

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**O PRINCÍPIO DA AUTONOMIA DA VONTADE
COMO GARANTIA DA MORALIDADE EM KANT**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

José Francisco Martins Borges

**Santa Maria, RS, Brasil
2007**

O PRINCÍPIO DA AUTONOMIA DA VONTADE COMO GARANTIA DA MORALIDADE EM KANT

Por

José Francisco Martins Borges

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia Transcendental, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em Filosofia.**

Orientador: Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto

**Santa Maria, RS, Brasil
2007**

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado.

**O PRINCÍPIO DA AUTONOMIA DA VONTADE COMO GARANTIA
DA MORALIDADE EM KANT**

Elaborada por
José Francisco Martins Borges

Como requisito parcial para a obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:

**Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto
(Orientador)**

**Prof. Dr. Paulo César Nodari
(UCS)**

**Prof. Dr. Jair Antônio Krassuski
(UFSM)**

**Prof. Dr. Hanz Christian Klotz
(Suplente – UFSM)**

Santa Maria, 02 de Março de 2007.

DEDICATÓRIA

À minha família: minha Mãe Nelci, meu Pai José Estevão e minha Irmã Jaciele, pois constituem a mola propulsora de toda minha Educação e de todo meu Saber.

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos...

à Deus, O Clemente, O Misericordioso, pela minha Vida e pelo meu
Destino,

à minha Família, pelo apoio incondicional,

ao Ivan e ao Leandro, amigos de longa data,

a todos da parceria da filosofia que ingressaram em 2001, pelos
debates e pelo nosso GT Kant,

aos amigos Ivo Charão, Leda e Clóvis Rospa, pela acolhida em Santa
Maria,

aos *Khatib*, minha família árabe-palestina,

à UFSM e ao CNPq, pela oportunidade de estudar e pelo apoio
financeiro,

e por fim agradeço ao Professor Noeli, que sempre orientou sem
jamais querer doutrinar.

Eis, todavia, o que seduz os ignorantes e atrai a multidão: as belas sentenças. Mas os que sabem raciocinar não se deixam convencer pelo que se diz; eles examinam o que se deve dizer.

Marco Túlio Cícero,
Tusculanarum Disputationum

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

O PRINCÍPIO DA AUTONOMIA DA VONTADE COMO GARANTIA DA MORALIDADE EM KANT

AUTOR: JOSÉ FRANCISCO MARTINS BORGES
ORIENTADOR: PROF. DR. NOELI DUTRA ROSSATTO
Data e local da defesa: Santa Maria, 02 de Março de 2007.

A presente dissertação é o resultado de uma investigação acerca do princípio da autonomia da vontade. Segundo Immanuel Kant, a autonomia é o fundamento de toda a moralidade das ações humanas. A autonomia consiste na apresentação da razão para si mesma de uma lei moral que é válida para a vontade de todos os seres racionais. A lei moral vai contra as ações que são praticadas por egoísmo, já que ela possui a forma de uma legislação universal que é expressa no imperativo categórico da razão. A heteronomia da vontade é o princípio contrário à autonomia. A partir da determinação de sua vontade pela lei moral o homem torna-se consciente de sua liberdade. Por conseguinte, a liberdade é o que torna possível ao homem sua autodeterminação para a ação moral.

Palavras-chave: Autonomia da vontade, Lei moral, Imperativo categórico, Liberdade, *Factum* da razão, Kant.

ABSTRACT

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

THE PRINCIPLE OF THE AUTONOMY OF THE WILL AS WARRANTY OF THE MORALITY IN KANT

AUTHOR: JOSÉ FRANCISCO MARTINS BORGES
ADVISOR: PROF. DR. NOELI DUTRA ROSSATTO
Date and Place of Defense: Santa Maria, March 02, 2007.

The current dissertation is the result of an investigation about the principle of the autonomy of the will. According to Immanuel Kant, the autonomy is the foundation of all morality of the human actions. The autonomy consists in the presentation of the reason for herself of a moral law valid for the will of all rational beings. The moral law is going against the actions that are practiced by selfishness, since she possesses the form of an universal legislation that is expressed in the categorical imperative of the reason. The heteronomy of the will is the principle contrary to the autonomy. Starting from the determination of your will for the moral law the man becomes conscious of your freedom. Consequently, the freedom is what turns possible to the man your self-determination for the moral action.

Key Words: Autonomy of the will, Moral law, Categorical imperative, Freedom, *Factum* of reason, Kant.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

APV – Antropologia de um ponto de vista pragmático

CRP – Crítica da razão pura

CRPr – Crítica da razão prática

DVB – De Vita Beata (Da vida feliz)

FMC – Fundamentação da metafísica dos costumes

MC – Metafísica dos costumes

LE – Lições de Ética

Refl – Reflexões (Antologia)

SUMÁRIO

| | |
|---|-----------|
| 1 INTRODUÇÃO..... | 11 |
| 2 AUTONOMIA E LEI MORAL..... | 14 |
| 2.1 Autonomia e Heteronomia na Fundamentação da metafísica dos costumes..... | 14 |
| 2.2 Autonomia e Heteronomia na Crítica da razão prática..... | 22 |
| 2.3 Os imperativos hipotéticos e o imperativo categórico..... | 24 |
| 2.4 Autonomia: a quarta formulação do imperativo categórico..... | 33 |
| 3 A LEI MORAL COMO REFUTAÇÃO DO SOLIPSISMO PRÁTICO..... | 37 |
| 3.1 A relação existente entre a lei moral e a Felicidade..... | 37 |
| 3.2 A Dignidade Humana..... | 48 |
| 3.3 O Respeito como motivo de obediência à lei moral | 60 |
| 4 A AUTONOMIA MORAL COMO UM FACTUM DA RAZÃO..... | 70 |
| 4.1 A liberdade como chave da explicação da Autonomia da Vontade..... | 70 |
| 4.2 A consciência da liberdade como um <i>factum</i> da razão..... | 78 |
| 4.3 Sobre a liberdade (<i>Wille</i>) e o livre-arbítrio (<i>Willkur</i>)..... | 86 |
| 5 CONCLUSÃO..... | 93 |
| 6 BIBLIOGRAFIA..... | 96 |

1- INTRODUÇÃO

O presente trabalho procura investigar a proposta de fundamentação da ética levada a cabo pelo filósofo alemão Immanuel Kant. Nesse sentido, faz-se mister uma abordagem dos principais textos kantianos que se referem ao campo da moralidade, por isso selecionamos três obras que servem de eixo para a condução de nossa investigação, a saber, a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a *Crítica da razão prática* e a *Metafísica dos costumes*.

Além desses escritos, julgamos também ser oportuna a utilização de textos secundários que possuem conteúdo moral e que por isso mesmo pode nos ajudar a esclarecer melhor o pensamento kantiano, como uma antologia de reflexões do autor, na qual podemos perceber o amadurecimento de suas idéias acerca da moralidade, e as suas lições de ética, ministradas em seus cursos na universidade de *Königsberg*.

A *Fundamentação* é a primeira obra de conteúdo moral do período crítico de seus escritos, e possui a pretensão de investigar e fixar o princípio supremo que está na base de nossas ações e juízos morais. Como resultado de suas análises e observações, Kant obterá o princípio da autonomia da vontade. O referido princípio nada mais significa que a autolegislação moral que é realizada por todos os entes que são dotados de uma razão.

Tanto o princípio da autonomia da vontade quanto os conceitos relacionados com a fundamentação da moralidade serão novamente tratados na *Crítica da razão prática*. Dada a importância capital dessas duas obras para a compreensão da proposta kantiana, de apresentar um fundamento racional universalmente válido para a ética, é que no primeiro capítulo de nosso trabalho ocupar-nos-emos basicamente desses dois escritos.

Nesse primeiro momento da pesquisa serão abordados inicialmente o conceito de autonomia e seu conceito oposto, a saber, o conceito de heteronomia da vontade, tanto na *Fundamentação* quanto na *Crítica da razão prática*. Além dos referidos conceitos, faremos constantemente menção ao conceito de lei moral, posto que ela é o produto oriundo da atividade autônoma da razão.

Atrelado ao conceito de lei moral estará o conceito de imperativo categórico. Pois o imperativo categórico é a expressão da lei moral para nós seres humanos. Seu conteúdo é o comando imperativo para que obedeçamos à legislação moral universal que é posta por nossa própria razão.

No entanto, como iremos ver, além do imperativo categórico moral, a razão também fornece outros imperativos. Só que, diferentemente daquele, esses imperativos serão somente hipotéticos, posto que não fazem uma exigência categórica. Servirão mais como conselhos dados pela razão para se obter uma determinada coisa (como no caso de se querer construir uma casa) ou um estado anímico (como no caso de querer se atingir a felicidade pessoal).

Ao término do primeiro capítulo, procuraremos analisar uma dentre as cinco formulações do imperativo moral. A escolha aqui recairá na formulação do imperativo categórico como autonomia. Em nosso entendimento tal formulação pode elucidar ainda mais nossa compreensão acerca da autonomia.

No segundo capítulo, intitulado “A lei moral como refutação do solipsismo prático”, faremos uma tentativa no sentido de mostrar a relação existente entre a lei moral e as ações humanas. Sobretudo, faremos um ataque ao egoísmo, enquanto candidato sempre presente ao posto de fundamento inabalável de nossa conduta em sociedade.

Com vistas a esse objetivo, iniciaremos o capítulo abordando o assunto relativo à relação que existe entre a felicidade individual do homem e os ditames da moralidade. Pois, como mais adiante estudaremos, a felicidade própria geralmente quer ser o fundamento determinante da vontade para a ação e em virtude disso choca-se contra as prescrições inalteráveis do imperativo único da moralidade.

Em seguida, passaremos a considerar o assunto relacionado à dignidade do ser humano. Dado que em todas as suas ações o homem não deve descuidar de sua responsabilidade frente aos demais homens, e frente ao mundo que o cerca, o princípio da dignidade terá um papel importante dentro de nossa argumentação, que caminha na direção contrária a uma postura solipsista.

Ao findar o referido capítulo, procuraremos fazer um exame daquilo que Kant denominou como sendo o sentimento moral. Trata-se do sentimento de respeito. O tema do sentimento de respeito torna-se aqui relevante, pois deverá representar o estímulo, ou o motivo puro, para que a ação seja praticada por dever e não leve em conta o princípio egoísta da felicidade pessoal.

Ao concluir nosso trabalho, no terceiro e último capítulo, intitulado “A autonomia moral como um *factum* da razão”, iremos abordar o tema da liberdade. A liberdade será aquilo que deve tornar possível a autonomia de todo ser racional. Nesse sentido, buscaremos estudar a relação que existe entre liberdade e autonomia.

Nesse estudo referente à questão da liberdade da vontade, entrarão também em cena os conceitos de liberdade transcendental e liberdade prática, assim como a teoria do *factum* da razão.

Para concluir, devemos aqui registrar que pretendemos com nossos esforços, ao nos servir das obras morais de Kant, tentar responder as seguintes interrogações: a) Qual é a garantia que temos da moralidade? b) Por que devemos respeitar e obedecer a uma legislação moral?

Saber se logramos êxito ou não em apresentar as respostas adequadas a cada questão, é coisa que o leitor deverá julgar após percorrer a totalidade da obra e sua conclusão.

2 - AUTONOMIA E LEI MORAL

2.1 - Autonomia e Heteronomia na Fundamentação da metafísica dos costumes

Segundo Immanuel Kant, considerado o expoente máximo do Iluminismo, existe apenas um único fundamento segundo o qual se origina todo o campo da moralidade, e esse fundamento consiste na autolegislação própria a que estão submetidos todos os agentes racionais. Todas as demais tentativas de fundamentação constituem aquilo que ele designa como heteronomia, isto é, buscam um fundamento para a ação em leis ou interesses oriundos do exterior da razão prática pura, geralmente no interesse egoístico. Por isso, não possuem o caráter de um princípio objetivo obrigante para a vontade de todo homem.

Quando o filósofo da cidade de *Königsberg*, capital do reino da Prússia Oriental, escreve sua *Crítica da razão pura* no ano de 1781, obra que, como o próprio nome já indica, inaugura o Período Crítico de seus escritos, e na qual ele apresenta os princípios puros que fundamentam o conhecimento humano e refutam, por conseguinte, o ceticismo, já está pensando que o fundamento de toda moralidade, incluindo a moralidade cristã na qual ele estava inserido através do movimento Pietista¹, era apenas um.

1 O movimento Pietista, do qual Ana Regina Reuter, a mãe de Kant, era partidária, caracterizava-se como um movimento religioso dentro do Luteranismo e foi uma das influências que Kant teve, além do Racionalismo, em seu caráter e gênio. Seguindo o pensamento de Victor Delbos (1969, p. 9 e 10) podemos afirmar que, o Pietismo foi fundado por Jacob Spener, um pastor que recomendava sobretudo a leitura dos livros santos, o estudo direto da Bíblia: de onde provém a criação de seus *Collegia philobiblica*, destinados primeiramente para marcar bem a supremacia das Escrituras sobre os livros simbólicos que a Igreja Luterana tinha apresentado no mesmo nível, e em seguida para aproximar o mais possível os fiéis e os teólogos de Escola. A toda construção teológica Spener preferia a edificação de um cristianismo ativo, estranho às complicações artificiais das doutrinas de um cristianismo onde cada um pudesse legitimamente se instituir como o único Doutor de sua piedade. Ele pensava que a reforma de Lutero, no concernente aos costumes e a vida, estava incompleta, que o ideal tinha de conformar a igreja ao modelo da primitiva comunidade cristã. Spener não separava, além disso, no homem a renovação moral da renovação religiosa: ao mesmo tempo que ele afirmava a igualdade da lei moral para todos, ele estendia a autoridade ao bom nome de atos que a Igreja considerava como indiferentes: ele condenava o teatro, a dança, a música, as reuniões mundanas; ele interpretava as obrigações práticas em um sentido rigoroso, a fim de igualar uma a outra, a interioridade da lei e a pureza do coração.

Esse fundamento único é um princípio interno ao próprio sujeito. Segundo o referido autor: “Por mais longe que a razão prática tenha o direito de nos conduzir, não consideramos as ações obrigatórias por serem mandamentos de Deus; pelo contrário, considera-las-emos mandamentos divinos porque nos sentimos interiormente obrigados a elas” (CRP A 819, B 847).

Encontramos já aqui, da parte de Kant, uma espécie de reconhecimento de que o homem está atrelado a uma legislação moral simplesmente pelo fato de que a voz que o chama para a obediência dessa legislação parte de seu próprio ser, de sua própria consciência. Pensa Kant que a lei moral não pode ser imposta de fora ao homem, nem mesmo por Deus.

A legislação moral, assim como os princípios que fundam o conhecimento, está presente *a priori* em todos os seres racionais e deve determinar toda sua conduta. Essa legislação vale absolutamente, isto é, não admite nenhum tipo de exceção e se impõe de uma maneira categórica para a razão de todo homem.

Na *Crítica da razão pura*, Kant já reconhecia:

Admito que há, realmente, leis morais puras que determinam completamente *a priori* o fazer e não fazer (sem ter em conta os móveis empíricos, isto é, a felicidade), ou seja, o uso da liberdade de um ser racional em geral e que estas leis comandam *de uma maneira absoluta* (não meramente hipotética, com o pressuposto de outros fins empíricos) e portanto são, a todos os títulos, absolutas. Posso pressupor esta proposição, recorrendo não só às provas dos moralistas mais esclarecidos, mas ao juízo moral de todo o homem, quando quer pensar claramente semelhante lei (CRP A 807, B 835).

Se por ocasião da *Crítica da razão pura* Kant ainda não fala abertamente em autonomia, e nem utiliza esse conceito, ele admite, no entanto, a necessidade da obediência às leis morais a que todo homem tem consciência através dos juízos morais que ele profere, mesmo sendo um cidadão comum possuidor de pouca instrução ou um estudioso da moralidade.

Depois de ter se ocupado com a questão da fundamentação do conhecimento, Kant agora dirige seu olhar para a questão moral. Ele tem em mente nesse momento a segunda pergunta feita por ele na primeira Crítica: “Todo o interesse da minha razão (tanto especulativa como prática) concentra-se nas

seguintes três interrogações: 1. *Que posso saber?* 2. *Que devo fazer?* 3. *Que me é permitido esperar?* (CRP A 805, B 833).

Essa segunda interrogação, afirma Kant, “é simplesmente prática” (CRP A 805, B 833). E por não ser uma questão transcendental mas moral, “por conseguinte, não pode em si mesma fazer parte de nossa crítica” (CRP A 805, B 833). No entanto, mesmo deixando a questão em aberto para ser respondida em outra ocasião, Kant já reconhece a diferença existente entre uma regra da prudência, que tem por motivo a felicidade, e a lei moral, “que não tem outro móbil que não seja indicar-nos como podemos tornar-nos dignos da felicidade” (CRP A 806, B 834).

Para Kant, a felicidade “funda-se em princípios empíricos; pois, a não ser pela experiência, não posso saber quais são as inclinações que querem ser satisfeitas, nem quais as causas naturais que podem operar essa satisfação” (CRP A 806, B 834). Porém, com a lei moral o caso se dá de uma outra maneira, em virtude de que:

A segunda (a lei dos costumes) faz abstração de inclinações e meios naturais de as satisfazer e considera apenas a liberdade de um ser racional em geral e as condições necessárias pelas quais somente essa liberdade concorda, segundo princípios, com a distribuição da felicidade e, por conseqüência, *pode* pelo menos repousar em simples idéias da razão pura e ser conhecida *a priori* (CRP A 806, B 834).

A moral, diferentemente da felicidade, não possui um fundamento empírico. Sua lei é dada *a priori*, antes da experiência, independente daquilo que o sujeito quer atingir. Segundo Kant: “a moralidade é a única conformidade das ações à lei, que pode ser derivada inteiramente de princípios. Por isso, a metafísica dos costumes é, propriamente, a moral pura, onde não se toma por fundamento nenhuma antropologia (nenhuma condição empírica)” (CRP A 841, B 869).

Immanuel Kant apresenta pela primeira vez o princípio da autonomia da vontade na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, obra escrita em 1785, e que tem como objetivo central, anunciado no Prefácio, “a busca e fixação do princípio supremo da moralidade, o que constitui só por si no seu propósito uma

tarefa completa e bem distinta de qualquer outra investigação moral” (FMC, BA XV).

Esse princípio supremo, identificado por Kant como sendo o princípio da autonomia da vontade, que funda todo o edifício da moral deve ser um princípio totalmente *a priori* com sede na razão de todo agente racional. A lei que emerge desse princípio puro deve possuir uma validade irrestrita para todos os seres racionais, pois no pensar de Kant:

Toda a gente tem de confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é, como fundamento duma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta; que o mandamento: << não deves mentir >>, não é válido somente para os homens e que outros seres racionais se não teriam que importar com ele, e assim todas as restantes leis propriamente morais; que, por conseguinte, o princípio da obrigação não se há de buscar aqui na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim a priori exclusivamente nos conceitos da razão pura, e que qualquer outro preceito baseado em princípios da simples experiência, e mesmo um preceito em certa medida universal, se ele se apoiar em princípios empíricos, num mínimo que seja, talvez apenas por um só móbil, poderá chamar-se na verdade uma regra prática, mas nunca uma lei moral (FMC, BA VIII).

Novamente Kant reafirma aquilo que ele já havia declarado na *Crítica da razão pura*, a saber, o caráter puro, totalmente isento de qualquer mescla empírica, que está presente nas leis da moralidade. De uma maneira enfática ele faz a seguinte afirmação:

As leis morais com seus princípios, em todo conhecimento prático, distinguem-se portanto de tudo o mais em que exista qualquer coisa de empírico, e não só se distinguem essencialmente, como também toda a Filosofia moral assenta inteiramente na sua parte pura, e, aplicada ao homem, não recebe um mínimo que seja do conhecimento do homem (Antropologia), mas fornece-lhe como ser racional leis a priori (FMC, BA IX).

É na segunda seção desse escrito que ele apresenta a ligação estrita entre moralidade e autonomia, na qual afirma claramente que

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; a que com ela não concorde é proibida (FMC, BA 86).

Também nesse mesmo trecho do parágrafo Kant já vai introduzir a diferença de relação que existe entre uma vontade absolutamente boa, isto é, uma vontade santa, e uma vontade não absolutamente boa, isto é, a vontade humana, para com as leis da autonomia. No entendimento de Kant,

a vontade, cujas máximas concordem necessariamente com as leis da autonomia, é uma vontade santa, absolutamente boa. A dependência em que uma vontade não absolutamente boa se acha em face do princípio da autonomia (a necessidade moral) é a obrigação (FMC, BA 86).

Quer esse extrato expressar que o homem por não possuir uma vontade absolutamente boa, isto é, sempre constituída por princípios racionais puros, se encontra como se estivesse obrigado em face de sua própria autolegislação, ou seja, o homem está obrigado moralmente a querer seguir todas as máximas aprovadas pelo princípio da autonomia, ao passo que uma vontade santa, como a vontade de um anjo, por exemplo, necessariamente, de forma espontânea, quer obedecer essa legislação.

Para Kant, existe somente um único princípio que pode servir de fundamento para todo o edifício da moralidade. É o princípio da autonomia da vontade. Nessa segunda Seção da *Fundamentação* ele apresenta em um parágrafo, intitulado “A autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade”, a seguinte definição de autonomia:

Autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independente dos objetos do querer). O princípio da autonomia é portanto: não escolher senão de modo a que as máximas de escolha estejam incluídas simultaneamente no querer mesmo, como lei universal(FMC, BA 87).

A vontade é aqui identificada com a razão prática, isto é, a vontade submete-se à lei (racional) que ela impõe para si mesma. Em outras palavras, podemos dizer que a vontade dos agentes racionais é constituída por princípios práticos puros oriundos da razão pura.

Kant apresenta um raciocínio que pretende elucidar essa identificação entre vontade e razão prática, argumentando que:

tudo na natureza age segundo leis. **Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou : só ele tem uma vontade. Como para derivar as ações das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática.** Se a razão determina infalivelmente a vontade, as ações de um tal ser, que são conhecidas como objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias, isto é, **a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom** (FMC, BA 36, grifo meu).

Também em outra parte do mesmo texto é apresentado mais um argumento em favor da determinação da vontade pelos princípios oriundos da razão, segundo o qual “a vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesma a agir em conformidade com a representação de certas leis” (FMC, BA 63). Essas leis podem provir do interior da razão, nesse caso então elas constituem a autonomia do ser racional, ou então elas provêm do exterior da própria razão e constituem aquilo que Kant chama de heteronomia da vontade.

Afirma Kant que

quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, *em qualquer outro ponto* que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objetos, o resultado é então sempre *heteronomia* (FMC, BA 88).

Quer isso dizer que a heteronomia do agir se manifesta toda vez que a vontade é determinada não pelos princípios internos puros da razão prática, mas sim por um interesse em alcançar ou produzir um objeto com referência externa.

Melhor dizendo, a autonomia da vontade apresenta-se como um princípio *a priori* que é manifestado pela razão de forma categórica e incondicionada. É um princípio que não está condicionado a nada e é ele mesmo a condição de toda moralidade. A heteronomia da vontade, de outro modo, manifesta-se sempre de forma hipotética e condicionada àquilo que se pretenda atingir com tal ação.

Afirma Kant:

Onde quer que um objeto da vontade tem de ser posto como fundamento para prescrever a essa vontade a regra que a determina, esta regra não é senão heteronomia; o imperativo é condicionado, a saber: se ou *porque* se quer este objeto tem-se que proceder deste ou daquele modo; não pode, portanto, mandar nunca moralmente, quer dizer categoricamente (FMC, BA 93).

O parágrafo acima ilustra melhor a concepção kantiana de heteronomia. Segundo ele, a heteronomia surge quando a razão não é determinada imediatamente por si mesma pela forma de uma legislação moral universal, expressa pelo dever (*Sollen*) “Tu deves agir assim”, mas é determinada por um interesse egoístico ou uma inclinação sensível “devo fazer tal coisa, porque quero uma tal outra”.

A heteronomia diz respeito sempre a um interesse de caráter empírico, isto é, a uma matéria sensível que se coloca como determinante da vontade para a ação. Em outras palavras, a vontade é movida em direção a um objeto exterior a partir do interesse que esse objeto produziu nela. Ao contrário, a autonomia da vontade faz abstração de toda matéria do querer sensível e considera apenas a forma universal da sua própria autolegislação.

A vontade para ser autônoma precisa, então, ser considerada apenas em relação a si mesma, e não em relação a um objeto exterior à própria razão. O imperativo moral, segundo Kant, “tem que abstrair de todo o objeto, até ao ponto de este não ter nenhuma influência sobre a vontade, para que a razão prática (vontade) não seja uma mera administradora de interesse alheio, mas que demonstre a sua própria autoridade imperativa como legislação suprema” (FMC, BA 89).

Kant rejeita todas as tentativas anteriores de fundamentação da moralidade. Segundo ele, todos os esforços realizados no intuito de apresentar a base sólida na qual está fixa a moralidade só redundaram em heteronomia. Nenhum filósofo ou moralista conseguiu apresentar a lei moral com toda a sua pureza.

Alguns apresentaram a felicidade própria como sendo o fundamento da moralidade. Outros fizeram a moralidade derivar do conceito de perfeição. Esses princípios podem ser empíricos, no caso da felicidade própria, ou racionais, como

o conceito ontológico de perfeição. No entanto, segundo Kant, todos esses princípios “nada mais dão como primeiro fundamento da moralidade do que heteronomia da vontade e que, por isso mesmo, têm de falhar necessariamente o seu fim” (FMC, BA 93).

A pergunta agora é óbvia: por que todas as tentativas anteriores de fundamentar a moral resultaram em heteronomia? A resposta para essa pergunta é dada por Kant no seguinte extrato da *Fundamentação*:

Se agora lançarmos um olhar para trás sobre todos os esforços até agora empreendidos para descobrir o princípio da moralidade, não nos admiraremos ao ver que todos eles tinham necessariamente de falhar. Via-se o homem ligado a leis pelo seu dever, mas não vinha à idéia de ninguém que ele estava sujeito só à *sua própria legislação*, embora essa legislação seja *universal*, e que ele estava somente obrigado a agir conforme a sua própria vontade, mas que, segundo o fim natural, essa vontade era legisladora universal (FMC, BA 73).

A vontade, identificada como razão prática, não era quem dava a lei para a ação. A vontade do homem era constrangida por um interesse externo que era expresso na lei, ou, nas palavras de Kant: “esta lei devia ter em si qualquer interesse que o estimulasse ou o constrangesse, uma vez que, como lei, ela não emanava de sua vontade, mas sim que a vontade era legalmente obrigada por *qualquer outra coisa* a agir de certa maneira” (FMC, BA 73).

Como resultado, o que se obtinha “não era nunca o dever, mas sim a necessidade da ação partindo de um determinado interesse, interesse esse que ora podia ser próprio ora alheio” (FMC, BA 73). O imperativo expresso na lei era sempre condicionado, e em virtude disso não apresentava o caráter de mandamento obrigatório e irrestrito que é exigido pela lei moral.

Por conseguinte, a lei moral, no que diz respeito ao seu fundamento, não supõe nenhum interesse empírico e também não faz qualquer referência a uma matéria. Seu conteúdo é apenas a forma de uma legislação universal, que é possível justamente pela autonomia da vontade de todos os seres racionais. Ou no dizer de Kant:

A vontade absolutamente boa, cujo princípio tem que ser um imperativo categórico, indeterminada a respeito de todos os objetos, conterà pois somente a forma do querer em geral, e isto como autonomia; quer dizer: a aptidão da máxima de toda a boa vontade de se transformar a si mesma em lei universal é a única lei que a si mesma se impõe à vontade de todo o ser racional, sem supor qualquer impulso ou interesse como fundamento (FMC BA, 95).

2.2 – Autonomia e Heteronomia na Crítica da razão prática

O princípio da autonomia da vontade é retomado, ou novamente apresentado na *Crítica da razão prática*, obra escrita por Kant no ano de 1788. Da mesma maneira que na *Fundamentação*, Kant é categórico quando declara:

A autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes a elas: contrariamente, toda a heteronomia do arbítrio não só não funda obrigação alguma mas, antes, contraria o princípio da mesma e da moralidade da vontade (CRPr, 58).

Kant outra vez critica as tentativas heterônomas que fracassaram em apresentar um sólido fundamento para a moral. Também aqui ele afirma que:

Todos os princípios práticos, que pressupõem um **objeto** (matéria) da faculdade de apetição como fundamento determinante da vontade, são no seu conjunto empíricos e não podem fornecer nenhuma lei prática. Entendo por matéria da faculdade de apetição um objeto, cuja efetividade é apetecida (CRPr, 38).

Quando se fala em heteronomia está se falando em condição, isto é, a lei que rege a razão prática, ou vontade, é condicionada ao objeto que se pretende atingir, ao passo que na autonomia a lei que determina a razão é totalmente incondicionada. Essa lei não depende de nenhuma condição externa à razão mas ela é a condição e o fundamento de toda a moralidade das ações.

Para compreendermos melhor os conceitos de autonomia e heteronomia, é também ilustrativa a importante distinção feita por Kant entre a faculdade de apetição inferior e a faculdade de apetição superior. Afirma ele que

todas as regras práticas **materiais** põem o fundamento determinante da vontade na **faculdade de apetição inferior**, e, se não houvesse nenhuma lei **meramente formal** da vontade, que a determinasse suficientemente, não poderia tampouco ser admitida **uma faculdade de apetição superior** (CRPr, 41, grifos de Kant).

A determinação da vontade pela faculdade de apetição inferior ocorre toda vez que um sentimento de prazer, agrado ou deleite, é pressuposto no objeto ao qual a ação se refere, e é em virtude disso que Kant o associa ao princípio da felicidade própria, exposto da seguinte forma na Crítica da razão prática:

O princípio da felicidade própria, por mais entendimento e razão que se possa usar nele, não compreenderia mesmo assim nenhum outro fundamento determinante da vontade além dos que convêm à faculdade de apetição inferior e, portanto, ou não existe nenhuma faculdade de apetição <superior>, ou **a razão pura** tem que ser por si só prática, isto é, tem que poder determinar a vontade pela simples forma da regra prática, sem pressuposição de nenhum sentimento, por conseguinte sem representações do agradável ou desagradável enquanto matéria da faculdade de apetição, que sempre é uma condição empírica dos princípios (CRPr, 44).

A faculdade de apetição superior coloca-se em evidência quando a razão do agente racional produz por si e para si mesma uma lei moral com validade universal para todos os demais entes racionais. Dessa maneira, mediante a lei moral, ocorre uma subordinação do outro tipo de querer, a saber, o querer patológico, sensível, e por isso inferior e heterônomo, em relação aos ditames da razão pura prática.

A razão pura prática não pode estar a serviço dos desejos pessoais de cada indivíduo, pois, nesse caso, ela deixaria de ser uma razão pura e autônoma e se tornaria uma razão empiricamente condicionada e heterônoma, isto é, tornar-se-ia uma razão condicionada aquilo que se pretende alcançar para obter, por exemplo, um estado agradável ou uma satisfação de qualquer inclinação sensível. Por conseguinte, a vontade pura não depende de nenhum sentimento ou interesse alheio a ela mesma, justamente pelo fato de que “a razão em uma lei prática determina imediatamente a vontade, não mediante um sentimento de prazer e desprazer imiscuído nela ou mesmo nessa lei, e somente o fato de ela como razão pura poder ser prática possibilita-lhe ser legislativa” (CRPr, 45).

De acordo com Beck²(1960), se a razão não fosse capaz de prescrever a lei para si mesma, teria de pedir emprestada tal lei para a natureza. E tal lei só poderia dar apoio a um imperativo heterônomo. Somente uma lei dada por mim, como um membro do mundo inteligível pode me interessar diretamente enquanto um membro do mundo empírico. Todas as demais leis e ações referentes ao mundo empírico só me interessam indiretamente.

Ainda argumenta Beck (1960) que, para um ser como o homem, que legitimamente usa sua existência como uma categoria daquilo que se apresenta aos seus sentidos, a lei prescreve o que deve ser, não o que é. Se a lei viesse de outra fonte, como o próprio Deus, seu direito sobre o homem seria somente condicional. Só poderia ser efetiva por um sistema de recompensa e castigo trabalhando em seus desejos. Dessa maneira, a pureza dos costumes seria destruída. Somente a autonomia pode unir as duas concepções que são inerentes à ética de Kant: a de que o homem independe de tudo fora dele em sua determinação para o dever, e a de que na luta moral nós não somos voluntários, mas sim comandados (por nós mesmos)³.

2.3 – Os imperativos hipotéticos e o imperativo categórico

Abordaremos agora um dos elementos-chave para a compreensão da ética kantiana, a saber, o assunto relacionado aos imperativos hipotéticos e o imperativo único da moralidade, isto é, o imperativo categórico da razão pura prática. Os imperativos hipotéticos por serem todos condicionados a fins subjetivos individuais não podem alcançar o plano formal de uma legislação que

² “If reason were not capable of prescribing the law to itself, it would have to borrow the law from nature, and such a law can support only a heteronomous imperative. Only a law given by myself as a member of the intelligible world can interest me directly as a member of the empirical world; all other laws and actions under them can interest me only indirectly” (Beck, 1960, p. 123).

³ “To a being like man, who legitimately uses existence only as a category of what is presentable to the senses, such a law prescribes what ought to be, no what is. Its claim on him lies in the fact that it is not only a law for him but a law by him. If the law sprang from another source, be it God himself, its claim on man would be only conditional. It could be effective only through a system of reward and punishment working upon his desires. The purity of morals would be destroyed. Only autonomy can unite the two conceptions which are inherent in Kant’s ethics: that man is independent of everything outside him in the determination of duty and yet that in the moral struggle we are commanded, and we are not volunteers” (Beck, 1960, p. 124).

não admite exceção alguma, sendo em virtude disso que o imperativo que exprime essa lei é denominado de categórico.

A distinção entre os imperativos hipotéticos e o imperativo categórico foi inicialmente estabelecida por Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. A distinção basicamente se refere à diferença de planos existente entre as máximas subjetivas e condicionadas adotadas por um indivíduo e a legislação moral universal, incondicionada e *a priori*, válida objetivamente para a vontade de todos os sujeitos racionais.

Porém, essa relação das máximas individuais com a lei moral é retomada na *Crítica da razão prática*, já logo no primeiro capítulo da *Analítica da razão pura prática*. Nessa oportunidade Kant propõe a seguinte definição:

Proposições fundamentais práticas são proposições que contêm uma determinação universal da vontade <determinação> que tem sob si diversas regras práticas. Essas proposições são subjetivas ou **máximas**, se a condição for considerada 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 (CRPr, 35, grifos de Kant).

Quer esse parágrafo dizer que se o agente racional determina sua vontade para a ação tendo por base um princípio exclusivamente individual então ele está no nível apenas de máximas. A tarefa do imperativo categórico, enquanto expressão da forma da lei moral para nós que possuímos uma vontade não totalmente adequada à legislação moral, é avaliar quais máximas se prestam a uma legislação universal e quais não.

A moralidade não encontra o seu fundamento se ficar restrita apenas a um plano de máximas. É da razão que brota o imperativo moral que serve de critério para dizer quais máximas se habilitam a uma legislação moral, quais máximas se referem apenas à habilidade técnica; e ainda quais máximas são apenas prudenciais. Por conseguinte, “a habilidade comporta regras, a prudência máximas, e a moralidade leis” (Refl. 6925).

Assim, a habilidade técnica compreende aquelas regras necessárias e eficazes na utilização do meio adequado para se atingir um fim proposto. A

prudência, por sua vez, diz respeito às máximas adotadas individualmente, com vistas a alcançar ou promover sua felicidade, no entanto, é somente no campo da moralidade que vamos encontrar as leis morais, isto é, as leis incondicionadas da liberdade.

Em coerência com isso distingue Kant na *Crítica da Razão Prática*:

Portanto máximas, em verdade, são proposições fundamentais mas não imperativos. Os imperativos mesmos, se são condicionados – isto é, não determinam a vontade simplesmente enquanto vontade mas somente com vistas a um efeito apetecido, isto é, são imperativos hipotéticos -, em verdade são preceitos práticos mas não leis (CRPr, 37).

Não obstante, Kant já havia apresentado uma definição de imperativo na *Fundamentação*: “A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *Imperativo*” (FMC, BA 37). De acordo com essa definição, um imperativo exprime a “relação de leis do querer em geral à imperfeição subjetiva da vontade humana” (FMC, BA 39), ou seja, por ter o homem uma vontade imperfeita do ponto de vista subjetivo, isto é, uma vontade que não se guia prontamente pela representação oriunda da razão, é que esta vontade deve se submeter à obrigação que lhe advém de sua própria razão.

Podemos então, seguindo Kant, falar basicamente de dois tipos de imperativos que ordenam, a saber, o imperativo hipotético e o imperativo categórico.

Os imperativos hipotéticos sempre vêm compreendidos pela expressão condicional: “Se...então”. “Se” uma ação é vista como boa para se conseguir algo, “então” o imperativo é hipotético e está condicionado àquilo que se pretende conseguir. Como exemplo se pode dar as seguintes máximas: a) “se eu quero emagrecer, então não devo abusar das calorias”, ou b) “se eu quero ser aprovado em um concurso, então devo estudar o máximo possível”. Isso significa que se o agente racional quer atingir um fim, isto é, se ele quer conseguir algo, então ele também deve querer o meio necessário, isto é, deve querer também uma ação que sirva para ele atingir o fim proposto.

De acordo com Kant, “o imperativo hipotético diz pois apenas que a ação é boa em vista de qualquer intenção *possível* ou *real*” (FMC, BA 40). Se a intenção do sujeito diz respeito a uma ação possível, isto é, diz respeito a um fim que meramente se possa querer, como por exemplo fazer aulas de equitação, então o imperativo é visto como um princípio **problemático**. Já se a intenção do sujeito possui um fim real ou natural, como por exemplo a felicidade, que é inevitavelmente desejada por todos os homens, o imperativo é visto como um princípio **assertórico-prático** (termos grifados por mim).

Até aqui porém Kant só mostrou o que não é o imperativo categórico. É preciso pois dar uma definição positiva. É o que ele irá fazer depois de estabelecer os imperativos hipotéticos. A pergunta que ele tem de responder é a seguinte: existe um imperativo que não está a serviço de qualquer fim subjetivo? E mais: há um imperativo capaz de expressar um mandamento absoluto e incondicionado da razão prática?

Tais perguntas recebem a resposta positiva de que existe um outro tipo de imperativo que não está a serviço de qualquer fim meramente subjetivo, seja ele um fim possível ou real, e que expressa um mandamento absoluto e incondicionado da razão, a saber, **o imperativo categórico**. Nessa busca, Kant assim o define: “O imperativo categórico é portanto só um único, que é este: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (FMC, BA 52). Quer esse imperativo expressar a obrigação à qual estão vinculados todos os homens sem exceção, a saber, a obrigação de, pela sua própria vontade, instaurar e obedecer a uma legislação moral válida também para a vontade de todo ser racional natural.

O imperativo categórico foi apresentado em várias fórmulas na *Fundamentação*, a saber, na fórmula da lei universal, apresentada acima, na fórmula da lei de natureza, fórmula do fim em si mesmo, fórmula da autonomia e fórmula do reino dos fins. Cada uma dessas fórmulas por certo cumprem com uma função definida. Para o presente trabalho, no entanto, considerar-se-á no próximo tópico apenas a fórmula do imperativo da moralidade como autonomia, já que ela

expressa o princípio kantiano de uma autolegislação moral válida universalmente, que é o objeto perseguido em nossa investigação na totalidade da ética kantiana.

O imperativo categórico é a expressão da lei moral para nós homens, isto é, enquanto seres constituídos de razão mas também de sensibilidade. Para outros seres racionais, como já foi dito anteriormente, a lei moral não pode se expressar na forma de um imperativo, isso porque esses seres não são afetados pelas inclinações sensíveis e, portanto, jamais pensam em contrariar ou se subtrair à lei moral. Na *Crítica da razão prática* o imperativo moral, que é apresentado por Kant como sendo a manifestação da lei fundamental da razão prática pura em nós, é assim enunciado: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (CRPr, 54).

A expressão “ao mesmo tempo” não pode ser negligenciada ao se considerar a formulação do imperativo moral. Quer ela significar que não existe qualquer tipo de isenção temporal, no sentido de que algumas máximas em um tempo podem ser universalizáveis e em outro tempo não, para a análise da máxima que se pretenda moral. Em outras palavras, as máximas morais valem sempre em qualquer tempo. Por exemplo, não mentir é uma obrigação sempre válida, mesmo que algumas pessoas considerem que estão sujeitas apenas a obrigação de não mentir nunca para seus pais, mas que, para outras pessoas, como o cônjuge, por exemplo, uma pequena mentira sempre é desculpável.

Para Kant, esse tipo de ajuizamento é totalmente incorreto, já que não considera o dever, ou a lei moral, em toda sua pureza, e, inclusive, faz mescla de princípios puros com os afetos patológicos, isto é, com elementos totalmente empíricos, o que acaba por enfraquecer a influência da própria lei moral sobre a vontade humana. A lei moral é uma forma de racionalidade pura, isto é, a priori, totalmente isenta de considerações subjetivas condicionadas patologicamente. Ela apresenta para o homem o fim que ela almeja produzir, a saber, uma legislação que possui validade para todo ser racional.

Para Kant, “o imperativo categórico, que declara a ação como objetivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção, quer dizer sem qualquer outra finalidade, vale como princípio **apodítico** (prático)”

(FMC, BA 41, grifo de Kant). Por um princípio apodítico, Kant entende o caráter de necessidade que o imperativo da moralidade deve possuir, em contraste com o caráter de possibilidade, encontrado no imperativo problemático; e também em contraste com o caráter de efetividade, que está presente no imperativo assertórico.

O imperativo categórico não diz respeito à matéria ou à consequência da ação, mas sim à forma e ao princípio que determina a ação. Em outras palavras, na determinação da vontade, de acordo com o imperativo da moralidade, fica excluído totalmente um fim sensível ou material, porque nesse caso tratar-se-ia então de um imperativo hipotético; e, como já foi dito, um imperativo relacionado com a experiência, sendo que, a propósito da experiência, ou empiria, nunca se pode falar do que deve ser, mas se fala apenas daquilo que é efetivamente.

Se o imperativo hipotético expressa sempre a idéia de condição, com o imperativo categórico o caso não se dá da mesma forma, pois esse último expressa sempre a idéia de um absoluto, ou melhor, expressa um mandamento incondicionado da razão; e pode-se, em virtude disso, chamá-lo de imperativo da moralidade.

Dentro do sistema moral kantiano, o imperativo categórico deve ser entendido como um mandamento da razão que serve de guia para o agir moral dos indivíduos. Ele não admite exceção a nenhum sujeito, e pode-se dizer que é um princípio que serve para avaliar as máximas que fundamentam a ação humana. Se a máxima que o sujeito adota passa pelo teste do imperativo categórico, então, nesse caso poder-se-á falar que sua ação possui a intenção de ser moral.

Se os imperativos hipotéticos fazem parte da razão humana, e ajudam o homem tanto no que diz respeito a um saber puramente técnico, como a construção de uma casa, quanto nos assuntos relacionados ao seu bem-estar pessoal, isto é, sua felicidade, e se, além disso, o imperativo categórico serve de critério supremo para o ajuizamento das máximas morais que o homem se projeta, surge então, a seguinte pergunta: como são possíveis os imperativos hipotéticos, e principalmente, como é possível um imperativo categórico?

Alerta Kant que “esta pergunta não exige que se saiba como é que pode ser pensada a execução da ação ordenada pelo imperativo, mas somente como é que pode ser pensada a obrigação da vontade que o imperativo exprime na tarefa a cumprir” (FMC, BA 44). Em relação aos imperativos hipotéticos da destreza, não encontra Kant muita dificuldade em explicar sua possibilidade, pois, segundo ele, esses imperativos residiriam no princípio analítico “quem quer o fim, quer também (se a razão tem influência decisiva sobre as suas ações) o meio indispensavelmente necessário para o alcançar, que esteja no seu poder” (FMC, BA 44).

No tocante aos imperativos da prudência, haveria uma total coincidência com os imperativos da destreza e seriam também eles analíticos “se fosse igualmente fácil dar um conceito determinado de felicidade” (FMC, BA 45). A dificuldade em se determinar com precisão o conceito de felicidade reside em que, embora “todo homem a deseje alcançar, ele nunca pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que é que propriamente deseja e quer” (FMC, BA 46).

Segundo Kant, “é impossível que um ser, mesmo o mais perspicaz e simultaneamente o mais poderoso, mas finito, possa fazer idéia exata daquilo que aqui quer propriamente” (FMC, BA 46). Argumenta ele que se é a riqueza que ele procura atrairá para si muitos cuidados, ciladas e inveja, se busca muito conhecimento e sagacidade talvez isso lhe traga uma visão dos males que até então se encontravam ocultos para ele, e “se quer uma vida longa, quem é que lhe garante que ela não venha a ser uma longa miséria?” (FMC, BA 46).

Por conseguinte, o homem “não é capaz de determinar, segundo qualquer princípio e com plena segurança, o que é que verdadeiramente o faria feliz; para isso seria preciso a onisciência” (FMC, BA 47). Quando está em jogo a felicidade humana não se pode agir segundo princípios determinados, “mas apenas segundo conselhos empíricos, por exemplo: dieta, vida econômica, cortesia, moderação, etc., acerca dos quais a experiência ensina que são, em média, o que mais pode fomentar o bem-estar” (FMC, BA 47).

Vê-se, portanto, no que se refere aos imperativos da prudência “que eles se devem considerar mais como conselhos (*consilia*) do que mandamentos

(*praecepta*) da razão” (FMC, BA 47). E o problema de determinar com toda certeza e universalidade a ação que assegurará a felicidade do homem fica sem resposta. É um problema insolúvel porque “a felicidade não é um ideal da razão, mas da imaginação, que assenta somente em princípios empíricos dos quais é vão esperar que determinem uma conduta necessária para alcançar a totalidade de uma série de conseqüências de fato infinita” (FMC, BA 47).

De acordo com Kant, “não há pois também dificuldade alguma a respeito da possibilidade de um tal imperativo” (FMC, BA 48), pois, assim como os imperativos da destreza, os imperativos da prudência ordenam os meios para aquilo que se pressupõem querer como fim, e também nesse caso “o imperativo que manda querer os meios a quem quer o fim é em ambos os casos analítico” (FMC, BA 48).

Porém, há algo que precisa ser resolvido. E Kant tem consciência disso, pois, como afirma ele:

Em contraposição, a possibilidade do imperativo da moralidade é sem dúvida a única questão que requer solução, pois que este imperativo não é nada hipotético e portanto, a necessidade objetiva que nos apresenta não se pode apoiar em nenhum pressuposto, como nos imperativos hipotéticos (FMC, BA 48).

Mas onde se pode buscar a possibilidade de tal imperativo? Certamente não nos exemplos que se oferecem a nossos olhos, pois são todos eles empíricos, e “quem é que pode provar pela experiência a não existência de uma causa, uma vez que a experiência nada mais nos ensina senão que a não descobrimos?” (FMC, BA 49).

Por conseguinte, a possibilidade de um imperativo categórico deve ser buscada totalmente *a priori*, “uma vez que aqui nos não assiste a vantagem de sua realidade nos ser dada na experiência, de modo que não seria preciso a possibilidade para o estabelecemos, mas somente para o explicarmos” (FMC, BA 49). Segundo Kant, “só o imperativo categórico tem o caráter de uma **lei** prática, ao passo que todos os outros se podem chamar em verdade *princípios* da vontade, mas não leis” (FMC, BA 49, grifo de Kant), isso porque aquilo que é necessário para alcançar um fim qualquer pode ser qualificado como contingente,

e também pode ser abandonado a qualquer hora; no entanto, o imperativo moral: “não deixa à vontade a liberdade de escolha relativamente ao contrário do que ordena, só ele tendo portanto em si aquela necessidade que exigimos na lei” (FMC, BA 50).

O referido imperativo categórico é uma “proposição sintética-prática *a priori*” (FMC, BA 50), o que significa, de acordo com uma nota de rodapé — obscura diga-se de passagem — feita por Kant que diz a respeito dessa proposição:

eu ligo à vontade, sem condição pressuposta de qualquer inclinação, o ato *a priori*, e portanto necessariamente (posto que só objetivamente, quer dizer partindo da idéia de uma razão que teria pleno poder sobre todos os móveis subjetivos) (FMC, BA 50, nota).

Segundo Kant, essa proposição não deriva analiticamente o querer de uma ação de um outro querer já pressuposto, em virtude de que nossa vontade não é tão perfeita, mas que liga esse querer “com o conceito da vontade de um ser racional, como qualquer coisa que nele não está contida” (FMC, BA 51 nota).

Quando pensamos em um imperativo hipotético em geral não sabemos de antemão o que ele poderá conter. Afirma Kant:

Mas, se pensar um imperativo categórico, então sei imediatamente o que é que ele contém. Porque, não contendo o imperativo, além da lei, senão a necessidade da máxima que manda conformar-se com esta lei, e não contendo a lei nenhuma condição que a limite, nada mais 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 (FMC, BA 51).

Quer esse parágrafo expressar que o imperativo categórico, enquanto forma da lei moral para nós seres humanos, carrega junto de si o caráter, ou as características, que compõem essa lei, a saber, o caráter de necessidade e de universalidade presentes na legislação moral. Além disso, essa legislação é, ao contrário dos imperativos hipotéticos, totalmente incondicionada, pois não se refere a um fim puramente subjetivo perseguido pelo homem, mas é ela própria a condição de toda a dignidade humana.

Em vista disso, a conclusão era inevitável: “O imperativo categórico é portanto só um único, que é este: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas querer que ela se torne lei universal*” (FMC, BA 52). Em outras palavras, o imperativo categórico e incondicional da razão prática pura ordena aquilo que deve acontecer, a saber, ordena que por nossa própria vontade possamos escolher apenas as máximas que possam subsistir junto com uma legislação moral universal.

Dentre as cinco formulações⁴ do imperativo categórico propostas por Kant na *Fundamentação*, é nosso objetivo, como já foi antes assinalado, analisar aqui o princípio da autonomia da vontade que está contido na quarta formulação.

2.4 – Autonomia: a quarta formulação do Imperativo categórico

Como já foi dito acima, a lei moral se apresenta ao homem na forma de um imperativo categórico, isto é, um mandamento da razão que obriga a todos os seres racionais finitos a fazer com que a máxima de sua ação possa valer como uma lei universal.

O imperativo moral foi expresso por Kant em cinco fórmulas diferentes que já foram citadas anteriormente, no entanto, no presente trabalho procuraremos dar ênfase maior à formulação do imperativo categórico da moralidade como expressão da autonomia do sujeito racional finito.

A fórmula do imperativo categórico como autonomia foi expressa nos seguintes termos por Kant: “Age de tal maneira que tua vontade possa ser vista em si mesma ao mesmo tempo como produzindo uma lei universal por meio de sua máxima” (FMC,BA 76). Essa formulação significa que o sujeito agente deve, por intermédio de sua vontade, dar a si uma lei, e essa lei tem de valer ao mesmo tempo e de uma maneira irrestrita para todos os demais sujeitos. Melhor dizendo,

⁴ Seguimos a Paton (1989) na consideração das cinco fórmulas do imperativo categórico. Já Höffe (2005, 202) considera apenas três modos de representar o imperativo categórico, a saber, um modo formal, expresso pela lei da natureza, um modo material, expresso na fórmula do fim em si mesmo, e o último que diz respeito a uma determinação completa das máximas que deve concordar, a partir de uma legislação própria, com um reino de fins como um reino da natureza.

a lei, expressa pela máxima moral do sujeito, deve adquirir, após passar pelo crivo do imperativo categórico, o *status* de uma legislação moral universal.

Na presente fórmula é realçada por Kant a capacidade que o homem possui enquanto ente dotado de razão de formular, por intermédio da escolha de sua máxima, uma lei que é válida e reconhecida não só por ele mas também por todos os demais seres racionais.

O homem, em sua prática moral, pode ser autônomo ou heterônomo, tudo irá depender dos princípios que ele irá adotar por fundamento de determinação de sua vontade. Se o sujeito racional age tendo por base fundamentos empíricos, como por exemplo o princípio da felicidade própria, sua ação não pode ser qualificada como moral, pois a máxima de sua ação foi condicionada àquilo que ele patologicamente quer atingir, a saber, seu próprio bem-estar. No presente caso, o homem age impulsionado por móveis sensíveis, isto é, ele retira os fundamentos de sua máxima em algo exterior aos princípios da razão prática pura.

Porém, se o fundamento determinante da máxima adotada pelo ser racional finito é um princípio puro da razão prática, como a obediência à lei moral expressa no imperativo categórico, então sua ação pode ser considerada, de acordo com Kant, uma ação moral; e o homem, por conseguinte, é considerado um sujeito autônomo.

Na *Fundamentação*, Kant afirma que “só o imperativo categórico tem o caráter de uma lei prática, ao passo que todos os outros se podem chamar em verdade *princípios* da vontade, mas não leis” (FMC, BA 50), isso porque o “mandamento incondicional não deixa à vontade a liberdade de escolha relativamente ao contrário do que ordena, só ele tendo portanto em si aquela necessidade que exigimos na lei” (FMC, BA 50).

Ora, “a vontade não está pois simplesmente submetida à lei, mas sim submetida de tal maneira que tem de ser considerada também como *legisladora ela mesma*, e exatamente por isso e só então submetida à lei (de que ela se pode olhar como autora)” (FMC, BA 71).

Melhor dizendo, a vontade humana é legisladora da lei moral, quando produz uma legislação universal através da escolha de suas máximas (princípios

subjetivos do desejar), e súdita da lei, quando livremente se submete ao seu próprio querer racional.

Para Kant, esse princípio,

segundo o qual toda a vontade humana seria uma vontade legisladora universal por meio de todas as suas máximas, se fosse seguramente estabelecido conviria perfeitamente ao imperativo categórico no sentido de que, exatamente por causa da idéia da legislação universal, ele não se funda em nenhum interesse e, portanto, de entre todos os imperativos possíveis, é o único que pode ser incondicional (FMC, BA 72).

Kant explicita melhor essa afirmação argumentando mais adiante que:

se há um imperativo categórico (isto é, uma lei para a vontade de todo o ser racional), ele só pode ordenar que tudo se faça em obediência à máxima de uma vontade que simultaneamente se possa ter a si mesma por objeto como legisladora universal; pois só então é que o princípio prático e o imperativo a que obedece podem ser incondicionais, porque não têm interesse algum sobre que se fundem (FMC, BA 72).

Ao expor seu entendimento acerca da autonomia da razão, Wolff (1986) argumenta que, se existe um imperativo categórico válido, então nós devemos nos submeter a ele, posto que nós mesmos o legislamos. A única outra razão de nossa submissão seria um pouco de interesse (empírico) que nós tivemos, só que nesse caso nossa obediência seria condicional e o imperativo hipotético. Se eu tenho uma obrigação incondicional só pode ser com as leis que eu me legislei. Qualquer outra lei é meramente hipotética para mim. Se existe um imperativo categórico válido então a razão pura deve ser autônoma⁵.

Já Paton (1989), ao analisar a fórmula do imperativo categórico como autonomia, afirma que ela possui a vantagem de tornar explícito aquilo que a doutrina do imperativo categórico nos licita, a saber, não meramente seguir uma

⁵ “The argument for autonomy, so far as I understand it, goes something like this: If there is a valid categorical imperative, then we must submit to it because we have ourselves legislated it; for the only other reason for submission would be some interest we had, and in that case our obedience would be conditional and the imperative hypothetical. So a categorical imperative can only move me insofar as I will it myself. So a categorical imperative can only move me insofar as I will it myself. Needless to say, it remains open whether there can be a valid categorical imperative, but if there can be - if pure reason is to be practical at all -then it (pure reason) must be autonomous” (Wolff, 1986, 180).

lei universal, mas seguir uma lei que nós, enquanto seres racionais, a construímos, e especificamos para nós e nossas máximas. Para Kant, essa é a mais importante formulação do supremo princípio da moralidade, posto que conduz diretamente à idéia de liberdade. Nós só estamos sujeitos à lei moral porque ela é a expressão necessária de nossa própria natureza como agentes racionais⁶.

A fórmula da autonomia — que segundo Paton apresenta um argumento obscuramente declarado — é derivada da combinação da fórmula da lei universal com a fórmula do fim em si mesmo. Nós não temos visto somente que estamos obrigados a obedecer à lei em virtude de sua universalidade (sua validade objetiva para todos os agentes racionais); também vimos que os agentes racionais como sujeitos são o fundamento desse imperativo categórico. Se assim é, então, a lei a que estamos obrigados a obedecer deve ser o produto de nossa própria vontade (dado que somos seres racionais), quer dizer, descansa na idéia da vontade de todo ser racional enquanto uma vontade que faz uma lei universal (Cf. Paton, 1989, 33).

Em nosso entendimento, ao falar de uma vontade autônoma, isto é, autora da própria lei moral, Kant quer manifestar que a mesma não deve ser determinada por nenhum interesse externo a ela própria, pois o interesse externo é patológico, isto é, está ligado ao desejo passional e às inclinações sensíveis, o que levaria não a um agir autônomo mas sim a uma heteronomia da ação, ou ação não moral. Isso se dá em virtude de que o imperativo moral, por ser categórico, exclui qualquer lei vinda do exterior da própria vontade, seja ela uma lei da natureza ou uma lei da psicologia empírica.

⁶ “It has, however, the advantage of making explicit the doctrine that the categorical imperative bids us, not merely to follow universal law, but to follow a universal law which we ourselves make as rational agents and one which we ourselves particularise through our maxims. This is for Kant the most important formulation of the supreme principle of morality, since it leads straight to the Idea of freedom. We are subject to the moral law only because it is the necessary expression of our own nature as rational agents” (Paton, 1989, 33).

3 - A LEI MORAL COMO REFUTAÇÃO DO SOLIPSISMO PRÁTICO

3.1 - A relação existente entre a lei moral e a felicidade

Como já foi dito anteriormente, em sua busca por um princípio supremo para fundamentar a moralidade, Kant termina por encontrar o princípio da autonomia da vontade. Esse princípio se caracteriza pela obediência à lei que a razão apresenta para si mesma. Em outras palavras, podemos afirmar que, a partir da autonomia da razão prática pura é instaurada uma lei necessária e universal válida também para a vontade de todo ser racional.

Enquanto seres afetados pelas inclinações sensíveis, a lei moral nos é representada na forma de um imperativo, isto é, um mandamento categórico da razão que não admite exceção alguma e fundamentalmente se contrapõe aos desejos egoísticos e às inclinações pessoais de cada indivíduo. Pois essas inclinações têm por base a sensibilidade que no “máximo pode dar regras gerais mas não universais” (CRPr, 63).

No entanto, o homem não pode escapar da influência da sensibilidade naquilo que lhe promete felicidade, pois “ser feliz é necessariamente a aspiração de todo ente racional, porém finito e, portanto, um inevitável fundamento determinante de sua faculdade de apetição” (CRPr,45). O homem em sua inevitável procura de felicidade própria é assim constantemente afetado por inclinações sensíveis que lhe acenam com essa possibilidade.

Se o homem não pode escapar da consciência da lei moral, como veremos no próximo capítulo, e também não pode prescindir de ser feliz, então, inevitavelmente, haverá um choque entre os fundamentos que concorrem nele para a determinação de sua vontade para a ação. De um lado, iremos encontrar a lei moral, que expressa o imperativo categórico e somente é possível pela autolegislação de todo ser racional; e de outro lado, o objetivo de se atingir a felicidade através da satisfação plena de seus desejos.

Em outras palavras, temos em um extremo um princípio prático meramente formal, que é produto da razão prática pura, e no outro extremo um princípio

prático material que é produzido por uma razão empiricamente condicionada, sendo que “todos os princípios práticos materiais são, enquanto tais, no seu conjunto de uma e mesma espécie e incluem-se no princípio geral do amor de si ou da felicidade própria” (CRPr, 40).

No entendimento de Kant, “todas as inclinações em conjunto (que certamente podem também ser compreendidas em um razoável sistema e cuja satisfação chama-se então felicidade própria) constituem o solipsismo <*selbstsucht*> (*solipsismus*)”⁷ (CRPr, 129). O solipsismo moral está assim ligado às inclinações que vão na direção da satisfação da felicidade individual. Essa satisfação própria pode ocorrer de dois modos, como o autor imediatamente vai esclarecer:

o solipsismo consiste ou no solipsismo do **amor de si**, como uma **benevolência** para consigo mesmo sobre todas as coisas (*philautia*), ou no solipsismo da **complacência** em si mesmo (*arrogantia*). Aquele se chama especificamente **amor-próprio** e este, **presunção** (CRPr, 129, grifos de Kant).

Resulta oportuno destacarmos aqui o pensamento de Crampe-Casnabet que em seu estudo sobre Kant declara:

Contradizer as inclinações é atacar de frente o egoísmo, busca natural da felicidade pessoal que Kant vai especificar como amor a si ou amor próprio (indulgência excessiva para consigo mesmo) e presunção (o fato de estar contente consigo = *arrogantia*) (1994, 77).

A pureza dos ditames da razão prática instauram, por conseguinte, uma batalha a ser travada no interior do homem entre sua faculdade de apetição inferior, que coloca **sua vontade e desejos pessoais egoísticos como sendo a medida de todas as coisas**, e a faculdade de apetição superior, que coloca para o homem não fins meramente subjetivos, isto é, ao gosto de cada um, mas sim os

⁷ Adotamos aqui a tradução do termo alemão *selbstsucht* como solipsismo seguindo a tradução da *Crítica da razão prática* elaborada pelo Prof. Valério Rohden. Outras versões em língua portuguesa, como por exemplo a tradução feita por Artur Morão na Edições 70, traduzem *selbstsucht* como egoísmo, embora o próprio Kant tenha colocado o equivalente desse termo em latim (*solipsismus*).

fins objetivos da razão prática pura que devem ser perseguidos por ele.

Aqui caberia uma pergunta: qual é a causa desse choque entre os desejos pessoais e a lei moral?

A resposta para essa questão é dada da seguinte maneira por Kant:

Ora, nós encontramos nossa natureza de entes sensíveis constituída de modo tal que a matéria da faculdade de apetição (objetos da inclinação, quer da esperança ou do medo) impõe-se em primeiro lugar, e o nosso si-mesmo <Selbst> determinável patologicamente, embora por suas máximas seja totalmente inapto à legislação universal, não obstante, como se constituísse todo o nosso si-mesmo <unser ganzes Selbst>, empenha-se por tornar antes válidas suas exigências como se fossem as primeiras e originais (CRPr, 131).

Quer esse parágrafo dizer que nosso ser, do ponto de vista da sensibilidade, se esforça para que seus desejos e paixões sejam atendidos de uma maneira prioritária, melhor dizendo, nosso eu patológico (carregado de paixões) empenha-se com todas as suas forças para que seja saciada a sede de seus desejos. No entanto, o eu patológico não constitui todo o eu humano, pois se assim o fosse o homem não precisaria de razão, bastar-lhe-ia o instinto dos animais para que ele alcançasse seus objetivos. Além do eu patológico existe o eu racional, traço distintivo do homem em relação aos animais, pois

se num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua *conservação*, o seu *bem-estar*, numa palavra a sua *felicidade*, muito mal teria ela tomado as suas disposições ao escolher a razão da criatura para executora destas suas intenções. Pois todas as ações que esse ser tem de realizar nesse propósito, bem como toda a regra do seu comportamento, lhe seriam indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, e aquela finalidade obteria por meio dele muito maior segurança do que pela razão (FMC, BA 4).

Melhor dizendo, a subjetividade de todos os desejos do homem deve estar adequada à uma ordem objetiva imposta pela razão, a saber, a lei moral. Pois segundo Kant,

a lei moral, a qual, unicamente é verdadeiramente (a saber, sob todos os aspectos) objetiva, exclui totalmente a influência do amor de si sobre o princípio prático supremo e rompe infinitamente com a presunção, que

prescreve como leis as condições subjetivas do amor de si (CRPr, 131).

Como já foi afirmado anteriormente, sob o ponto de vista sensível o homem naturalmente tende à felicidade, e em virtude disso sua razão prática pura não pode lhe obrigar a ser feliz. Pois nesse caso ela seria uma razão totalmente subordinada aos reclames da sensibilidade. A razão somente lhe obriga que obedeça a prescrição da moralidade, isto é, que obedeça a lei moral e cumpra dessa maneira com seus deveres éticos.

Se o homem busca naturalmente sua felicidade, isto é, a satisfação de seus anseios, essa felicidade deve poder existir em conjunto com a felicidade dos demais homens. Novamente entra em cena o papel da razão, é claro que não uma razão condicionada à satisfação das inclinações sensíveis, mas sim a razão prática pura. Kant parece estar apontando na direção de uma universalização da felicidade, que está baseada na consciência de agir segundo os princípios puros da razão prática.

Algumas de suas reflexões sobre filosofia prática, podem nos dar uma melhor compreensão daquilo que ele pensava sobre a relação entre uma felicidade pessoal, baseada no egoísmo individual, e a verdadeira felicidade, que é somente encontrada na consciência do homem submisso à lei moral. Nesse sentido, Kant começa afirmando que:

A primeira e principal observação do homem sobre si mesmo é a de ver-se determinado por natureza a ser o forjador de sua própria felicidade e inclusive até das inclinações e destrezas que tornam possível a mesma. Daqui se segue que não tenha de ordenar suas ações conforme a instintos, mas sim de acordo com os conceitos de felicidade que se fabrica, apresentando como sua máxima preocupação não possuir uma concepção errônea ou desviar-se dela em vista de uma sensibilidade embrutecida, sobretudo ante a tendência de atuar habitualmente contra essa idéia. Ter-se-á, portanto, como um ser que atua livremente, considerando esta independência e auto-domínio as coisas mais excelsas, por lhe permitirem fazer coincidir os desejos com o seu conceito de felicidade e não com os instintos, forma de conduta que convém à liberdade de um ser racional. Em primeiro lugar, terá de ajustar sua ação ao fim universal da humanidade em sua própria pessoa de acordo com conceitos e não conforme a instintos, com o fim de harmonizar estes entre si, já que coincidem com o universal, isto é, com a Natureza (Refl. 7199).

Agir com base em conceitos e não em instintos é a primeira condição para se atingir a felicidade. A palavra “instintos” significa nesse contexto um agir cego baseado apenas na voz das inclinações sensíveis. Se o homem fecha-se em si mesmo e escuta somente os apelos de sua sensibilidade, isto é, de suas paixões, torna-se egoísta e persegue sua felicidade não se importando com o estado ou com a felicidade dos demais homens. Parece que Kant está clamando com toda força contra todos aqueles que só têm olhos para seu próprio bem-estar: **não é digno ser feliz às custas da infelicidade alheia.**

Em virtude disso, a conclusão de Kant:

Não é, pois, o egoísmo, que se encaminha do particular para o geral, quem deve trabalhar como a motivação de um ser racional, mas sim essa vertente racional que parte do universal e extrai daí a regra para o concreto. De igual modo, advertirá que a sua felicidade depende da liberdade de outro ser racional e que atender unicamente a si mesmo não se compadece com o amor próprio, restringindo o conceito de felicidade própria à condição de propiciar a felicidade universal ou, pelo menos, a de não se opor a que outros fomentem a sua. A autêntica moralidade se cifra nas leis da criação da verdadeira felicidade a partir da liberdade (Refl. 7199).

Como já foi colocado em destaque anteriormente, a minha felicidade individual deve poder coexistir juntamente com a felicidade alheia. Trata-se aqui não da satisfação de uma felicidade empírica, mas sim da posse de uma dignidade de ser feliz baseada na livre escolha de todo homem. Kant, para aclarar um pouco mais seu raciocínio, declara que:

A matéria da felicidade é sensível, mas sua forma é intelectual: não é possível conceber essa forma a não ser como liberdade submetida a leis *a priori* que a façam coincidir consigo mesma, sem dúvida não para realizar efetivamente a felicidade, mas sim a possibilidade e idéia da mesma. Pois a felicidade consiste no bem-estar, se esse não depende de circunstâncias empíricas, externas e casuais, mas sim que descansa em nossa própria escolha. Essa escolha tem que determinar sem depender por sua vez de determinações naturais, tratando-se aqui de uma liberdade bem ordenada (Refl. 7202).

Por conseguinte, Kant entende a verdadeira felicidade como um bem-estar que é produzido a partir do uso livre de nossa faculdade de apetição superior, e não um bem-estar, ou deleite, meramente sensível que se segue após a

satisfação dos desejos. Se o homem obedece apenas suas paixões torna-se um escravo da sensibilidade e jamais encontra repouso, pois como afirma o provérbio latino: *Post coitum omne animal tristis est*⁸.

Ao contrário, se o homem submete todo o seu querer aos mandamentos puros da razão então ele pode esperar um autocontentamento, isto é, uma espécie de auto-satisfação, que nada mais é do que um efeito da determinação de sua vontade pela lei moral. Em outras palavras, a paz de espírito e a felicidade somente são encontradas nos homens que possuem a consciência de perseguirem a virtude, como atestam as palavras do Gênio de *Königsberg*:

Só é suscetível de ser feliz quem resiste em utilizar seu livre arbítrio conforme aos dados relativos a felicidade que lhe proporciona a Natureza. Essa propriedade do livre arbítrio é a *conditio sine qua non* da felicidade. **A felicidade não consiste propriamente na maior soma de prazeres, mas sim no gozo proveniente da consciência de alguém se achar satisfeito com seu auto-domínio; pelo menos essa é a condição formal da felicidade**, ainda que também sejam necessárias (como na experiência) outras condições materiais (Refl. 7202, grifo meu).

A felicidade não deve partir da sensibilidade, a qual é rainha dos prazeres sensíveis e ilusórios no homem. Ela deve partir do próprio sujeito e basear-se em um princípio *a priori*, pois

achar grato o próprio estado apóia-se na felicidade, mas tomar essas alegrias por felicidade não corresponde com o valor dessa, senão que a felicidade procederá de um princípio *a priori* sancionado pela razão. Sentir-se infeliz não é uma consequência inexorável dos infortúnios que acontecem na vida (Refl. 7202).

A verdadeira felicidade, por conseguinte, provém unicamente da consciência humana, segundo ele:

O homem encontra na sua consciência a causa de estar satisfeito consigo mesmo. Possui a predisposição para todo tipo de felicidade e de fazer-se feliz ainda carecendo das comodidades da vida. Este é o aspecto intelectual da felicidade (Refl. 7202).

Mas de que espécie é essa consciência que Kant está falando? Trata-se

⁸ Tradução: "Passado o coito, todo animal é triste".

aqui, evidentemente, da consciência moral. Pois é através da consciência da moralidade, presente em todos os seres racionais finitos, que nasce aquilo que conhecemos como sendo nossos deveres morais.

Como já foi expresso anteriormente, para Kant

a felicidade não é algo sentido senão pensado. Tampouco é um pensamento que se pode obter a partir da experiência, pois é precisamente esse pensamento que possibilita essa experiência. Certamente, não se trata de algo assim como chegar a conhecer todos os elementos constitutivos da felicidade, mas sim de conhecer *a priori* a única condição que nos habilita para a felicidade (Refl. 7202).

Qual seria, então, essa condição que nos habilita à felicidade?

Simplesmente **obedecer à lei moral que é produzida por nossa própria razão**, isto é, a partir do princípio da autonomia da vontade.

A felicidade do homem, do ponto de vista individual, nunca deve estar em contradição com os mandamentos da razão prática pura, posto que o homem pode até alcançar uma felicidade agindo imoralmente, no entanto esse homem não será digno dessa felicidade por ele alcançada. Por conseguinte, uma pessoa que defenda a posição do egoísmo ético⁹, segundo a qual todas as pessoas devem fazer tudo aquilo que lhes prometa a felicidade e se colocarem a si mesmas como o centro de toda a ação, está colocada em uma posição antagônica à sua própria razão. Toda pessoa que pregue, sob ponto de vista da moralidade, uma posição solipsista ou egoísta deixa de ter uma conduta autônoma e passa a agir heteronomamente, posto que não se deixa determinar pela representação da legislação universal.

A moralidade, portanto, deve prevalecer sobre todos os desejos e anseios humanos para que se possa produzir efetivamente um estado de felicidade para o próprio homem. Um homem que respeita a lei moral “é digno de ser feliz, isto é, de chegar a possuir todos os meios que possam propiciar sua própria felicidade e a dos demais” (Refl. 7202).

Alerta-nos, entretanto, Kant que:

⁹ Para o presente trabalho adotamos a concepção de egoísmo ético que é apresentada no livro de Maria de Lourdes Borges, Darlei Dall’Agnol e Delamar Volpato Dutra (2002).

Para que a moralidade convenha por cima de tudo e em termos absolutos, é necessário que resulte conveniente, não desde o ponto de vista do proveito individual e particular, mas sim desde uma perspectiva universal *a priori*, isto é, aos olhos da razão pura, já que a moralidade é universalmente necessária para a felicidade, assim como também digna dela. Contudo, a complacência causada pela moralidade não apóia-se nessa última, dado que não promete o aspecto empírico da felicidade; por conseguinte, não contém dentro de si móvel algum, pois para isso se requer sempre condições empíricas, a saber, a satisfação das necessidades. A moralidade é a idéia da liberdade tomada como princípio da felicidade (princípio regulativo *a priori* da felicidade). Daí que as leis da liberdade tenham de ser independentes do propósito relativo à própria felicidade, ao mesmo tempo que contenham a condição formal *a priori* da mesma (Refl. 7202).

Do ponto de vista kantiano, a felicidade não pode se constituir em um princípio de fundamento para a ação moral, como Aristóteles propõe em sua *Ética*¹⁰. A felicidade não deve anteceder no homem sua escolha para a ação, mas ela pode surgir nele a partir da determinação de sua vontade pela lei moral.

Um outro aspecto da felicidade assinalado por Kant diz respeito ao caráter de não contingência que está presente na dignidade de ser feliz. Se inúmeras vezes o homem busca a satisfação de seus desejos pessoais, isto é, sua felicidade empírica e encontra apenas decepção, com a determinação de sua vontade pela lei moral, ele necessariamente produz sua dignidade de ser feliz, isto é, encontra em si o autocontentamento moral por ter obedecido às prescrições da razão prática pura.

O homem é o construtor de sua própria felicidade. Somente em suas mãos está o poder de ser o autor de sua bem-aventurança. Para tanto, faz-se mister que ele empregue todas suas forças na superação dos obstáculos que barram sua determinação para a ação moral. Esses obstáculos nada mais são do que as inclinações oriundas da sensibilidade.

Nesse sentido, torna-se oportuno a observação de Nodari (2005) acerca do conceito de felicidade em Kant. Segundo ele:

a felicidade não é, portanto, a satisfação das necessidades, tendências e impulsos naturais, mas um conceito do mundo moral. Assim, a lei moral

¹⁰ Ver, por exemplo, o papel da *eudaimonia* dentro de sua *Ética a Nicômaco*.

pode ser a causalidade livre que produz a felicidade no mundo sensível (Nodari, 2005, 133).

De acordo com essa observação, percebemos que a felicidade não provém da experiência sensível. Mas é um conceito que surge a partir da determinação da vontade humana pela lei moral, e representa para o próprio homem sua dignidade de ser feliz. Afirma Kant, nesse sentido que:

Os princípios da moralidade respondem aos ditados da Natureza ou da vontade autolegisladora. No primeiro caso nos encontramos com o princípio da felicidade. No segundo com o da dignidade de ser feliz. O primeiro fica encarnado no amor próprio (benevolência para si mesmo). O outro na própria estima (isto é, a satisfação consigo mesmo). Aquele repara no valor das circunstâncias que rodeiam a uma pessoa tal e como se apresentam ante seus olhos. Já este não atende ao estado, senão ao valor da pessoa mesma, a sua existência, conforme o juízo da razão prática em geral. Enquanto o primeiro se atém a divisa de procurar felicidade para si mesmo, o segundo segue a divisa de uma razão que distribui a felicidade universal. Aquele coloca a mais alta condição do bem supremo em algo que depende sobretudo do acaso. Este o situa em algo que sempre se encontra sob nosso poder. A aplicação do primeiro requer muita experiência e sagacidade. A do segundo não precisa senão universalizar o uso da vontade, velando para que esta concorde consigo mesma (Refl. 7242).

A satisfação da felicidade empírica repousa na obscuridade, ao passo que a dignidade de ser feliz encontra-se claramente presente no cumprimento do dever moral. Pode-se notar na argumentação kantiana sobre a felicidade uma aproximação com o pensamento estóico¹¹, como atesta a seguinte reflexão de Kant:

Felicidade é a consciência de uma duradoura satisfação com o seu estado. Pode-se ser feliz graças à virtude mesma quando alguém mantém indiferença ante a vertente física de seu estado e situa todo o valor de sua existência na consciência de seu estado moral, concebida como um continuo progresso em direção ao melhor (Refl. 7311).

Façamos uma comparação da reflexão kantiana com o pensamento de Sêneca¹², que em seu livro intitulado *De Vita Beata* (Da vida feliz) declara: "O

¹¹ A doutrina filosófica denominada Estoicismo foi criada por Zenão de Cício, nascido nessa cidade da ilha de Chipre em fins do séc. IV a.C.

¹² Lúcio Aneu Sêneca (4 AC - 65 DC), filósofo moral, escritor, advogado e político.

sumo bem é a alma que, contente com a virtude, despreza os azares da sorte" (DVB,IV). Ou analisemos ainda uma definição mais completa da felicidade proposta por esse autor:

Pode-se também definir o homem feliz como aquele para o qual não há nenhum bem ou mal senão a alma boa ou má, aquele que pratica o bem, que se contenta com a virtude, que não se eleva nem se abate com as vicissitudes da fortuna, que não conhece maior bem do que o bem que ele mesmo se pode dar, para quem o maior prazer consiste no desprezo dos prazeres (DVB,IV).

Podemos perceber que Kant partilha, ou pelo menos é simpatizante, da doutrina estoíca da *autarquia*, segundo a qual o homem dá um princípio de conduta para si ou governa-se a si mesmo. Seria a *autarquia* estoíca o princípio originário que possibilitou a Kant enxergar a razão como sendo uma vontade autolegisladora, além é claro da leitura *Do Contrato Social* de Rousseau¹³? No presente trabalho não temos condições de responder a essa pergunta, no entanto, algumas passagens de obras kantianas que tematizam a moralidade refletem algumas das concepções dos filósofos do Pórtico.

Um exemplo dessa aproximação com os filósofos da *Stoa* pode ser encontrada em uma passagem da *Doutrina da Virtude*, que corresponde a segunda parte da *Metafísica dos Costumes*, obra escrita em 1797. Nessa passagem, Kant enfatiza a separação radical que existe entre o princípio do dever

¹³ Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778), escreveu *O Contrato Social* no ano de 1757, obra que forneceu a Kant uma nova visão sobre a moral. A maioria dos comentadores de Kant costumam afirmar que foi nessa obra de Rousseau que Kant anteviu o princípio da autonomia da vontade. Pois segundo Rousseau: "O povo, submetido às leis, deve ser o seu autor". Caso contrário, não haverá liberdade. Marilena Chauí afirma que com Rousseau "o princípio da liberdade constitui-se como norma, e não como fato; como imperativo, e não como comprovação. (...) Na consciência da liberdade revela-se a espiritualidade da alma humana; por isso é a exigência ética fundamental, e renunciar a ela é renunciar à própria qualidade de homem e 'aos direitos da humanidade'" (Chauí, In: Rousseau, 1999, 17). Schneewind em seu livro *A invenção da autonomia* faz menção a uma famosa reflexão de Kant sobre Rousseau na qual o filósofo alemão declara: "Eu mesmo sou um pesquisador por inclinação. Sinto muita sede de conhecimento e a inquietação curiosa que me impele para diante, ou também a satisfação a cada aquisição. Houve um tempo em que eu acreditava que só isso poderia produzir o respeito da humanidade, e menosprezei a plebe que nada sabe. Rousseau me colocou no meu devido lugar. Essa superioridade ofuscante se desvanece, eu aprendo a respeitar o homem, e me consideraria mais inútil que o trabalhador comum se não acreditasse que essa observação concederia a todos os demais um valor para restaurar os direitos da humanidade" (Schneewind, 2001, 532).

e o princípio da felicidade. Ele declara:

Depois se ter patenteado com tanta clareza que o princípio do dever é deduzido da razão pura, não podemos evitar imaginar como esse princípio poderia ser reduzido novamente a uma doutrina da felicidade, ainda que de uma tal forma que uma certa felicidade moral não baseada em causas empíricas - um absurdo contraditório - fosse cogitada como o fim. Acontece desta forma. Quando um ser humano ponderado superou incentivos ao vício e está ciente de que cumpriu seu dever geralmente amargo, ele descobre a si mesmo num estado que bem poderia ser chamado de felicidade, um estado de contentamento e paz de alma no qual a virtude é sua própria recompensa (MC, 221).

Pois bem, façamos agora mais uma comparação da última frase do argumento kantiano com a seguinte passagem do *De Vita Beata*:

O bem supremo está no próprio juízo e no estado da mente apurada, que, depois de completar o seu percurso e circunscrever os seus limites, realizou perfeitamente o sumo bem e nada mais deseja; pois nada existe fora do todo nem além do fim. Portanto, estás errado ao interrogares o que busco por meio da virtude. Ora, estás perguntando por algo acima do que é maior. O que eu procuro através da virtude? Ela própria. A virtude nada tem de melhor, é a recompensa de si mesma. Isso acaso não é bastante? (DVB,IX).

Percebemos claramente que Kant, de maneira parecida com os filósofos antigos, está enfatizando a necessidade do homem ser virtuoso, isto é, de superar os obstáculos patológicos e egoístas presentes nele, que impedem o cumprimento da lei moral, e ganhar dessa maneira sua recompensa, a saber: possuir a consciência de que através do cumprimento dos ditames da razão ele assegurou para si sua dignidade.

Atuais comentadores da moralidade kantiana também fazem referência à aproximação de Kant com as concepções éticas do estoicismo. Dentre esses autores podemos citar Rohden (2005), que realiza uma análise da interpretação kantiana da fórmula estoica de “viver em conformidade com a natureza”¹⁴.

¹⁴ A interpretação de Kant acerca dessa asserção estoica é a seguinte: “Viver em conformidade com a natureza não significa viver segundo os impulsos da natureza mas segundo a *idéia* em que se encontra o fundamento da natureza” (Ref1. 6658). Rohden afirma que a contribuição fundamental de Kant para com essa fórmula foi a do uso e do sentido do termo *idéia*, que é por excelência uma representação da razão. E se a interpretação kantiana estiver correta, isto é, “se viver de acordo com a natureza quer dizer viver segundo uma *idéia* que serve de

Segundo o exame de Rohden, quem possui o objetivo de levar a vida segundo a idéia de natureza não está pretendendo viver segundo os ditames da sensibilidade, mas sim de acordo com a representação que se faz do todo da natureza. E “o todo da natureza corresponde a uma representação a priori dela, uma representação prática do sentido do mundo e da vida (...) está ligado à idéia de perfeição e desenvolvimento pleno” (Rohden, 2005, 237).

No entanto, esse desenvolvimento pleno do homem não está ligado ao mero desenvolvimento ou adorno de seu corpo. Esse desenvolvimento pleno está ligado a sua razão, a sua atividade racional. Ao citar a Carta 124 de Sêneca (“Tu és um ente dotado de razão. Que bem então se encontra em ti? A razão perfeita”), Rohden afirma que “em parcial afinidade com Kant, para Sêneca, o homem considera-se feliz quando todo contentamento brota da razão” e termina concluindo que a “felicidade do homem não reside em viver apenas segundo a sua natureza específica, mas no desenvolvimento de um acordo com a natureza no seu todo, isto é, com a idéia de natureza, ou seja, com a razão” (Rohden, 2005, 238).

Essa comparação realizada por Rohden, entre a concepção kantiana e a concepção de Sêneca, corrobora aquilo que afirmamos anteriormente sobre a felicidade. A nosso ver, a verdadeira felicidade não nasce da saciedade dos prazeres. Ela não parte da satisfação dos apelos da sensibilidade. Ao contrário, ela possui sua sede na razão pura¹⁵ de cada agente racional.

3.2 – A dignidade humana

Passamos agora a analisar uma das premissas fundamentais, digamos assim, da ética kantiana, a saber, a asserção segundo a qual todo homem possui uma dignidade e não pode ser rebaixado ao mero nível de uma simples coisa, ou

fundamento à natureza, então Kant representa a prática moral estoica como racional” (Rohden, 2005, 235).

¹⁵ Lembremo-nos da já citada reflexão kantiana: “A felicidade não é algo sentido senão pensado” (Refl. 7202).

colocado em outros termos, todo homem é um fim em si mesmo e homem algum pode ser usado como meio para outro homem.

Todo ser humano possui livre arbítrio para escolher as máximas que fundamentam suas ações. No entanto, essas máximas adotadas pelo ente racional finito não podem atentar contra a própria idéia de humanidade que está presente nele. O homem não pode, segundo Kant, fazer um uso sem regras de seu arbítrio, pois isso poderia acarretar a própria destruição da humanidade. Por conseguinte, deve existir uma orientação segura baseada em leis essenciais do uso de nossa liberdade que nos garanta a conservação de princípios que expressam nossa humanidade.

Quais seriam, portanto, essas leis essenciais? Segundo o referido autor,

as leis essenciais são aquelas sem as quais a liberdade se converteria em um monstro perigoso; desde logo, a liberdade não deve ser usada atentando contra a humanidade em si mesmo nem tampouco com a liberdade de algum outro. Existem, pois, direitos da humanidade e direitos dos homens (Refl. 6795).

Por conseguinte, o homem não deve ser representado para o próprio homem simplesmente como um objeto, isto é, como algo de que se possa dispor a bel-prazer. O homem deve respeitar no outro aquilo que está presente nele mesmo, a saber, sua dignidade humana, isto é, sua condição de existir tendo consciência que não é uma simples coisa e que, além disso, abriga dentro de si um valor interno que lhe é dado justamente por sua própria razão.

Segundo Kant, portanto:

É da maior necessidade para a razão adotar certas regras práticas como princípios que se imponham absolutamente (de modo categórico) sem considerar as condições do proveitoso - por exemplo, não abrigar propósito algum contra sua própria vida ou não sacrificar sua pessoa por outras considerações. Pois, como na determinação do útil tudo é fortuito (a condição universal de toda vontade livre - e inclusive da própria liberdade -, que faz do homem suscetível de um valor moral interno, consiste em não se deixar nunca vencer pelos impulsos animais desejando aquilo que volte o princípio da ação contra si mesmo), a premissa básica será a de servir-se da liberdade para limitar de um modo necessário a liberdade mesma (Refl. 6801).

Se notarmos bem a expressão kantiana "servir-se da liberdade para limitar de um modo necessário a liberdade mesma", poder-se-á ver melhor aquilo que ela está nos sugerindo, a saber, que o homem não pode fazer um uso "arbitrário" de sua liberdade. Um uso puramente arbitrário acarretaria a própria perda desse uso, uma vez que atentaria contra a própria idéia de liberdade que lhe é revelada por intermédio de sua razão.

A nosso ver, encontramos aqui mais um argumento contra uma pretensa postura solipsista de ação no mundo. De fato, o homem pode agir conforme a representação que ele tem ou faz do mundo ou dos outros homens, visando unicamente atingir seu bem estar ou felicidade individual; no entanto, do fato de ele poder agir assim não decorre que ele esteja autorizado pelo supremo princípio da moral a agir dessa maneira. Acima do seu interesse pessoal, isto é, de seus fins subjetivos, podemos encontrar também fins objetivos que são postos pela razão prática pura, como por exemplo o respeito mútuo entre os seres humanos.

O conceito de humanidade concebido pelo homem é algo que deve ser respeitado pelo próprio homem. A humanidade deve ser sagrada aos olhos do elemento humano, razão pela qual:

O homem não deve abrigar o propósito de faltar com a verdade, já que, por estar em sua mão o assinalar seu sentido, não há de anular seu significado. Tampouco deve suicidar-se, porque, por dispor assim de si mesmo, *se considera como uma coisa* e se despoja da dignidade própria do ser humano. O suicida ofende aos demais por tratar como algo seu o que não é coisa sua, cometendo ao mesmo tempo o maior atentado da liberdade contra si mesma. **A humanidade é santa e inviolável** - tanto na própria pessoa como na pessoa dos demais -. **Todos os deveres necessários não consistem senão em honrar a dignidade do ser humano.** Por conseguinte, o direito da humanidade é aquele que limita toda liberdade graças a condições necessárias" (Refl. 6801, grifo meu).

Se o homem deve honrar a dignidade do próprio ser humano então isso implica necessariamente, como já foi dito anteriormente, em uma restrição das nossas ações no âmbito da *práxis* humana. O homem possui responsabilidades frente à própria construção do ser humano, em virtude disso ele não pode usar sua liberdade de ser racional para atentar contra um dever de respeito humanitário que lhe é auto-imposto por sua razão. Ele deve obedecer a lei moral, pois

a lei prática suprema e universal da razão é a seguinte: que a razão seja quem determine as ações livres. Comprovar que nossas ações coincidam com tal determinação nos proporciona uma satisfação única. A um ser racional lhe corresponde colocar a liberdade sob a lei universal da razão. Isto se traduz em fazer coincidir a intenção da ação com o livre-arbítrio em geral (isto é, consigo mesmo), fazendo que a liberdade deixe de significar libertinagem ou *anomia*. Os desejos não podem proporcionar leis universais (Refl. 6802).

É somente através da observância da lei moral, enquanto produto da atividade espontânea da razão, que o homem pode prestar um culto à humanidade presente em sua própria pessoa e na pessoa dos demais homens, razão pela qual Kant afirma que "a moralidade representa a coincidência do livre-arbítrio com os fins da humanidade e do ser humano em geral, isto é, com as condições necessárias dos fins universais da humanidade e do homem" (Refl. 6801).

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, após ter sido estabelecida a distinção entre autonomia e heteronomia, Kant irá fazer uma ligação entre o conceito de autonomia e o conceito de reino dos fins. Segundo ele,

o conceito segundo o qual todo ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade para, deste ponto de vista, se julgar a si mesmo e às suas ações, leva a um outro conceito muito fecundo que lhe anda aderente e que é o de um *Reino dos Fins*.

Por esta palavra *reino* entendo eu a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns. Ora, como as leis determinam os fins segundo a sua validade universal, se se fizer abstração das diferenças pessoais entre os seres racionais e de todo o conteúdo dos seus fins particulares, poder-se-á conceber um todo do conjunto dos fins (tanto dos seres racionais como fins em si, como também dos fins próprios que cada qual pode propor a si mesmo) em ligação sistemática, quer dizer, um reino dos fins que seja possível segundo os princípios acima expostos (FMC, BA 74).

Se a razão autônoma produz uma legislação universal válida para a vontade de todo ser racional, então podemos encontrar, através do reconhecimento da validade dessa legislação, uma ligação entre todas essas vontades. Melhor dizendo, os princípios da razão prática pura valem para todos os seres racionais que reconhecem a autoridade da sua legislação, dado que ela é

um produto deles mesmos. Na universalização dos seus mandamentos é que iremos encontrar a ligação de todos os seres racionais, posto que todos eles reconhecem pela sua própria razão sua subordinação ao imperativo incondicional da moralidade expresso também como uma fórmula do reino dos fins.

Kant nos dá uma visão mais apurada do seu argumento afirmando que:

A moralidade consiste pois na relação de toda a ação com a legislação, através da qual somente se torna possível um reino dos fins. Esta legislação tem de poder encontrar-se em cada ser racional mesmo e brotar da sua vontade, cujo princípio é: nunca praticar uma ação senão em acordo com uma máxima que se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer só de tal maneira que *a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal*. Ora se as máximas não são já pela sua natureza necessariamente concordes com este princípio objetivo dos seres racionais como legisladores universais, a necessidade da ação segundo aquele princípio chama-se então obrigação prática, isto é, *dever*. O dever não pertence ao chefe no reino dos fins, mas sim a cada membro e a todos em igual medida (FMC, BA 75, 76).

Chegamos assim à conclusão de que nenhum ser racional pode se furtar em observar as prescrições da legislação moral universal, pois cumprir com o seu dever diz respeito a todos aqueles que possuem uma razão. Perguntamos agora: qual seria, portanto, essa legislação universal? Qual seria o seu mandamento em relação aos demais seres racionais?

Prontamente nos é apresentada a resposta, a saber, que

seres racionais estão pois todos submetidos a esta lei que manda que cada um deles jamais se trate a si mesmo ou aos outros simplesmente como meios, mas sempre simultaneamente como fins em si. Daqui resulta porém uma ligação sistemática de seres racionais por meio de leis objetivas comuns, isto é um reino que, exatamente porque estas leis têm em vista a relação destes seres uns com os outros como fins e meios, se pode chamar um reino dos fins (que na verdade é apenas um ideal)" (FMC, BA 74, 75).

Podemos perceber aqui mais uma defesa da dignidade do homem em relação às garras do próprio homem. Parece que Kant possui a mesma consciência em relação à capacidade humana de agir contra si própria que teve

Hobbes¹⁶ quando afirmou: "*homo homini lupus*"¹⁷.

É claro que o homem não é apenas um lobo, no sentido de sempre estar pronto para prejudicar seu semelhante. O homem também possui um senso de ajuda ao seu igual. Nesse sentido, Höffe declara que

de acordo com Hobbes, o instinto primário de todo o agir encontra-se no egoísmo; segundo Cumberland, Pufendorf e Locke encontra-se na sociabilidade. Kant considera ambas as asserções corretas, só considera falsa a sua absolutização (Höffe, 2005, 276).

Ao fazermos essa aproximação entre Kant e Hobbes, somente pretendemos destacar que o egoísmo, enquanto um fundamento determinante, se encontra quase sempre presente nas ações inter-humanas. No entanto, queremos aqui expressar que o homem não age apenas egoisticamente, podemos reconhecer nele também traços de ações baseadas no sentido do cumprimento de seus deveres morais. Kant considera que o homem possui uma disposição para o bem e uma propensão para o mal. Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, obra escrita por Kant entre os anos de 1796 e 1797, ele vai falar de um caráter inteligível do homem, que seria bom por natureza, e de um caráter sensível, que seria mau por natureza. Sendo que o resultado final da antropologia pragmática em relação à destinação do homem seria o seguinte:

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 (APV, 325, itálicos de Kant).

Vencer os obstáculos de sua própria natureza significa suprimir ou atenuar os efeitos de sua propensão a fazer de si mesmo o centro de suas ações, não lhe importando o respeito devido a seu semelhante. Por conseguinte, é em virtude

¹⁶ Thomas Hobbes, filósofo empirista inglês, (1588 - 1679), autor do livro *Leviatã*, no qual defendeu o Absolutismo dos reis ingleses. Hobbes pensava que de uma maneira geral cada homem encara seu semelhante como sendo um concorrente. Advindo daí a guerra de todos contra todos.

¹⁷ Tradução: "O homem é o lobo do homem".

dessa propensão humana em não respeitar no outro aquilo que ele mesmo é, a saber, também um homem, que se impõe categoricamente a obrigação humana de respeitar a lei moral que ordena que todos os homens devem sempre ser tratados simultaneamente como fins em si. Jamais deve um ser humano ser visto pelo seu semelhante como um objeto, como algo puramente petrificado e a disposição de seus mais baixos desejos e interesses mesquinhos. O homem deve exigir respeito irrestrito em relação a sua dignidade.

Nesse sentido, torna-se esclarecedora a seguinte passagem da *Fundamentação*:

A necessidade prática de agir segundo este princípio, isto é, o dever, não assenta em sentimentos, impulsos e inclinações, mas sim somente na relação dos seres racionais entre si, relação essa em que a vontade de um ser racional tem de ser considerada sempre e simultaneamente como legisladora, porque de outra forma não podia pensar-se como fim em si mesmo. A razão relaciona pois cada máxima da vontade concebida como legisladora universal com todas as outras vontades e com todas as ações para conosco mesmos, e isto não em virtude de qualquer outro móbil prático ou de qualquer vantagem futura, mas em virtude da idéia da *dignidade* de um ser racional que não obedece a outra lei senão aquela que ele mesmo simultaneamente se dá (FMC, BA 76).

O homem, por conseguinte, possui uma dignidade. Porém essa dignidade só existe até o momento em que ele não se deixa subtrair ao cumprimento de seus deveres em relação à própria humanidade. Sua dignidade advém de sua autonomia. Se o homem passa a agir de um modo heterônomo ele atenta contra si próprio e perde, portanto, sua dignidade de existir como um ser racional.

Segundo o filósofo alemão, a dignidade da pessoa humana não pode ser comparada a nada existente no mundo. Em outras palavras, não existe coisa alguma encontrada no mundo da cultura ou no mundo da natureza que possa ser posta no lugar da dignidade humana, posto que

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

Essa distinção estabelecida por Kant, entre o conceito de preço e o conceito de dignidade¹⁸, pode ser melhor compreendida se analisarmos o extrato seguinte da *Fundamentação*, no qual somos informados de que

o que se relaciona com as inclinações e necessidades gerais do homem tem um *preço venal*; aquilo que, mesmo sem pressupor uma necessidade, é conforme a um certo gosto, isto é a uma satisfação no jogo livre e sem finalidade das nossas faculdades anímicas, tem um *preço de afeição ou de sentimento (Affektionspreis)*; aquilo porém que constitui a condição só graças á 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* (FMC, BA 77).

Por conseguinte, o homem em respeitando a lei moral que é autoproduzida por sua razão torna-se detentor de um valor íntimo e absoluto. Melhor dizendo, ao atender ao chamado de sua razão, para instaurar por sua própria vontade uma legislação universal válida para a vontade de todo ser racional, o homem encontra-se como possuidor de um valor que é incomparável, a saber, sua própria dignidade. Razão pela qual o filósofo da cidade de *Königsberg* declara:

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

Agir de uma maneira solipsista significa ir contra a própria idéia de humanidade. Significa não reconhecer os deveres que o homem possui em relação a si mesmo e em relação aos demais homens. Deixar-se determinar por uma conduta puramente egoísta significa pautar suas ações tendo por base uma paixão ou afeto que faz com que a pessoa deixe de reconhecer a si mesma como não sendo apenas animal e passe a atacar aquilo que representa o fundamento essencial dela mesma, a saber, sua racionalidade pura.

O homem não pode dispor a seu bel-prazer do próprio homem, tanto em sua pessoa como na pessoa dos demais seres humanos. É o que iremos concluir

¹⁸ Novamente nos deparamos com uma aproximação de Kant com o pensamento estoíco. Segundo Rohden (2005), essa "noção essencial na ética de Kant, a diferença entre preço e dignidade, provém literalmente de Sêneca (*Cartas a Lucílio*, Carta 71)" (Rohden, 2005, 236).

após uma leitura atenta da seguinte passagem das *Lições de Ética*:

Tudo se acha submetido ao homem salvo ele mesmo, a quem não lhe é lícito eliminar. Seria impossível que um ser necessário destruísse a si mesmo; um ser não necessário vê sua vida como a condição de qualquer outra coisa. Este ser entende que a vida lhe foi confiada como algo sagrado, e se estremece ante qualquer afronta que a possa submeter, como se se tratasse de um sacrilégio. Aquilo de que o homem pode dispor não de ser coisas. A este respeito os animais são considerados como coisas, mas o homem não é uma coisa; no entanto, quando o homem dispõe da sua vida ele ganha o valor de um simples animal (LE, 191).

Como podemos ver, a prática do suicídio, um tema recorrente em seus livros que tratam da moralidade¹⁹, é totalmente condenada por Kant. Pois

quem assim age não respeita a humanidade e se converte em uma mera coisa, em um objeto do qual qualquer um pode tratar a seu capricho como se fosse um animal ou uma coisa, algo que deixou de ser humano e pode ser adestrado como um cavalo ou um cão; ao converter a si mesmo em uma coisa não pode exigir que os outros devam respeitar nele sua condição de ser humano, esse *status* que ele mesmo desdenhou. A humanidade é digna de apreço e assim deve ser estimada em qualquer pessoa, ainda quando se trate do mais malvado dos homens (LE, 192).

Resulta impressionante a afirmação, feita pelo filósofo alemão, segundo a qual mesmo que se tratasse do homem mais malvado do mundo ainda assim os demais homens não deveriam esquecer que esse ser monstruoso ainda possui humanidade e deve ser tratado com respeito. Nesse sentido, talvez Kant tenha sido um precursor daquilo que hoje juridicamente chamamos de Direitos Humanos.

Tecendo ainda considerações a respeito do suicídio, agora baseado em um princípio da sagacidade, Kant afirma que

de acordo com o princípio da sagacidade o suicídio se apresentará com freqüência como o melhor meio para alguém abandonar o caminho; mas conforme a regra da moralidade, o suicídio não é lícito sob nenhum aspecto, já que representa a destruição da humanidade e coloca esta por debaixo da animalidade. Ademais, existem algumas coisas mais

¹⁹ O tema do suicídio é discutido e condenado por Kant, além das suas *Lições*, na *Fundamentação*, na *Metafísica dos Costumes* e na *Religião nos Limites da Simples Razão*.

preciosas do que a vida. A observância da moralidade é algo sublime. É preferível sacrificar a vida do que desvirtuar a moralidade. Viver não é algo necessário, mas é necessário sim viver dignamente; quem não pode viver dignamente não é digno da vida. Pode-se viver observando os deveres para consigo mesmo sem necessidade de violentar-se. Mas aquele que está disposto a tirar a própria vida não merece viver. A felicidade constitui o motivo pragmático do viver. Posso então tirar a minha vida por não poder viver felizmente? Claro que não! Não é necessário ser feliz durante toda a vida, mas é necessário sim viver com dignidade (LE, 192).

Como podemos perceber, mais uma vez é destacado por Kant o papel superior da moralidade em contraste com o princípio da felicidade individual. A necessidade imposta por nossa razão em seguirmos sua legislação universal deve ser a única e verdadeira necessidade, razão pela qual Kant a coloca como sendo uma das coisas mais preciosas que a vida: "Viver não é algo necessário" assim como "não é necessário ser feliz durante toda a vida", como acabamos de ler. A nosso ver esse é o sentido do conceito de necessidade quando nos é apresentada a enunciação do dever para Kant, ele assim declara: "Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei" (FMC, BA 14). Significando essa afirmação que uma ação só pode ser qualificada como necessária se foi efetuada tendo por base uma máxima aprovada pelo imperativo categórico da razão. Não entraremos diretamente aqui na discussão sobre o respeito, o referido tema será desenvolvido com maior detalhes na seqüência, ainda nesse mesmo capítulo.

Para Kant, nessa relação entre vida e virtude

não se trata tanto de que o homem tenha uma vida larga (pois o homem não perde a sua vida por casualidade, senão por um ditado da natureza) mas sim de que enquanto viva o faça dignamente, isto é sem vulnerar a dignidade de toda a humanidade. Se não pudesse viver assim, colocaria um fim em sua vida moral. Esta cessa no preciso momento em que deixa de compadecer-se com a dignidade de toda a humanidade (LE, 196).

Se seguimos o pensamento kantiano à risca, como podemos qualificar as pessoas que só visam na ação (i)moral a conquista de seus desejos puramente egoístas? Simplesmente como alguém que está morto, do ponto de vista da moralidade. A vida moral só é garantida àqueles que estabelecem, a partir de suas vontades puras, uma ligação com os demais membros da comunidade moral.

Nesse sentido fazer uma acusação ao conceito de razão estabelecido por Kant, afirmando que o citado conceito leva "a uma metafísica dos costumes monológica"²⁰, parece demonstrar, no mínimo, um desconhecimento acerca daquilo que Kant entende por moralidade.

Aos nossos olhos, uma razão monológica é associada por Kant a uma razão empiricamente condicionada, que como já vimos, não se abre ou não se deixa determinar pelos princípios práticos puros. Uma razão monológica age também tendo por fundamento princípios práticos, porém esses princípios práticos, ao contrário dos princípios postos pela razão de um modo necessário e universal, são princípios materiais.

O conceito de razão prática pura é altamente intersubjetivo e dialógico, como iremos ver. Em um artigo escrito por Bueno²¹, com o intuito de responder às críticas segundo as quais o conceito de razão kantiana não dá conta da troca comunicativa entre os homens, é apresentado, tendo por base o texto kantiano escrito em 1786 intitulado *O que significa orientar-se no pensamento*, alguns argumentos que concluem "que, se queremos garantir não só a validade, mas principalmente, a possibilidade de nossos juízos, a troca comunicativa entre os homens se faz necessária" (Bueno, 2005, 250).

Para Bueno, na análise da prática do diálogo racional argumentativo entre os homens, pretendido por Kant como uma coisa necessária para se evitar "o devaneio, a superstição e até mesmo o ateísmo" (OP, A 322), constata-se que

o que está implícito em todo procedimento reflexivo, inclusive aquele para o qual a necessidade de submeter nossos juízos à apreciação dos outros é o reconhecimento de que os elementos formais subjetivos são os mesmos em todos seres racionais finitos. Nesse sentido, do mesmo modo que refletimos e que submetemos nossos juízos a critérios como o de coerência, o de não contradição, o de distinção (entre *a priori* e *a posteriori*, entre sensibilidade e entendimento e outros possíveis), podemos e devemos submeter nossos juízos à apreciação dos outros, se quisermos ampliar nossa atividade reflexiva e racional (Bueno, 2005, 261).

²⁰ Como assim declara Habermas em seu livro intitulado *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 87.

²¹ Trata-se do artigo de Vera Cristina Andrade Bueno intitulado *Kant e a orientação no pensamento*.

E chega-se a uma conclusão final, na qual é apontada que

a prática comunicativa, ela mesma, pode nos dar os elementos necessários para lidarmos com diferentes formas de pensamento e de orientação. Podemos abstrair dela regras para o uso alargado de nossa razão. Trata-se de uma prática que, se abstraída das condições empíricas, os elementos formais nela presentes poderiam nos fornecer um conceito de razão que de solitária e "monológica" não tem nada (Bueno, 2005, 262).

Se os princípios da razão prática podem ser encontrados em todos os homens, então os afetos e as paixões que também movem o ser humano para a ação deverão ser vencidos pelo próprio homem na busca do respeito à humanidade. O homem é afetado porém não determinado, de uma maneira necessária, pelas paixões que habitam nele próprio. Faz-se mister que ele encontre em si uma força capaz de subjugar esses movimentos irracionais da alma, posto que ele possui deveres e

tais deveres, assim como a dignidade do gênero humano, exigem que o homem se despoje de toda paixão e afeto; esta é a regra, mas outra coisa é que os homens possam chegar realmente tão longe. O homem deve ser honrado, metódico e constante em seu trabalho, sem cair no extremo da paixão, já que um homem apaixonado se deixa cegar pela inclinação e é incapaz de manter a dignidade própria do ser humano. Essa é a razão pela qual devemos evitar o apaixonamento, tal e como pretendiam os estóicos (LE, 187).

Apesar de tantas sabotagens perpetradas pelo homem contra a própria humanidade, e também do egoísmo reinante na esfera do reconhecimento de nossos deveres frente aos direitos dos demais seres humanos, Kant ainda acredita na disposição humana em fazer o bem e em respeitar a lei moral presente nele. É o que podemos concluir após a leitura de uma nota de rodapé encontrada na *Metafísica dos costumes*:

Se um ser humano olha para si mesmo objetivamente (do ponto de vista do aspecto de *humanidade* em sua própria pessoa), como sua pura razão prática o determina fazer, descobre que como um ser moral é também suficientemente sagrado para violar a lei interna *relutantemente*, pois não há um ser humano tão infame a ponto de não sentir uma oposição a violá-la e uma repulsa por si mesmo em virtude do que tem que se constringer a transgredir a lei (MC, 224 nota).

3.3 – O Respeito como motivo de obediência à lei moral

Se todos os seres racionais finitos estão obrigados pelo dever de se despojar de toda paixão e afeto, como exige a dignidade do ser humano, caberia aqui, por conseguinte, uma pergunta: como é possível fazer com que seres afetados pelas inclinações sensíveis e pelas paixões, embora não determinados por essas, possam ter um **interesse** no cumprimento dos deveres oriundos da razão prática pura?

Para que a vontade humana se submeta aos ditames da lei moral ela necessita também de um móvel, pois a vontade sempre age impulsionada por algo. A vontade humana pode ser impulsionada a agir por móveis oriundos da sensibilidade, como quando o homem busca conquistar sua felicidade individual, ou então por móveis puros da razão prática, como quando o sujeito racional faz do sentimento de respeito à lei moral um motivo para o seu agir.

Por conseguinte, a resposta para essa questão admite apenas uma única possibilidade, a saber, que o sentimento de respeito à lei moral é a única coisa que pode fazer com que o homem tenha um interesse em observar a própria lei moral. Esse sentimento de respeito não é um sentimento de caráter empírico, ele é, ao contrário, um sentimento que é produzido inteiramente *a priori*. Segundo Kant,

embora o respeito seja um sentimento, não é um sentimento recebido por *influência*; é, pelo contrário, um sentimento que *se produz por si mesmo* através dum conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro gênero que se podem reportar á inclinação ou ao medo. Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da subordinação da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama respeito, de modo que se deve ver o *efeito* da lei sobre o sujeito e não a sua *causa* (FMC, BA 16, nota).

Como podemos ver, o sentimento de respeito para Kant significa a consciência de se estar submetido a uma legislação universal e se deixar,

portanto, determinar de uma maneira imediata por essa legislação.

Ao seguirmos o raciocínio kantiano, somos informados de que

o respeito é propriamente a representação de um valor que causa dano ao meu amor-próprio. É portanto alguma coisa que não pode ser considerada como objeto nem da inclinação nem do temor, embora tenha algo de análogo com ambos simultaneamente. O *objeto* do respeito é portanto simplesmente a *lei*, quero dizer aquela lei que nos impomos a nós mesmos, e no entanto como necessária em si. Como lei que é, estamos-lhe subordinados, sem termos que consultar o amor-próprio; mas como lei que nós nos impomos a nós mesmos, é ela uma consequência da nossa vontade e tem, de um lado, analogia com o temor, e, do outro, com a inclinação (FMC, BA 16, nota).

Essa relação de conflito entre o respeito, entendido como o motivo²² da subordinação de minha vontade pela razão pura com vistas à ação moral, e amor-próprio será desenvolvida por Kant na *Crítica da razão prática*. No terceiro capítulo da Analítica, intitulado *Dos motivos da razão prática pura*, o filósofo alemão afirma que

se a determinação da vontade acontecer conforme à lei moral, mas somente através de um sentimento, seja ele de que espécie for e que tenha de ser pressuposto para que a lei moral se torne um fundamento determinante suficiente da vontade, por conseguinte não **por causa da lei**, nesse caso a ação em verdade conterà **legalidade** mas não **moralidade**. Ora, se por **motivo** (*elater animi*) entender-se o fundamento subjetivo da vontade de um ente, cuja razão não é, já por sua natureza, necessariamente conforme à lei objetiva, então disso se seguirá, primeiramente, que não se pode atribuir à vontade divina motivo algum, mas que o motivo da vontade humana (e da vontade de todo ente racional criado) jamais pode ser algo diverso da lei moral, por conseguinte que o fundamento determinante objetivo tem de ser sempre e unicamente o fundamento determinante ao mesmo tempo subjetivamente suficiente da ação, desde que esta não deva satisfazer apenas a **letra** da lei sem conter o seu **espírito** (CRPr, 126, grifo de Kant).

Como podemos inferir, a lei moral deve ser o motivo de obediência dela

²² Existe uma controvérsia sobre a tradução do termo alemão *Triebfeder* como motivo. Segundo Valério Rohden, "a fonte da controvérsia sobre a tradução desse termo reside em que Kant, inicialmente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, distinguiu entre *Triebfeder* (literalmente "mola propulsora"), como um "fundamento subjetivo de apetência" e *Bewegungsgrund* (literalmente "razão movente"), como um "fundamento objetivo do querer", merecendo então este apenas o nome de "motivo" (Cf. *Grundlegung* BA 63, e também BECK, (1960, 91) (CRPr, 127, nota).

mesma. Qualquer outro motivo que não ela mesma não pode ser aceito por Kant, pois isso constituiria um caso de heteronomia. Por exemplo, alguém pode fazer uma ação moral tendo por móbil agradar alguém. Nesse caso, a ação contém a letra da lei porém não seu espírito, já que não foi feita tendo por base o dever, mas sim uma atitude egoísta com o objetivo de, por meio dessa ação, passar-se por uma pessoa virtuosa aos olhos das outras pessoas.

Nessa determinação da vontade pela lei moral ou, colocado em outros termos, na vontade que determina a si mesma a partir de seus próprios princípios, é apresentada ao filósofo uma tarefa, a saber, não aquela de

determinar cuidadosamente de que modo a lei moral torna-se motivo e, na medida em que o é, que coisa acontece à faculdade de apetição humana enquanto efeito daquele fundamento determinante sobre a mesma lei. Pois o modo como uma lei pode ser por si e imediatamente fundamento determinante da vontade (o que com efeito é o essencial de toda moralidade) é um problema insolúvel para a razão humana e idêntico à questão: como é possível uma vontade livre. Portanto não temos que indicar *a priori* o fundamento a partir do qual a lei moral produz em si um motivo mas, na medida em que ela o é, o que ela efetiva (ou, para dizer melhor, tem de efetivar) no ânimo (CRPr, 128).

Então, na medida em que a vontade, considerada é claro como vontade livre, vê a lei moral como um motivo para a sua própria determinação, o

efeito da lei moral como motivo é apenas negativo e esse motivo, enquanto tal pode ser conhecido *a priori*. Pois toda inclinação e cada impulso sensível é fundado sobre um sentimento, e o efeito negativo sobre o sentimento (pela ruptura com as inclinações) é ele mesmo um sentimento. Conseqüentemente podemos ter *a priori* a perspicácia de que a lei moral enquanto fundamento determinante da vontade, pelo fato de que ela causa dano a todas as nossas inclinações, tem de provocar um sentimento que pode denominar-se dor, e aqui temos, pois, o primeiro caso, talvez também o único, em que podíamos determinar a partir de conceitos *a priori* a relação de um conhecimento (neste caso, de uma razão prática pura) com o sentimento de prazer e desprazer (CRPr, 128).

A lei moral produz um efeito negativo sobre o ânimo em virtude de que ela rompe com todas as pretensões da sensibilidade em determinar a vontade para a ação. Podemos afirmar que, quando o assunto é moralidade a mínima mescla dos princípios puros com elementos empíricos é prejudicial, porque em verdade esses

dois planos estão contrapostos.

Kant escreve na *Introdução à Doutrina da Virtude* um parágrafo que apresenta e explicita melhor aquilo que ele entende por sentimento moral. Segundo ele, o sentimento moral

é a suscetibilidade de sentir prazer ou desprazer meramente a partir de estar ciente de que nossas ações são compatíveis ou contrárias à lei do dever. Toda determinação de escolha procede da representação de uma possível ação para o ato através do sentimento de prazer ou desprazer, assumindo um interesse na ação ou seu efeito. O estado de sensação aqui (a maneira em que o senso interior é afetado) é ou patológico ou moral. O primeiro é aquele sentimento que precede a representação da lei; o último, aquele que só pode segui-la (MC, 242).

Podemos tirar a conclusão de que, toda vez que um estado agradável é pressuposto no fundamento da ação ou no seu efeito, encontramos-nos em um estado patológico e solipsista de ação, ao passo que se sentimos uma sensação prazerosa, ou de bem-estar, após já termos cumprido com nossos deveres então nosso estado é moral.

Vemos que o sentimento moral é tão importante dentro da esfera da moralidade, que Kant chega inclusive a declarar:

Nenhum ser humano é inteiramente desprovido de sentimento moral, pois se fosse completamente destituído da receptividade a ele, seria moralmente morto; e se (para se expressar em termos médicos) a força vital moral não fosse mais capaz de excitar esse sentimento, então a humanidade se dissolveria (por assim dizer, por força de leis químicas) na mera animalidade e se misturaria irreparavelmente à massa dos outros seres naturais (MC, 242).

Como podemos perceber, há uma identificação total entre a humanidade e a moralidade. Em outras palavras, podemos afirmar que para Kant o homem só mantém sua essência de "ser racional" enquanto for capaz de manter constante zelo pela moralidade. Sua dignidade de existir como homem cessa exatamente no momento em que ele deixa de atender aos deveres morais prescritos pela razão pura.

A lei moral possui validade objetiva para todos os seres racionais ao mesmo tempo em que ela é também, agora sob o ponto de vista de cada sujeito,

um motivo de máximo respeito. Esta é a razão pela qual é expressado por Kant que "o respeito pela lei moral é o único e ao mesmo tempo indubitável motivo moral, do mesmo modo que este sentimento não se dirige a algum objeto senão a partir desse fundamento" (CRPr, 139). E enquanto motivo moral, o sentimento de respeito

(denominado sentimento moral) é produzido unicamente pela razão. Ele não serve para o ajuizamento das ações ou mesmo para a fundação da própria lei moral objetiva, mas simplesmente como motivo para fazer desta a sua máxima (CRPr, 135).

Na *Metafísica dos costumes*, Kant também considera o respeito como sendo um fundamento subjetivo de obediência à lei moral. Nessa obra, o respeito é visto como "algo meramente subjetivo, um sentimento de um tipo especial, e não um julgamento acerca de um objeto que constituiria um dever causar ou promover" (MC, 245).

Podemos questionar agora a razão de Kant chamar esse sentimento moral de sentimento de respeito. E sua resposta também nos é dada na forma de uma questão:

Mas com que nome se poderia cunhar mais convenientemente esse estranho sentimento, que não pode ser comparado com nenhum sentimento patológico? Ele é de natureza tão peculiar que parece estar à disposição unicamente da razão e, na verdade, da razão pura prática. **Respeito** sempre tem a ver somente com pessoas e nunca com coisas. Estas podem despertar em nós **inclinação** e, tratando-se de animais (por exemplo, cavalos, cães etc.), até **amor** ou também **medo**, como o mar, um vulcão, um animal de rapina, mas jamais **respeito** (CRPr, 135, grifo de Kant).

Acabamos de passar agora de um plano do respeito pela lei moral para o plano do respeito pelas pessoas. Como podemos entender essa passagem? Um extrato da *Fundamentação* pode nos dar uma luz sobre esse assunto. Segundo ele,

todo o respeito por uma pessoa é propriamente só respeito pela lei (lei da retidão, etc.), da qual essa pessoa nos dá o exemplo. Porque consideramos também o alargamento dos nossos talentos como um

dever, representamo-nos igualmente numa pessoa de talento por assim dizer o *exemplo duma lei* (a de nos tornarmos semelhantes a ela por meio do exercício), e é isso que constitui o nosso respeito. Todo o chamado interesse moral consiste simplesmente no respeito pela lei (FMC, BA 16 nota).

Por conseguinte, o respeito por uma outra pessoa somente se dá se reconhecemos nela, através de sua conduta, o respeito pela lei moral. Até mesmo o conceito de pessoa para Kant está associado ao conceito de autonomia. Para o filósofo alemão,

uma pessoa é um sujeito cujas ações lhe podem ser imputadas. A personalidade moral não é, portanto, mais do que a liberdade de um ser racional submetido a leis morais (enquanto a personalidade psicológica é meramente a faculdade de estar consciente da própria identidade em distintas condições da própria existência). Disto resulta que uma pessoa não está sujeita a outras leis senão àquelas que atribui a si mesma (ou isoladamente ou, ao menos, juntamente com outros) (MC, 66).

Mas façamos um retorno à penúltima citação e concentremo-nos na afirmação kantiana de que "todo o chamado interesse moral consiste simplesmente no respeito pela lei". Como podemos entender essa afirmação? Talvez um extrato da *Crítica da razão prática* possa nos dar um esclarecimento. Segundo ele,

do conceito de motivo surge o de **interesse**, que jamais pode ser atribuído senão a um ente dotado de razão e significa um **motivo** da vontade, na medida em que este é **representado pela razão**. Visto que numa vontade moralmente boa a própria lei tem que ser o motivo, o **interesse moral** é um interesse não sensorial puro da simples razão prática. Sobre o conceito de interesse funda-se também o de **máxima** (CRPr, 141, grifo de Kant).

A partir da leitura desse extrato podemos inferir que a razão humana possui um interesse moral, a saber, o de respeitar às prescrições da lei moral, dado que é ela mesma quem produz essa lei. Em outras palavras, podemos afirmar que o interesse da razão está voltado para a obediência da lei que ela proporciona à si mesma. É um respeito para com a atividade autônoma da vontade humana.

Nesse sentido, consideramos como sendo oportuno colocarmos aqui as palavras de Georges Pascal sobre a autonomia da razão prática pura e a

obediência a lei da moralidade. Segundo o referido autor, essa autonomia da razão

nos faculta compreender por que a nossa obediência à lei não se funda na busca de um interesse qualquer: obedecemos à lei porque somos nós mesmos que nos damos a lei. O imperativo categórico, em que ela encontra sua expressão, pode pois muito bem ser *incondicionado*, e somente ele pode sê-lo. Todas as tentativas feitas até então para descobrir o princípio da moralidade falharam porque procuravam saber que espécie de interesse poderia ter o homem em agir segundo certas leis. Por outras palavras, elas punham o princípio da *heteronomia* da vontade, por julgarem que esta não pudesse ser determinada senão por algo de extrínseco a ela. Para Kant, ao contrário, a vontade dá-se a si mesma a sua lei: ela é autônoma (Pascal, 2005, 132).

Porém, retornemos aos conceitos supracitados de **interesse**, **motivo** e **máxima** que se referem apenas a entes finitos. A explicação dessa referência exclusiva deve-se ao fato de que esses conceitos

pressupõem no seu conjunto uma limitação da natureza de um ente, uma vez que a condição subjetiva de seu arbítrio não concorda por si mesma com a lei objetiva de uma razão prática; uma carência de ser impelido por algo à atividade, porque um obstáculo interno contrapõe-se a ela. Portanto eles não podem aplicar-se à vontade divina (CRPr, 141).

Esse extrato revela mais uma vez ao homem sua missão e sua dignidade. Quer expressar que o homem só pode contar consigo mesmo para a realização daquilo que lhe é revelado por sua própria razão. A esse propósito vem a calhar uma de suas *Reflexões*, aonde nos declara Kant:

Em nossa terra a ordem dada das coisas é que tudo o que é bom, tanto em nós mesmos quanto em nossas circunstâncias externas, incluindo seu próprio conhecimento, desejo e desfrute, devemos criá-lo à partir de nós mesmos. (...) O papel de um homem talvez seja o mais trabalhoso e incômodo dentre todos os designados neste sistema planetário, mas também é por seu turno o mais excelso. Também aqui temos felicidade, mas não certamente de acordo com nosso conceito de felicidade *in abstracto*, senão *in concreto*, já que não podemos imaginar nenhuma cuja consecução careça do esforço de superar dificuldades e afastar obstáculos; em uma palavra: a recompensa de nosso empenho apóia-se em arrancar essa felicidade da adversidade (Refl. 6091).

Por conseguinte, um mundo melhor²³ só pode ser esperado se o homem se lançar na construção desse mundo. Tudo o que o homem quiser atingir, respeitando sempre, é claro, a própria humanidade tanto na pessoa dele quanto nas demais pessoas, dever-se-á somente aos seus esforços. Ele deve extrair de si próprio a força necessária para subjugar seus impulsos egoístas e obedecer a legislação moral universal, posto que dessa maneira ele estará dando sentido à práxis humana em relação ao mundo ao seu redor.

E se depois disso nos apresentassem algumas perguntas, tais como: E que força seria essa? Por qual nome ela atende?

Somente poderíamos responder que essa força encontrada no homem é a **virtude**. E que ela

é a força das máximas de um ser humano no cumprimento de seu dever. Força de qualquer tipo pode ser reconhecida somente pelos obstáculos que pode superar, e, no caso da virtude, esses obstáculos são inclinações naturais que podem entrar em conflito com a resolução moral do ser humano; e visto que é o próprio homem que coloca esses obstáculos no caminho de suas máximas, a virtude não se limita a ser um auto-constrangimento (pois então uma inclinação natural poderia impulsionar para sobrepujar uma outra), mas é também um auto-constrangimento de acordo com um princípio de liberdade interior e, deste modo, através da mera representação do dever de cada um de acordo com sua lei formal (MC, 238).

A virtude é uma força que deve ser desenvolvida por todos os homens, já que ela o ajuda a cumprir com seu dever. Ela resiste ao incentivo da sensibilidade para se tornar o fundamento da conduta humana. Ela suporta as inúmeras investidas das hordas de paixões que a quase todo momento se apresenta para o homem. Ela é forte porque está imbuída da mesma pureza da lei moral.

Aclarando um pouco mais aquilo que ele entende mediante o conceito de virtude, Kant declara:

Virtude significa uma força moral da vontade, o que, entretanto, não esgota o conceito, uma vez que tal força poderia também pertencer a um ser sagrado (sobre-humano) no qual nenhum impulso impeditivo barraria a lei de sua vontade e quem, desse modo, faria jubilosamente tudo em

²³ Vejamos a esse respeito, por exemplo, a seguinte *Reflexão* de Kant: "A moral não pode se dar sem contar com um mundo melhor" (Refl. 6134).

conformidade com a lei. A virtude é, portanto, a força moral da vontade de um ser humano no cumprir seu dever, um constrangimento moral através de sua própria razão legisladora, na medida em que esta constitui ela mesma uma autoridade executando a lei (MC, 248).

Essa força, que é nascida do interior do homem, além de o ajudar no cumprimento de seu dever ainda lhe confere honra. Pois

os vícios, como a ninhada de disposições que se opõem à lei, são os monstros que ele tem que combater. Conseqüentemente, essa força moral na qualidade de coragem (*fortitudo moralis*), também constitui a maior e a única verdadeira honra que o ser humano pode conquistar na guerra, e é, ademais, chamada de sabedoria no sentido estrito, a saber, a sabedoria prática, visto que torna a meta final da existência do ser humano sobre a Terra a sua própria meta. **Somente mediante a sua posse é o ser humano livre, saudável, rico, um rei e assim por diante, não podendo sofrer perda alguma devido ao acaso ou ao destino, já que está de posse de si mesmo e o homem virtuoso não pode perder sua virtude** (MC, 248, grifo meu).

A virtude, por conseguinte, deve ser a coisa mais buscada pelo homem na face da terra. Tudo o que ele venha a possuir, se não for com o apoio de sua virtude não terá aos olhos da razão prática pura o mínimo de valor. Como vimos na seção anterior, toda a dignidade humana repousa sobre a vigilante observância dos ditames da moralidade. Fora da esfera moral não há honra e muito menos valor para o ser humano. Seu valor é conquistado somente a partir de seus esforços, empregados no intuito do estabelecimento de um mundo melhor, aonde todos os seres humanos são respeitados.

Para concluir, vimos que Kant aponta para dois tipos de desvios que podem conduzir ao solipsismo moral. De um lado, o querer próprio, amor de si ou benevolência (querer bem a si) que não se abre para a universalização, necessidade e impessoalidade da lei moral. Por isso, o sujeito moral fica encapsulado em si próprio: com seus desejos, inclinações, etc. Constituindo assim uma tentativa de burlar a lei e ser imoral.

De outro, o sujeito moral fica à mercê do solipsismo devido a uma atitude de “*arrogantia*” (complacência). A arrogância é o orgulho. É o pecado original que impede o homem de abrir-se para a universalidade e a necessidade da lei moral.

Diferentemente, a virtude, enquanto uma força que é capaz de ajudar o

homem a superar as inclinações e obedecer à lei moral, é o antídoto para esses dois males que pecam igualmente pelo fechamento em si e o não reconhecimento do outro como fim em si na medida em que só afirma a si próprio como fim.

4 - A AUTONOMIA MORAL COMO UM *FACTUM* DA RAZÃO

4.1 - A liberdade como chave da explicação da Autonomia da Vontade

Na terceira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant pretende fazer, ao contrário das seções anteriores, um exame sintético do princípio supremo da moralidade. Segundo o filósofo alemão, esse exame sintético se faz necessário em virtude de que

para estabelecer que a moralidade não é uma quimera vã, coisa que se deduz logo que o imperativo categórico e com ele a autonomia da vontade sejam verdadeiros e absolutamente necessários como princípio *a priori*, é preciso admitir um *possível uso sintético da razão pura prática*, o que não podemos arriscar sem o fazer preceder de uma *crítica* desta faculdade da razão (FMC, BA 96).

Por conseguinte, trata-se de um exame do uso sintético que é realizado pela razão prática pura. Nesse sentido, passaremos agora a fazer uma análise dos dois primeiros parágrafos da *Fundamentação* que têm como subtítulo **O conceito da Liberdade é a chave da explicação da Autonomia da Vontade**. O primeiro parágrafo diz o seguinte:

A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e liberdade seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a determinem; assim como necessidade natural é a propriedade da causalidade de todos os seres racionais de serem determinados à atividade pela influência de causas estranhas (FMC, BA 97).

No segundo parágrafo, lê-se:

A definição da liberdade que acabamos de propor é negativa e portanto infecunda para conhecer a sua essência; mas dela decorre um conceito positivo desta mesma liberdade que é tanto mais rico e fecundo. Como o conceito de uma causalidade traz consigo o de leis segundo as quais, por meio de uma coisa a que chamamos causa, tem de ser posta outra coisa que se chama efeito, assim a liberdade, se bem que não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, não é por isso desprovida de lei, mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, ainda que de uma espécie particular; pois de outro modo uma vontade livre seria um absurdo. A necessidade natural era uma heteronomia das causas eficientes; pois todo o efeito era só possível segundo a lei de que

alguma outra coisa determinasse à causalidade a causa eficiente; que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser lei para si mesma? Mas a proposição : << A vontade é, em todas as ações, uma lei para si mesma >> , caracteriza apenas o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter-se a si mesma por objeto como lei universal. Isto, porém é precisamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade; assim, pois, vontade livre e vontade submetidas a leis morais são uma e a mesma coisa (FMC, BA 97, 98).

Vemos com o exame desses parágrafos que, em relação aos seres racionais, Kant faz uma ligação entre o conceito de vontade e o conceito de causalidade. E essa ligação só é possível em virtude do conceito de liberdade, que entra aqui como o elemento de síntese necessária entre esses conceitos. A liberdade é o que permite que a vontade determine a si mesma na observância da lei moral. Se a liberdade não entrasse na esfera da vontade, essa seria simplesmente determinada por uma forma mecânica e heterônoma pelas leis da natureza.

A autonomia moral só é possível em razão da liberdade, que faz com que a vontade de todo ente racional possa ser eficiente unicamente por si mesma. A vontade autônoma não necessita de nada alheio a ela mesma para poder se determinar em cumprir com os seus deveres morais. Se a vontade busca algo fora dela para poder respeitar a lei moral, como por exemplo, a crença de ser virtuoso para não ir para o inferno após a morte, então ela está se determinando de uma forma heterônoma e por conseguinte não moral e não livre.

A afirmação kantiana de que "**vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa**" (FMC, BA 98, grifo meu) nada mais significa que para a vontade ser livre ela deve ser determinada a partir de si mesma pela lei moral. Pois as leis da moralidade constituem à única coisa que torna possível a vontade de um ente racional finito, como o homem, em ser livre. Nesse sentido é oportuno ler esta outra passagem da *Fundamentação*, em que Kant afirma:

Digo, pois: Todo o ser que não pode agir senão sob a idéia da liberdade, é por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre, quer dizer, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade, exatamente, como se a sua vontade fosse definida como livre em si mesma e de modo válido na filosofia teórica. Agora afirmo eu: A

todo o ser racional que tem uma vontade temos que atribuir-lhe necessariamente também a idéia da liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir. Pois num tal ser pensamos nós uma razão que é prática, quer dizer, que possui causalidade em relação aos seus objetos. Ora, é impossível pensar uma razão que com a sua própria consciência recebesse de qualquer outra parte uma direção a respeito dos seus juízos, pois que então o sujeito atribuiria a determinação da faculdade de julgar, não à sua razão, mas a um impulso.

Ela tem de considerar-se a si mesma como autora dos seus princípios, independentemente de influências estranhas; por conseguinte, como razão prática ou como vontade de um ser racional, tem de considerar-se a si mesma como livre; isto é, a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a idéia da liberdade, e, portanto, é preciso atribuir, em sentido prático, uma tal vontade a todos os seres racionais (FMC, BA 100, 101).

Podemos perceber que a liberdade é inseparável da vontade livre ou autônoma, isto é, da vontade que no cumprimento da lei moral determina-se a si mesma. A moralidade possui realidade graças a liberdade, enquanto capaz de dotar a vontade de um ente racional de ser uma causa eficiente por si mesma.

Na *Crítica da razão prática*, Kant nos fornece uma visão mais apurada da relação existente entre lei moral e liberdade. Desde o prefácio dessa obra já somos informados que o seu objetivo consiste em

meramente demonstrar **que há uma razão prática pura** e, em vista disso, critica toda a sua **faculdade prática**. (...) Pois, se ela, enquanto razão pura, é efetivamente prática, prova sua realidade e a de seus conceitos pelo ato e toda a argüição dessa possibilidade é vã. Com esta faculdade fica doravante estabelecida também a **liberdade** transcendental e, em verdade, naquele sentido absoluto em que a razão especulativa, no uso do conceito de causalidade, a necessitava para salvar-se da antinomia em que inevitavelmente cai ao querer pensar, na série da conexão causal, o **incondicionado**" (CRPr, 3, grifo de Kant).

A liberdade, diferentemente do resultado alcançado por Kant na *Crítica da razão pura*, segundo o qual não é contraditório pensarmos em uma causalidade por liberdade, ganha no âmbito da razão prática pura uma prova de sua realidade efetiva. Segundo Kant:

O conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodítica da razão prática, constitui o **fecho de abóbada** de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os demais conceitos (os de Deus e de imortalidade), que permanecem sem sustentação nesta <última> como simples idéias,

seguem-se agora a ele e obtêm com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a **possibilidade** dos mesmos é **provada** pelo fato de que a liberdade efetivamente existe; pois esta idéia manifesta-se pela lei moral (CRPr, 4, grifo de Kant).

A lei moral é o elemento que torna possível a afirmação da realidade da liberdade. E da mesma maneira, é em virtude da existência da liberdade que falamos com propriedade em moral, isto é, como se a liberdade fosse a condição necessária para o uso moral da razão. Nesse intuito, gostaríamos de destacar aqui uma nota de rodapé da *Crítica da razão prática* que esclarece melhor a afirmação feita por nós anteriormente. Segundo ela:

Para que não se imagine encontrar aqui **inconseqüências**, quando agora denomino a liberdade condição da lei moral e depois, no tratado, afirmo que a lei moral seja a condição sob a qual primeiramente podemos **tornar-nos conscientes** da liberdade, quero apenas lembrar que a liberdade é sem dúvida a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade. Pois, se a lei moral não fosse pensada **antes** claramente em nossa razão, jamais nos consideraríamos autorizados a **admitir** algo como a liberdade (ainda que esta não se contradiga). Mas, se não existisse liberdade alguma, a lei moral **não** seria de modo algum **encontrável** em nós (CRPr, 6, grifo de Kant).

A lei moral está cima de tudo, e é por seu intermédio que nos tornamos conscientes de nossa liberdade. A razão essencial, ou razão de ser (*ratio essendi*) da lei moral é a liberdade. E a lei moral, por sua vez, nos dá a conhecer (por ser uma *ratio cognoscendi*) a liberdade. Sem liberdade não haveria nenhum tipo ou modo de moralidade, já que é precisamente ela que possibilita a vontade de ser uma razão prática pura por si mesma, isto é, é ela que possibilita a autonomia do sujeito racional.

Na *Fundamentação*, escrita em 1785, Kant pensava ainda em apresentar uma dedução da liberdade do mesmo modo que ele apresentou uma dedução transcendental das categorias do entendimento puro. No entanto, mesmo com toda sua argumentação, ele ainda declarava que "a liberdade é apenas uma *idéia* da razão cuja realidade objetiva é em si duvidosa; a natureza, porém, é um *conceito do entendimento* que demonstra, e tem necessariamente de demonstrar, a sua realidade por exemplos da experiência" (FMC, BA 114).

As categorias do entendimento possuem validade, porque fazem referência à sensibilidade, isto é, à experiência. Já com a liberdade o caso é diferente, pois na medida em que ela não é um conceito do entendimento, mas sim uma idéia regulativa da razão, ou se se preferir um conceito puro da razão, ela não se refere ao mundo sensível. Falando sobre o limite extremo de toda a filosofia prática, Kant afirmou que:

Todos os homens se concebem como livres quanto à vontade. Daí provêm todos os juízos sobre ações tais que *deveriam ter*, embora *não tenham, acontecido*. No entanto esta liberdade não é um conceito da experiência, nem pode sê-lo, pois se mantém sempre, mesmo que a experiência mostre o contrário daquelas exigências que, pressupondo a liberdade, se representam como necessárias. Por outro lado, é igualmente necessário que tudo o que acontece seja determinado inevitavelmente por leis naturais, e esta necessidade natural não é também um conceito de experiência, exatamente porque implica o conceito de necessidade e, portanto, o de um conhecimento *a priori* (FMC, BA 113).

Podemos perceber que, na *Fundamentação*, a liberdade era vista por Kant como um pressuposto necessário quando entravam em jogo as ações e os juízos morais efetuados pelo homem. E apesar de tudo no mundo estar determinado pelas leis naturais, o homem deve considerar-se a si mesmo como sendo livre para realizar uma ação que embora nunca tenha acontecido possa, não obstante, acontecer por intermédio de sua vontade. Segundo o filósofo de *Königsberg*:

Embora daqui resulte uma dialética da razão, uma vez que, pelo que respeita à vontade, a liberdade que a esta se atribui parece estar em contradição com a necessidade natural, e nesta encruzilhada a razão, sob o *ponto de vista especulativo*, acha o caminho da necessidade natural muito mais plano e praticável do que o da liberdade, no entanto, sob o *ponto de vista prático*, o caminho de pé posto da liberdade é o único por que é possível fazer uso da razão nas nossas ações e omissões; pelo que será impossível à mais sutil filosofia como à razão humana mais vulgar eliminar a liberdade com argumentos sofisticos. Há pois que pressupor que entre liberdade e necessidade natural dessas mesmas ações humanas se não encontra nenhuma verdadeira contradição; pois não se pode renunciar nem ao conceito da natureza nem ao da liberdade (FMC, BA 114).

Perguntamos agora: qual seria a razão de não se poder renunciar nem ao conceito de natureza nem ao conceito de liberdade?

A resposta para essa questão está em que natureza e liberdade referem-se aos dois usos realizados pela razão. Quando o assunto é conhecimento, por conseguinte um uso teórico da razão, a natureza entra em cena. Pois para Kant, conhecimento em sentido estrito diz respeito somente aos objetos encontrados na natureza, isto é, na experiência sensível. Já quando a razão faz um uso puramente prático, isto é, quando está em jogo não o conhecer mas sim o agir, a liberdade é o que garante que a razão faça esse uso prático de si mesma.

Aos nossos olhos deparamo-nos aqui com mais um indício do primado, afirmado por Kant, da razão prática sobre a razão teórica. Se no plano do conhecimento a razão necessita da sensibilidade para realizar esse uso ou atividade, no plano da ação moral a razão independe totalmente da sensibilidade já que não faz referência a nada exterior a ela mesma. Em outras palavras, na esfera do conhecimento, se não possuímos uma matéria sensível dada na intuição, ficamos restritos apenas ao mero pensar, desde que não seja um pensamento contraditório, mas jamais ao conhecer. Ao passo que, no uso prático realizado pela razão pura, a mínima mescla com a sensibilidade já lhe é prejudicial para a sua autodeterminação a partir de si mesma.

Mas façamos um retorno à citação anterior e concentremo-nos na afirmação kantiana que torna evidente essa dialética da razão, a saber, que "pelo que respeita à vontade, a liberdade que a esta se atribui parece estar em contradição com a necessidade natural" (FMC, BA 114). Em outras palavras, podemos explicitar essa afirmação colocando a seguinte questão: como é possível considerarmos as ações do homem como sendo fruto de sua liberdade se no mundo em que ele vive tudo está determinado pela necessidade das leis naturais?

Kant procura responder a essa questão afirmando que:

É impossível, porém, escapar a esta contradição se o sujeito, que se crê livre, se pensasse *no mesmo sentido* ou *na mesma relação* quando se chama livre que quando se considera submetido à lei natural, com respeito à mesma ação. Por isso é um problema inevitável da filosofia especulativa mostrar, pelo menos, que a sua ilusão por causa desta contradição assenta em que pensamos o homem em sentido e relação muito diferente quando lhe chamamos livre do que quando o consideramos como peça da natureza e submetido às suas leis, e que ambos, não só *podem* muito bem estar juntos, senão que devem ser

pensados como *necessariamente unidos* no mesmo sujeito; porque, do contrário, não se poderia explicar por que havíamos de sobrecarregar a razão com uma idéia que, embora se deixe unir sem *contradição* a outra suficientemente estabelecida, vem no entanto enredar-nos numa questão que põe a razão no seu uso teórico em grandes dificuldades (FMC, BA 115).

Inferimos da leitura desse extrato que, para escapar à essa contradição, o homem em referência a sua ação não pode ser considerado como pertencendo unicamente ao mundo sensível. Enquanto ser racional e detentor de inteligência ele deve ser considerado também como fazendo parte de um outro mundo, mundo esse que por sua vez é o fundamento daquilo que acontece na sensibilidade. Esse mundo não é o mundo dos fenômenos mas sim o mundo dos *noumenos*, isto é, o mundo inteligível.

Segundo a argumentação kantiana,

o homem que, desta maneira, se considera como inteligência coloca-se assim numa outra ordem de coisas e numa relação com princípios determinantes de espécie totalmente diferente, quando se pensa como inteligência dotada de vontade e por conseguinte de causalidade, do que quando se percebe como um fenômeno no mundo sensível (o que realmente também é) e subordina a sua causalidade, segundo leis da natureza, a uma determinação externa. Ora em breve se apercebe de que ambas as coisas podem, e até devem, acontecer ao mesmo tempo. Pois que uma coisa na ordem dos fenômenos (como pertencente ao mundo sensível) esteja submetida a certas leis, de que essa mesma coisa, como coisa ou ser em si, é independente, isso não contém a menor contradição; mas que o homem tenha que representar-se e pensar-se a si mesmo desta maneira dupla, isso funda-se, para o primeiro caso, na consciência de si mesmo como objeto afetado pelos sentidos, para o segundo na consciência de si mesmo como inteligência, quer dizer, como ser independente, no uso da razão, de impressões sensíveis (portanto como pertencente ao mundo inteligível) (FMC, BA 117).

Podemos constatar que é o ingresso do homem na esfera do mundo inteligível aquilo que permite dotar suas ações de uma causalidade própria. Se o sujeito racional não representasse ou pensasse a si mesmo como também pertencendo ao mundo *noumenal*, realizando assim a união da causalidade por liberdade, presente na determinação para a ação moral, com uma causalidade enquanto mecanismo da natureza, como os eventos do mundo físico, então essa contradição da razão não teria como ser evitada, e não existiria a autonomia da

vontade. Por essa razão,

a união da causalidade, enquanto liberdade, com a causalidade, enquanto mecanismo da natureza, sendo a primeira estabelecida pela lei moral e a segunda pela lei natural e, na verdade, em um e mesmo sujeito, o homem, é impossível sem representar a este, em relação com a lei moral, como ente em si mesmo, e em relação com a lei natural, porém como fenômeno, aquele na consciência **pura** e este na consciência **empírica**. Sem isto a contradição da razão consigo mesma é inevitável (CRPr, 10, nota 9, grifo de Kant).

Não queremos entrar aqui na discussão de saber se Kant conseguiu ou não tornar compatíveis o conceito de Natureza com o conceito de Liberdade. O que ressaltamos anteriormente foi a estratégia kantiana de adotar os dois pontos de vista, a saber, especulativo e prático, para que a razão não caísse em contradição, isto é, não caísse naquilo que Kant chamou de terceira antinomia da razão. Antinomia que a razão inevitavelmente cai quando tenta saber se nossas ações são necessárias em virtude do determinismo natural ou se somos livres e produzimos espontaneamente a causa de nossas ações.

Nesse sentido, adotamos aqui o mesmo ponto de vista de Júlio Esteves (2005), segundo o qual o problema de Kant é mostrar como é possível afirmar ao mesmo tempo que tudo no mundo fenomenal ocorre sem exceção segundo a lei da natureza e que nem tudo no mundo fenomenal ocorre segundo a lei da natureza. Para Esteves, Kant não pretende mostrar que natureza e liberdade não são contraditórias entre si, pois, definitivamente, Kant não é um compatibilista. O objetivo de Kant consistiria, sobretudo, em demonstrar que não é *autocontraditório* reconhecer que princípios que estão em oposição contraditória são igualmente justificados. “Com efeito, Kant escreve que com respeito a um mesmo ente - por exemplo, a alma humana -, *eu* não poderia ao mesmo tempo dizer sua vontade é livre e que está submetida à necessidade natural, i.e., que é não-livre, sem cair numa evidente contradição” (Esteves, 2005,173).

A saída dessa “evidente contradição”, estaria na introdução dos dois pontos de vista (sensível e inteligível) que são postulados pelo idealismo transcendental. No entendimento de Esteves:

E, de fato, para mostrar não que liberdade e natureza são compatíveis entre si, mas sim para mostrar que não é incompatível sustentar, ao mesmo tempo e com respeito ao mundo fenomenal, que tudo cai sob a causalidade natural e que nem tudo cai sob a causalidade natural, é que o idealismo transcendental na versão "dois pontos de vista" é introduzido" (Esteves, 2005, 173).

Concluimos do exame do trecho acima citado, por conseguinte, que a liberdade, sob o ponto de vista prático, pode coexistir juntamente com uma concepção de mundo que está sob a influência do determinismo natural. Eliminando-se dessa forma um possível ceticismo referente à possibilidade de fundamentação da moral como autonomia do sujeito racional.

4.2 - A consciência da liberdade como um *factum*²⁴ da razão

Vimos no capítulo anterior que a lei moral, enquanto produto da atividade espontânea da razão, é o antídoto contra o solipsismo moral e todas as práticas egoístas de ação no mundo. Que todos os desejos e anseios humanos devem estar adequados à legislação universal que ordena que todos os seres humanos sejam sempre tratados como fins em si e jamais como um meio para os outros seres humanos. Que o homem possui uma dignidade e deve respeitar essa dignidade existente nos demais homens.

Pois bem, alguém com o intuito de pôr a prova o princípio supremo da moral poderia objetar que por ser pouco instruído não tem acesso a essa legislação universal que ordena categoricamente. Ou então, que sua razão só lhe ordena que busque sua felicidade e nada mais. Ou ainda outro, que afirma com segurança que a lei oriunda de sua razão lhe diz apenas para **respeitar** seus próprios interesses.

No entanto, para Kant, nenhuma dessas objeções podem ser consideradas válidas. Já na primeira seção da *Fundamentação* ele declarava:

Não preciso pois de perspicácia de muito largo alcance para saber o que

²⁴ Seguimos a Rohden na grafia do termo latino *factum*. Segundo o referido autor, Kant empregou "a forma latina *factum* para distingui-la de *Tatsache*, "fato" em seu sentido empírico. A forma germanizada *Faktum*, adotada posteriormente não é de Kant" (CRPr, 9 nota do tradutor).

hei de fazer para que o meu querer seja moralmente bom. Inexperiente a respeito do curso das coisas do mundo, incapaz de prevenção em face dos acontecimentos que neles se venham a dar, basta que eu pergunte a mim mesmo: - 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 resultar para ti ou para os outros, mas porque ela não pode caber como princípio numa possível legislação universal (FMC, BA 19).

Acrescenta ainda que,

no conhecimento moral da razão humana vulgar, chegamos nós a alcançar o seu princípio, princípio esse que a razão vulgar 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 dever ou o que é contrário a ele. (...) 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 do mais vulgar (FMC, BA 20).

Podemos perceber, nos recortes acima citados, o pressuposto de que a razão prática pura está presente em todos os entes dotados de razão. E essa razão prática se manifesta independente do querer subjetivo humano, isto é, mesmo que eu queira somente seguir meus próprios interesses pessoais. Ela se manifesta por intermédio da apresentação para si mesma de uma legislação moral universal, que como já foi dito vale também para a vontade de todo ser racional.

Segundo o filósofo de *Königsberg*, "a razão é por si só prática e dá (ao homem) uma lei universal, que chamamos de **lei moral**" (CRPr, 56, grifo de Kant). Aos nossos olhos essa afirmação kantiana significa que a consciência da lei moral presente em todos os seres racionais finitos, e também no "ente infinito enquanto inteligência suprema" (CRPr,57), é algo do qual não se pode escapar. Dessa consciência que apresenta para si mesma a legislação universal homem algum pode pretender escapar.

De acordo com o filósofo alemão:

Pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (pois esta consciência não nos é dada previamente), mas porque ela se impõe por si mesma a

nós como uma proposição sintética a priori, que não é fundada sobre nenhuma intuição, seja pura ou empírica, 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 nenhum fato empírico mas o único *factum* da razão pura, que deste modo se proclama como originariamente legislativa (*sic volo, sic jubeo*) (CRPr, 55, grifo de Kant).

Essa consciência da lei moral revela para o homem sua própria liberdade, isto é, sua autonomia moral frente ao mundo determinado da natureza. Apesar dos mecanismos da natureza, o homem pode por si mesmo se autodeterminar a agir moralmente. Ele descobre por intermédio da lei moral, autoproduzida por sua razão, que é um ser livre. Para essa descoberta somente é necessário que ele escute e obedeça a voz oriunda de sua razão prática pura.

Com o intuito de examinarmos melhor essa independência do homem frente ao mundo natural, independência que é reveladora de sua autonomia, iremos agora analisar extratos de uma reflexão de Kant em que ele nos fornece uma concepção elucidativa do conceito de liberdade. Segundo a mencionada reflexão:

No mundo tudo sucede de acordo com o mecanismo da Natureza, como conseqüência daquilo que acontece enquanto o mundo constitui um *phaenomenon*, salvo quando o sujeito que é a causa desse mesmo mecanismo pode ser considerado como *noumenon*, isto é, como autodeterminando-se independentemente do fenômeno graças a uma razão que trabalha como princípio da espontaneidade. (...) A necessidade dos acontecimentos naturais não supõe a necessidade das coisas mesmas. (...) A liberdade é a capacidade de dar para si mesmo leis originais. (Liberdade é a capacidade de determinar independente do mecanismo da natureza este mesmo mecanismo). As coisas do mundo sensível podem ser consideradas desde uma dupla perspectiva. 1) Como fenômenos, e nesse caso tudo acontece segundo esse mecanismo, sendo eles mesmos os sujeitos onde se desenvolve o acontecido. 2) Como sujeitos que se representam fenômenos, mas nada lhes acontece ao representar-se o que sucede, dando-se neles unicamente o fundamento das representações de que algo aconteça (Refl. 5975,137).

Nessa reflexão, somos informados de que a única possibilidade humana de escapar ao determinismo natural reside no exercício da autodeterminação da razão prática pura. Se a razão não determina a vontade do homem então ele age

determinado pela sensibilidade, e por conseguinte de um modo heterônomo. Portanto, ser um sujeito autônomo significa ser um sujeito livre. A consciência de estar submetido a uma legislação da qual ele próprio é o autor, consistindo precisamente nisso o *factum* da razão, mostra para o homem sua liberdade. Pois a essência da moralidade é a liberdade. Se o homem não possuísse uma independência em relação ao mecanismo natural, não haveria sentido algum em se falar de moralidade e imputabilidade, já que simplesmente todas as suas ações seriam conformes às leis deterministas naturais.

Nesse sentido, cabe aqui a observação kantiana referente ao homem de que

a causalidade deste ser vivo, isto é, a determinação de sua faculdade de desejar, supõe autonomia ou heteronomia; no último caso através do instinto como *organon* dos fins fundamentados na idéia de algum outro, no primeiro graças a liberdade fundamentada na própria idéia do ser. No primeiro caso somente existe um mecanicismo formal da Natureza de acordo com leis físicas, no segundo uma espontaneidade de acordo com leis práticas (...) na medida em que tais seres não se orientam unicamente segundo suas necessidades naturais, isto é, conforme uma idéia alheia e opressiva, mas sim de acordo com a sua própria, que pode nascer *a priori* de si mesmos, de forma que a sua causalidade constitua liberdade. Portanto, toda causalidade é ora mecanicista, ou instintiva, ora liberdade (Refl. 5995, 137).

Deduzimos dessa reflexão que o homem, enquanto ser livre, pode optar entre continuar sendo um ser autônomo ou então se converter em um escravo da sensibilidade. Ele será livre toda vez que adequar a subjetividade de seus desejos (expressa em suas máximas adotadas) à objetividade da lei moral (quando essas máximas passam pelo crivo do imperativo categórico). Será escravo toda vez que sua razão prática (agora empiricamente condicionada) estiver a serviço de suas paixões e afetos, em uma palavra, a serviço das inclinações sensíveis. Retornaremos a esse assunto quando falarmos do arbítrio humano.

Se na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, lançada por ele em 1785, Kant pretendia apresentar uma dedução da liberdade, na *Crítica da razão prática*, escrita em 1788, irá ele lançar mão da teoria do *factum* da razão, no intuito não tanto de deduzir porém mais de demonstrar que a liberdade, enquanto base ou essência mesma da moralidade, possui validade objetiva. Quer provar que a

liberdade existe realmente para todos os agentes autônomos, isto é, que submetem suas vontades aos ditames da lei da moralidade.

Na esteira dessa discussão, na qual a liberdade mostra-se como algo real (isto é, como um *factum puro da razão*) a partir da determinação da vontade pela lei moral, gostaríamos de apresentar aqui a argumentação de Valério Rohden referente a esse assunto. Nesse sentido, Rohden (1981) afirma que

Kant coloca o objetivo da *Crítica da razão prática* na demonstração da realidade da razão prática. A razão é prática, quando possui em si própria um fundamento suficiente para a determinação da vontade com vista à realização dos seus objetos, isto é, quando a razão mesma é determinada pela liberdade. A possibilidade da demonstração de que a razão é prática depende por sua vez da demonstração de que a liberdade possa ser atribuída efetivamente à vontade humana e à vontade de todos os entes racionais. Deste modo, a questão da demonstração torna-se uma questão relativa à conexão entre liberdade e razão. Se for demonstrada esta conexão, então ficará igualmente demonstrado que toda vez que o homem fizer das determinações da sua razão máximas do seu comportamento (fórmula do imperativo categórico) ele também alcançará efetivamente a sua liberdade mediante ações reguladas por máximas (Rohden, 1981, 31).

Após ter afirmado que a liberdade atribuída à vontade de todos os entes racionais é uma condição para a possibilidade de se demonstrar que a razão é prática, ou colocado em outros termos, que a tarefa proposta pela *Crítica da razão prática* seria a da demonstração da ligação existente entre liberdade e razão, Rohden irá responder a algumas questões lançadas por ele mesmo. Segundo ele,

É de perguntar-se, contudo, por que a liberdade tem que ser determinada em conexão com a razão (prática). Ou será que porventura o conceito kantiano de liberdade pode ser determinado independentemente da razão? No primeiro caso, como pode ser demonstrada tal conexão? Naturalmente, fala-se aqui da liberdade em sentido moral. E o *método* usado por Kant para demonstrar a racionalidade e a realidade desta liberdade é a crítica. Esta não precisa ser uma crítica da razão prática pura, mas simplesmente da faculdade prática em geral. Por este motivo Kant denominou seu principal escrito prático de simplesmente *Crítica da razão prática* e não *Crítica da razão pura prática*, ou seja, porque para a fundamentação razão pura prática ele orienta a sua crítica *contra* um certo uso *condicionado* da razão (Rohden, 1981, 31, *itálico de Rohden*).

De acordo com Rohden, esse uso condicionado da razão deve ser

examinado em virtude da possibilidade mesma da fundamentação prática da razão pela liberdade. Pois se a razão só pode fazer um uso prático de si condicionado aos desejos pessoais então não há a menor razão em se falar de leis da liberdade.

Por conseguinte, o objetivo da crítica da faculdade da razão prática seria o de esclarecer a seguinte questão: saber se a razão pura é uma determinação suficiente da vontade, ou se uma razão empiricamente condicionada também pode servir para um tal fundamento determinante. Melhor dizendo, o interesse da investigação está orientado em saber de que modo a razão pura torna-se uma determinação suficiente da vontade. Se não for dada a devida atenção a este aspecto, chegar-se-á facilmente à discutível conclusão de que: “a liberdade é uma *propriedade da vontade*, que consiste simplesmente na possibilidade de *subordinar-se* à razão, enquanto a razão é por sua vez elevada a uma autoridade que dispensa toda ulterior justificação e legitimação” (Rohden, 1981, 32).

O questionamento acerca da possibilidade de uma razão condicionada empiricamente não seria simplesmente uma questão de *conhecimento*, mas uma questão referente à possibilidade ou não da fundamentação prática da razão pela liberdade. Em virtude disso, a questão crítica deve ser colocada da seguinte maneira: “pode uma razão, que projeta simplesmente regras subjetivas para a satisfação de nossos desejos, fundamentar uma ética a partir de leis *universais da liberdade*, válida para todos os entes racionais?” (Rohden, 1981, 32, itálico de Rohden).

Como já vimos anteriormente, uma razão empiricamente condicionada pode proporcionar máximas baseadas nas regras da prudência (quando estiver em jogo a felicidade individual) ou da destreza (quando se busca algo que meramente se possa querer), mas jamais fornecer leis da moralidade. Pois essas são produzidas unicamente pela razão prática em seu uso puro.

Rohden também partilha dessa constatação, e é em virtude disso que declara:

Mediante a demonstração de que nenhuma razão condicionada empiricamente (isto é, uma razão subjetiva e privada), mas somente uma

razão pura prática pode determinar tais leis universais, deve ficar já implícito que o homem e todo ente racional que se submete a tais leis é livre. Pois o homem somente pode obedecer moralmente a leis sob a condição da sua liberdade. O inteiro valor da sua moralidade depende da liberdade das suas ações (Rohden, 1981, 32).

Se o objetivo da demonstração for alcançado, irá significar que não é simplesmente a razão pura prática que é submetida à crítica. Ao invés disso, é a própria razão pura prática, enquanto liberdade prática, que se torna a medida da crítica de um uso transcendente da razão. Melhor dizendo, ela se torna o fundamento da crítica a uma razão, que, ao mesmo tempo em que serve simplesmente às inclinações, contém a presunção de fornecer sozinha o fundamento determinante da vontade. Tratar-se-ia "de deixar estabelecido, com base agora no próprio texto de Kant, que 'a razão pura, uma vez demonstrada que ela existe, dispensa qualquer crítica. Ela própria é que contém o fio orientador para a crítica de todo o seu uso' (CRPr, 30)" (Rohden, 1981).

Vemos, portanto, que é a própria razão pura, graças à sua liberdade, que regula a si mesma em sua determinação para a ação moral. Melhor dizendo, a razão pura possui o poder, ou a capacidade, de ser para ela mesma sua condutora em meio a um pretenso uso condicionado que, a quase toda hora, é reclamado pela sensibilidade. Uma razão empiricamente condicionada não pode jamais fornecer as leis universais, baseadas na liberdade, que são reconhecidas por todo agente racional.

Ao finalizar sua argumentação acerca da conexão existente entre liberdade e razão prática, Rohden enfatiza:

Com isso esperamos ter obtido e justificado o critério da crítica. Este critério consiste na consciência da realidade da razão prática, como consciência ao mesmo tempo da nossa própria liberdade enquanto entes racionais. A real validade desta nossa afirmação depende da demonstração de que a razão é prática, o que depende por sua vez da demonstração de que a liberdade como condição da razão prática é real. A crítica obtém a sua possibilidade a partir desta realidade (Rohden, 1981, 33).

Por conseguinte, a teoria do *factum* da razão criada por Kant possui o objetivo de mostrar que a moral é algo real pelo simples fato de que ela é

reconhecida pela razão pura de todos os homens. E por que a lei moral é reconhecida por nós? Simplesmente porque temos a consciência de que ela é produzida de uma maneira espontânea por nós mesmos. A lei moral não nos é imposta de fora. A razão só reconhece a autoridade moral que parte dela mesma. Em realidade, podemos afirmar que o interesse puro da razão em promover a moralidade reside em afirmar cada vez mais a sua própria liberdade ou autonomia.

Uma reflexão de Kant é apontada por Allison (1990) como apresentando uma melhor indicação do caráter do *factum* da razão. Trata-se de uma parte da reflexão de número 7201, que embora não mencione a expressão “factum da razão” afirma o seguinte:

A crítica da razão prática estabelece a diferença entre a razão prática empiricamente condicionada e a pura, colocando a questão de saber se existe essa última. Sua possibilidade não pode ser compreendida *a priori*, porque concerne à relação de um fundamento real para o efeito, devendo ser dado algo pelo só fato de que pode originar-se daí; e desde a realidade pode ser inferida sua possibilidade. As leis morais são deste tipo, tendo de provar-se tal como demonstramos as representações do tempo e do espaço, com a diferença de que essas intuições referem-se apenas a meros conceitos da razão. A diferença funda-se em que, dentro do conhecimento teórico, tanto o significado dos conceitos como o uso dos princípios se acha circunscrito aos objetos da experiência, âmbito que se vê amplamente alargado no terreno do prático, no qual qualquer ser racional pode mostrar-se independente de todas as motivações empíricas, bastando para isso seu mero pensamento e uma vontade ajustada a princípios, ainda que não lhe corresponda objeto algum da experiência (Refl. 7201).

A importância de tal reflexão kantiana para Allison estaria na comparação da lei moral com as representações do espaço e do tempo. Da mesma maneira que o caráter apriorístico (universalidade e necessidade) das representações de espaço e tempo foi considerado dentro da Estética Transcendental na CRP, mostrando que espaço e tempo são formas da sensibilidade humana, a idéia aqui é, presumivelmente, que a validade objetiva das leis morais particulares será estabelecida mostrando que o princípio no qual eles são fundamentados, a lei moral, é um produto da pura razão prática (Allison, 1990, 234). E se esse é o caso, então as leis morais seriam aplicáveis a todos os seres racionais em geral, independente de todos os fundamentos empíricos.

Por fim, continuando o paralelismo com a Estética Transcendental, da mesma maneira que nós não podemos explicar como ou por que espaço e tempo (em lugar de outras possíveis formas) são as formas da sensibilidade humana, mas pode-se mostrar que eles devem ser considerados como tal, determinando a natureza de nossa intuição sensível, assim nós não podemos explicar (compreender *a priori*) como a pura razão é prática, mas pode-se mostrar que devem ser dados constrangimentos morais em nossa consciência comum (Allison, 1990, 235).

4.3 – Sobre a liberdade (*Wille*) e o livre-arbítrio (*Wilkur*)

Como já temos visto, o conceito de autonomia da vontade faz referência ao conceito de liberdade, entendido aqui como a essência mesma da moralidade. Em sua filosofia prática, Kant fez uma distinção entre dois conceitos-chave de liberdade, a saber, liberdade transcendental e liberdade prática. Ambos conceitos são necessários quando o assunto refere-se à fundamentação da ação moral.

Encontramos em uma de suas reflexões a seguinte afirmação:

A liberdade transcendental (da substância em geral) significa espontaneidade absoluta na hora de atuar (diferente da *spontaneitas secundum quid*, na qual o sujeito sim se vê determinado *aliunde* por causas *physice* influentes). *A liberdade prática* é a faculdade de atuar com base unicamente na razão (Refl. 6077, 138, itálico de Kant).

A liberdade transcendental corresponderia, portanto, a uma independência em relação a causas estranhas ou exteriores na hora do agente se determinar para a ação, o que equivale a um conceito meramente negativo de liberdade. E a liberdade prática, por sua vez, seria a determinação da vontade desse agente segundo a razão prática pura, colocando dessa forma o conceito positivo de liberdade como autodeterminação.

Na *Crítica da razão prática*, falando acerca da liberdade transcendental, Kant declara-nos que ela

tem de ser pensada como independência de todo o empírico e portanto da natureza em geral, quer ela seja considerada objeto do sentido interno simplesmente no tempo, ou também simultaneamente do sentido externo no espaço e no tempo. Sem esta liberdade (no último e autêntico sentido), a qual unicamente é *a priori* prática, nenhuma lei moral e nenhuma imputação é possível.(...) E, se a liberdade de nossa vontade não fosse nenhuma outra que a última (isto é, a psicológica e comparativa, não a transcendental, quer dizer, absoluta ao mesmo tempo), então ela no fundo não seria melhor que a liberdade de um assador giratório, o qual, uma vez posto em marcha, executa por si os seus movimentos (CRPr, 173,174).

Segundo Kant, a liberdade transcendental seria aquilo que torna possível a liberdade prática. Se não houvesse uma liberdade em sentido transcendental tampouco seria possível pensarmos ou fundarmos uma liberdade necessária enquanto fundamento das ações morais.

Na *Metafísica dos costumes* somos apresentados a um parágrafo que nos fornece um esclarecimento acerca do conceito de liberdade. Possui o referido parágrafo o objetivo de elucidar ainda mais a relação existente entre esse conceito e a moralidade. Nas palavras de Kant:

O conceito de liberdade é um conceito racional puro e que por isto mesmo é transcendente para a filosofia teórica, ou seja, é um conceito tal que nenhum exemplo que corresponda a ele pode ser dado em qualquer experiência possível, e de cujo objeto não podemos obter qualquer conhecimento teórico: o conceito de liberdade não pode ter validade como princípio constitutivo da razão especulativa, mas unicamente como princípio regulador desta e, em verdade, meramente negativo. Mas no uso prático da razão o conceito de liberdade prova sua realidade através de princípios práticos, que são leis de uma causalidade da razão pura para determinação da escolha, independentemente de quaisquer condições empíricas (da sensibilidade em geral) e revelam uma vontade pura em nós, na qual conceitos e leis morais têm sua fonte (MC, 64).

Quer esse extrato expressar que não é pela via teórica que a liberdade da vontade pode se afigurar como sendo não apenas logicamente possível mas também como algo que de fato existe. A via do reconhecimento da liberdade é a via prática.

Por isso as palavras de Rohden (1981) sobre a razão que se mostra na práxis de caráter moral:

Mas que significa isto imediatamente? Significa que a razão se prova na ação como prática, e que determina realmente a vontade mediante leis próprias. A condição para a razão determinar-nos deste modo é de que nós, justamente por termos razão e vontade, nos damos conta da nossa liberdade. Portanto, a realidade da liberdade não é percebida a partir da sua possibilidade teórica; mas, antes, é a partir da realidade da razão prática que pela primeira vez se mostra a nós, se bem que apenas negativamente, a liberdade como um poder em nós. Apenas a partir desta consciência prática é que se formam nossos conceitos teóricos respectivos e podemos reconhecer a sua possibilidade (Rohden, 1981, 36).

Podemos perceber que o primado da razão prática sobre a razão especulativa novamente se manifesta nessa passagem do escrito de Rohden. Há uma espécie de dependência dos conceitos teóricos em relação aos conceitos práticos, como é o caso do conceito de liberdade, que são fornecidos pela razão prática.

Podemos considerar como sendo também esclarecedora a seguinte passagem da *Metafísica dos costumes*, na qual Kant faz referência ao sentido de liberdade como autonomia:

Nesse conceito de liberdade, que é positivo (de um ponto de vista prático), estão baseadas leis práticas incondicionais, denominadas *morais*. Para nós, cuja escolha é sensivelmente afetada, e por isso não se conforma por si mesma à vontade pura, mas a esta se opõe amiúde, as leis morais são *imperativos* (comandos ou proibições) e realmente imperativos (incondicionais) categóricos; como tais eles se distinguem dos imperativos técnicos (preceitos da arte), que sempre comandam apenas condicionalmente. Através dos *imperativos categóricos* certas ações são permitidas ou proibidas, isto é, moralmente possíveis ou impossíveis, enquanto algumas delas ou seus opostos são moralmente necessários, ou seja, obrigatórios. Para estas ações, então, surge o conceito de dever, cuja observância ou violação está efetivamente ligada a um prazer ou desprazer de um tipo distintivo (o sentimento moral), embora nas leis práticas da razão não levamos esses sentimentos em conta, uma vez que eles nada têm a ver com a base das leis práticas, mas somente com o efeito subjetivo na mente quando nossa escolha é determinada por eles, o que pode diferir de um sujeito para outro (sem objetivamente, ou seja, no julgamento da razão, de modo algum crescer ou diminuir a validade ou influência dessas leis) (MC, 64, itálico de Kant).

No entanto, apesar de toda a argumentação kantiana sobre a liberdade, que se configura como razão de ser da lei moral, Rohden (1981) afirma que:

Para tornar possível a moral, Kant vê-se constrangido a distinguir entre dois conceitos de liberdade: um de autonomia moral, que pode ser fundada racionalmente, e um de espontaneidade de liberdade, que na *Religião dentro dos limites da simples razão* é admitida como uma liberdade para o bem e para o mal. Mas falta a Kant uma fundamentação suficiente desta distinção (Rohden, 1981, 43).

Podemos levantar agora o seguinte questionamento: qual a razão do constrangimento de Kant em relação ao conceito de liberdade?

O constrangimento surge do interior da própria teoria moral kantiana. Pois como explicar que, se o homem é livre, como Kant postula, então qual a razão de ele não poder também escolher uma ação não moral? Melhor dizendo, qual a razão de o homem espontaneamente não poder querer uma ação egoísta, se na grande maioria das vezes é justamente isso o que acontece?

Como vimos nos capítulos anteriores Kant nunca negou a possibilidade de uma vontade não absolutamente boa em não seguir o imperativo moral. Isso ocorre com freqüência. O problema parece estar em que toda vez que o homem não se guia pela representação do dever, então ele estaria agindo sob a determinação das leis deterministas da natureza, e nesse caso ele não seria autônomo. Nesse sentido parece também que essa distinção é introduzida para aliviar um pouco o rigorismo do sentido de liberdade que é proposto por Kant. Pois sob o ponto de vista da fundamentação da moralidade kantiana podemos afirmar que só é livre o sujeito que dá a si mesmo a sua lei (moral).

Parece que foi a dificuldade em lidar com esse tipo de questionamento que levou Kant a elaborar essa distinção, a que Rohden se refere, e que foi apresentada na *Metafísica dos costumes* entre uma vontade propriamente dita (*Wille*) e o livre arbítrio humano (*Willkur*).

Na introdução desse escrito, ao falar dos conceitos preliminares da metafísica dos costumes, o filósofo alemão esclarece que:

Leis procedem da vontade, máximas da escolha. No que tange ao homem, esta última é um livre-arbítrio; a vontade, que não é dirigida a nada que ultrapassa a própria lei, não pode ser classificada como livre ou não livre, uma vez que não é dirigida a ações, mas de imediato à produção de leis para as máximas das ações (sendo, portanto, a própria razão prática). Conseqüentemente, a vontade dirige com absoluta necessidade e não é ela mesma sujeita a nenhum constrangimento.

Somente a escolha pode, portanto, ser chamada de *livre* (MC, 69, itálico de Kant).

Ao deparar-nos com esse parágrafo podemos perceber que, em relação à escolha das ações só o arbítrio humano tem a capacidade de ser livre. Pois a vontade pura está encerrada dentro de seus próprios limites, só refere-se a si mesma, não almeja nada que esteja além de suas fronteiras. Isso porque o homem, por ser habitante tanto do mundo inteligível quanto do mundo sensível, possui o poder de escolher uma ação sendo determinado pelas leis da vontade pura ou pelas leis da sensibilidade.

Nesse sentido é importante colocarmos em destaque a definição de vontade que é apresentada também na *Metafísica dos costumes*, segundo a qual:

A vontade é, portanto, a faculdade do desejo considerada não tanto em relação à ação (como é a escolha), porém mais em relação ao fundamento que determina a escolha para a ação. A vontade ela mesma, estritamente falando, não possui fundamento determinante; na medida em que é capaz de determinar a escolha, ela é, ao contrário, a própria razão prática (MC, 63).

Interpretamos essa passagem do seguinte modo: a vontade é a razão prática na medida em que ela é capaz de determinar o arbítrio humano para a ação. O arbítrio, quando se direciona para a ação, sempre possui um fundamento, seja ele um fundamento puro ou empírico. Já a vontade pura (*Wille*), por não se referir a uma ação, mas sim ao fundamento do arbítrio (*Willkur*) para a ação não possui poder de escolha, posto que sempre irá fazer referência somente a ela mesma.

Em outras palavras, para o arbítrio apresentam-se duas opções de escolha, a saber, a lei moral, que é proveniente de sua vontade ou razão pura, ou os apelos da sensibilidade. Mas, para a vontade não é colocado um segundo elemento que a possa influenciar além dela mesma. A vontade não pode escolher, coisa que somente o arbítrio pode fazer.

Em virtude disso, torna-se oportuno o registro de Kant a propósito da relação entre vontade e arbítrio:

Porquanto a razão pode determinar a faculdade do desejo como tal, não somente a escolha, como também a simples aspiração, podem ser incluídas sob a vontade. Dá-se o nome de *livre-arbítrio* à escolha que pode ser determinada pela razão pura; a que pode ser determinada somente pela inclinação (impulso sensível, estímulo) seria o arbítrio animal (*arbitrium brutum*) (MC, 63).

Mas e o homem, que não é completamente um anjo e nem uma fera? O que podemos esperar dele? Segundo Kant:

O arbítrio humano, contudo, é uma escolha que, embora possa ser realmente afetada por impulsos, não pode ser determinada por estes, sendo, portanto, de *per sí* (à parte de uma competência da razão) não pura, podendo, não obstante isso ser determinada às ações pela vontade pura. A liberdade da escolha é essa independência do ser determinado por impulsos sensíveis. Este é o conceito negativo de liberdade (MC, 63).

Enquanto seres dotados de sensibilidade, somos constantemente afetados pelas inclinações. Porém, essa afetação não significa a determinação de nosso arbítrio. Se o nosso arbítrio fosse sempre determinado pelos reclames da sensibilidade não passaríamos de meros animais. Nossa racionalidade pura não se manifestaria, ou então estaria sempre pronta em receber as ordens dos impulsos naturais. Nosso arbítrio seria bruto, posto que não seria sensível ao chamado das leis puras da moralidade.

Mesmo sendo habitantes do mundo da natureza nós possuímos uma independência frente às leis deterministas que o regem. E essa independência é designada por Kant como o aspecto negativo da liberdade. Pois aqui a liberdade é só ainda independência.

E qual seria o aspecto, ou conceito positivo de liberdade?

O conceito positivo de liberdade é aquele da capacidade da razão pura de ser, por si mesma, prática. Mas isto não é possível, salvo pela sujeição da máxima de toda ação à condição de sua qualificação como lei universal, uma vez que, como razão pura aplicada à escolha independentemente de seus objetos, não contém em si a matéria da lei; assim, como uma faculdade de princípios (aqui princípios práticos, daí uma faculdade legisladora), nada mais pode fazer, exceto erigir em lei suprema e em fundamento determinante da escolha, a forma da aptidão das máximas da própria escolha como sendo lei universal. E visto que as máximas dos seres humanos, sendo baseadas em causas subjetivas, não se conformam por si mesmas com esses princípios objetivos, a razão

pode prescrever essa lei somente como um imperativo que comanda ou proíbe absolutamente (MC, 63).

Por conseguinte, o aspecto positivo da liberdade é a autonomia. É a capacidade que o homem possui de, apesar de sofrer influência das leis naturais do mundo em que vive, seguir leis das quais ele próprio é o autor. E “em contraste com as leis da natureza, essas leis da liberdade são denominadas *leis morais*” (MC, 63).

Tiramos por conclusão do presente capítulo que a liberdade é um valor essencial ao ser humano. Ela é o que garante ao homem sua autonomia. Pois só é autônomo quem é livre. E a autonomia possui um compromisso com a liberdade. A liberdade deve ser uma busca por todos e para todos os seres racionais. Deve ser estimada e preservada como estimamos e preservamos nossa própria vida.

5 – CONCLUSÃO

Após termos feito uma exposição do princípio da autonomia da vontade, assim como os conceitos que possuem uma relação com esse princípio, e levando, além disso, em consideração as duas questões por nós formuladas na introdução do presente trabalho, passaremos agora a uma exposição dos resultados por nós obtidos.

Nossa primeira questão foi deste modo colocada: qual é a garantia que temos da moralidade? Fomos buscar a resposta para essa questão junto ao filósofo, e por que também não dizer grande humanista Immanuel Kant. Segundo esse pensador, a garantia que temos da moralidade é simplesmente o fato de que a moral é um produto de nossa própria razão, de nossa atividade racional. A moral é algo real e não uma mera ilusão ou quimera porque somos nós mesmos, ao agirmos determinados pelos fundamentos puros do querer, os autores da moralidade.

Aliás, só reconhecemos uma determinada ação ou legislação como sendo moral se os parâmetros que utilizamos nessa consideração são produzidos por nós mesmos. A moralidade não é algo que vem do exterior para o interior da consciência humana. Trata-se justamente do contrário, é do interior de nossa razão pura que nascem os juízos morais assim como o reconhecimento daquilo que chamamos de legislação moral.

Essa legislação moral, como acompanhamos ao longo do presente trabalho, é reconhecida e válida para todos os seres racionais. Aquelas pessoas que afirmam que a moralidade não passa de um simples conceito estão fazendo um uso puramente egoísta dos princípios racionais. Não é o caso que elas não tenham acesso à lei moral. Todas elas possuem a consciência dessa legislação, elas sabem exatamente aquilo que a moralidade exige, no entanto, por serem dotadas de livre-arbítrio, apesar de terem a consciência do dever, escolhem para as suas condutas máximas opostas à autonomia do ser humano.

E, ao fazer uma escolha heterônoma, o ser humano acaba atentando contra a sua própria dignidade. Essa foi a razão pela qual em inúmeras oportunidades atacamos de frente o egoísmo. Pois enquanto causa suprema do não respeitar as

demais pessoas, o egoísmo coloca-se como antagonista da legislação moral universal e como estímulo para uma conduta baseada em meros desejos pessoais.

Por conseguinte, também foi alvo de nossa investigação elaborar uma refutação do solipsismo em sentido prático. O solipsismo, ou egoísmo, caracteriza-se como sendo uma heteronomia pura da ação. Pois em última instância, para o indivíduo solipsista o que está em jogo é a sua felicidade pessoal. Nada mais lhe interessa. Ele não quer obedecer às prescrições morais que nascem de sua própria consciência. Porém, ao fazer isso ele se torna cada vez mais escravo da sensibilidade e inimigo de sua própria dignidade.

Aqui entra em cena a segunda questão: por que devemos respeitar e obedecer a uma legislação moral?

Essa pergunta que todo indivíduo egoísta naturalmente iria levantar pode ser respondida de uma maneira até muito óbvia: devemos respeitar e obedecer a uma legislação moral, simplesmente pelo fato de que essa legislação moral que se apresenta a nós foi produzida por nós mesmos.

E esse é na verdade o sentido próprio da autonomia moral. Significa dizer que, somente estamos autorizados a respeitar uma lei moral se essa lei nasceu de nós mesmos. Ao contrário, se a lei moral que serve de guia para a avaliação da conduta humana nos for imposta do exterior então, nesse e somente nesse caso, estamos autorizados a não obedecermos as suas ordens e aos seus comandos.

Ao finalizar nossas considerações, gostaríamos de destacar que a autonomia moral evidencia e ao mesmo tempo identifica-se com a liberdade humana. A autonomia nos revela a nossa liberdade. E só é livre quem é autônomo. Fora da esfera moral só podemos encontrar a escravidão do “EU”, mesquinho e solitário, nas masmorras da indiferença prática.

Em outras palavras, colocar o princípio supremo da moral como autonomia significa fazer uma apologia à liberdade humana. Significa também não se eximir das responsabilidades que possuímos em relação à construção de um mundo digno para toda a humanidade, pois, como vimos no decorrer do presente trabalho, tudo aquilo que consideramos como sendo bom, tanto para nós quanto

para os outros, deve ser criado a partir de nós mesmos, dado que, diferente dos entes finitos não racionais, reconhecemo-nos como sendo livres.

Possuímos a liberdade de arbítrio necessária para edificarmos um mundo no qual a humanidade seja respeitada e estimada. Um mundo que, em lugar de objetos, coloca o aperfeiçoamento de todas as pessoas como sua prioridade. Porém, para que esse mundo não fique apenas no nível da utopia, mas que pouco a pouco vá dando mostras de sua realidade, faz-se necessário que a moralidade esteja acima de todos os interesses subjetivos mesquinhos.

Nesse sentido, todos os homens, se já não possuem, devem adquirir um interesse na promoção dos fins objetivos que são colocados pela moralidade, posto que é somente através da observância das leis morais que conseguiremos atingir ou construir um mundo melhor para todos.

BIBLIOGRAFIA

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

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova Cultural, 1982.

BECK, L. W. **A commentary on Kant's critique of practical reason**. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

BORGES, M.L., DALL'AGNOL, D., DUTRA, D. V. **Ética**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

DELBOS, V. **La philosophie pratique de Kant**. Paris: PUF, 1969.

BUENO, V. C. A. Kant e a orientação no pensamento. In: **Kant: liberdade e natureza**. BORGES, M.; HECK, J. (Orgs.). Florianópolis: Editora da UFSC, 2005. p. 249 – 262.

CRAMPE–CASNABET, M. **Kant: uma revolução filosófica**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

ESTEVES, J. Sobre a inevitável antinomia entre liberdade e natureza. In: **Kant: liberdade e natureza**. BORGES, M. ; HECK, J. (Orgs.). Florianópolis: Editora da UFSC, 2005. p. 159 – 173.

HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HOBBS, T. **Leviatã**. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), 1979.

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

KANT, I. **A Metafísica dos costumes**. Tradução com textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2003.

_____. **Antologia**. Edición con Introducción y selección de Roberto Rodriguez Aramayo. Barcelona: Ediciones Península, 1991.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Kalouste Gulbenkian, 1997.

_____ **Crítica da razão prática.** Tradução com introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____ **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____ **Lecciones de ética.** Traducción castellana de Roberto Rodrigues Aramayo y Concha Roldán Panadero. Barcelona: Editorial Crítica, 2002.

NODARI, P. C. O sumo bem e a relação moralidade e felicidade na *Crítica da razão prática* de Kant. In: **Veritas**. Porto Alegre: Editora da PUC, 2005. p. 125 – 153.

PASCAL, G. **Compreender Kant.** Introdução e tradução de Raimundo Vier. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

PATON, H. J. **The moral law: Kant's groundwork of the metaphysic of morals.** London: Unwin Hyman, 1989.

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

_____ Viver segundo a idéia de natureza. In: **Kant: liberdade e natureza.** BORGES, M.; HECK, J. (Orgs.). Florianópolis: Editora da UFSC, 2005. p. 233 – 248.

ROUSSEAU, J.-J. **Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas.** Tradução de Lourdes Santos Machado. Introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999.

SÊNECA, L. A. **Da vida feliz.** Tradução de João Carlos Cabral Mendonça. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHNEEWIND, J. B. **A invenção da autonomia: uma história da filosofia moral moderna.** Tradução de Magda França Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.

WOLFF, R. P. **The autonomy of the reason: a commentary on Kant's Groundwork of the metaphysic of morals.** Gloucester: Peter Smith, 1986.