

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A LETRA E O ESPÍRITO DA LEI

GOIÂNIA

2019

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: Dissertação Tese

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

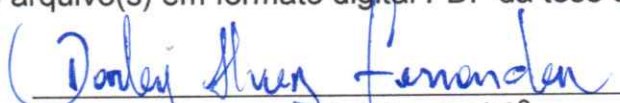
Nome completo do autor: **Darley Alves Fernandes**

Título do trabalho: **A Letra e o Espírito da Lei**


3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.


Assinatura do(a) autor(a)²

Ciente e de acordo


Assinatura do(a) orientador(a)²

Data: 14 / 01 / 2020

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

² A assinatura deve ser escaneada.

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: Dissertação Tese

2. Identificação da Tese ou Dissertação

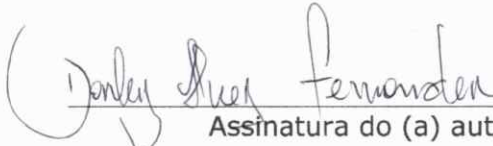
Nome completo do autor: Darley Alzen Fernandes

Título do trabalho: A letra e o Espírito da lei

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.


Assinatura do (a) autor (a) ²

Data: 21 / 11 / 2022.

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

²A assinatura deve ser escaneada.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A LETRA E O ESPÍRITO DA LEI

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Hans Christian Klotz

GOIÂNIA

2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

FERNANDES, DARLEY
A LETRA E O ESPÍRITO DA LEI [manuscrito] / DARLEY
FERNANDES. - 2019.
CCLXXXIX, 289 f.

Orientador: Prof. Dr. Hans Christian Klotz.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2019.
Bibliografia.
Inclui abreviaturas, tabelas.

1. LEI MORAL. 2. CONSCIÊNCIA MORAL. 3. MOTIVO. 4.
RESPEITO. 5. SENTIMENTO MORAL. I. Klotz, Hans Christian, orient.
II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

ATA DE DEFESA DE TESE

Ata Nº 26/2019 do PPGFiL-UFG da sessão de Defesa de Tese de Darley Alves Fernandes que confere o título de Doutor em Filosofia, na área de concentração em Filosofia.

Aos dezesseis dias do mês de dezembro do ano de dois mil e dezenove, a partir das 14:30 horas, na Sala de Defesas da Faculdade de Filosofia, realizou-se a sessão pública de Defesa de Tese intitulada “A Letra e o Espírito da Lei”. Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor Hans Christian Klotz (FAFIL-UFG), com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor Erick Calheiros de Lima (UnB), membro titular externo; Professora Doutora Sílvia Altmann (UFRGS), membro titular externo, cuja participação ocorreu através de videoconferência; Professora Doutora Marcia Zebina Araújo da Silva (FAFIL-UFG), membro titular interno; Professor Doutor Ricardo Bazílio Dalla Vecchia (FAFIL-UFG), membro titular interno. Durante a arguição os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do **trabalho [se for o caso inserir: conforme explicitado abaixo]**. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Tese tendo sido o candidato **aprovado** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Hans Christian Klotz, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos dezesseis dias do mês de dezembro do ano de dois mil e dezenove.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Ricardo Bazílio Dalla Vecchia, Vice-Coordenador de Pós-graduação**, em 16/12/2019, às 18:54, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Erick Calheiros de Lima, Usuário Externo**, em 16/12/2019, às 18:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Hans Christian Klotz, Presidente**, em 16/12/2019, às 18:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Sílvia Altmann, Usuário Externo**, em 16/12/2019, às 18:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcia Zebina Araujo Da Silva, Professora do Magistério Superior**, em 16/12/2019, às 19:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1057266** e o código CRC **42E174FA**.

Referência: Processo nº 23070.039264/2019-43

SEI nº 1057266

*À Aline Flávia
Pelo amor, carinho
dedicação e paciência!*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a CAPES, pela bolsa concedida, imprescindível para a dedicação e realização do presente trabalho. Agência a qual eu deixo os votos de esperança pelo seu fortalecimento e ampliação. Também tivemos a grata oportunidade de contar com a bolsa de Doutorado-Sanduiche CAPES/DAAD (2018-2019) para a realização de estágio na Alemanha – agradecemos ambas as entidades e seus respectivos colaboradores. Agradeço ao Professor Dr^o Marcus Willaschek que me recebeu na Goethe Universität – Frankfurt am Main e no Kant-Arbeitskreis. Um especial agradecimento à Gabriele Nottebrock e Sven Decker pela amizade e acolhimento em Köln na Alemanha.

Ao meu orientador, professor Dr^o Christian Klotz pela disponibilidade e dedicação. Agradeço também aos demais professores e funcionários do Departamento de Pós-Graduação em Filosofia (FAFIL).

RESUMO

Na presente pesquisa nós discutimos o modo como as normas e os princípios morais “objetivamente justificados” pela razão se tornam “fundamentos subjetivos” de determinação da vontade (motivos). Considerando que as normas morais são princípios normativos que fazem afirmações sobre nós, nos dizem o que fazer e reivindicam com autoridade que o façamos, nossa tese é que só podemos compreender o caráter motivacional das normas morais por meio da “consciência moral”. A consciência do dever é a consciência de estar submetido a uma obrigação moral que é válida para mim porque me é inescapável, uma vez que eu reconheço nela as minhas “razões para agir”. Partindo dessa premissa, nós defendemos que: (i) há apenas uma diferença formal entre os fundamentos objetivos e os fundamentos subjetivos, de modo que os “fundamentos objetivos” são “motivos”; (ii) a validade subjetiva dessas normas não é independente do sujeito que julga e está submetido a elas. Não podemos, portanto, compreender o caráter motivacional da razão a despeito da sua normatividade, ambas as capacidades constituem o que denominamos de “razão prática”. Logo, falar da capacidade motivacional da razão prática é falar da sua normatividade e vice e versa, é justamente por isso que a consciência moral adquire relevância central em nossa investigação, uma vez que ela revela essas duas vicissitudes da razão prática. Na medida em que essa consciência fundamental da “lei do dever” é apresentada como um “fato da razão”, ela é o ponto alto da filosofia moral kantiana. Explorando a consciência fundamental da lei, afirmamos que a condição da validade subjetiva das normas e princípios morais é a própria “imanência” desses princípios revelada pela consciência.

Palavras-chave: lei moral, consciência moral, motivo, respeito, sentimento moral.

ABSTRACT

In the current dissertation, we discuss the way that the norms and the moral principles objectively justified by the reason can become subjective grounds of determination of the will (motive). Taking into account that the moral norms are normative principles that affirm something about us, telling us what to do and claiming that we must do so, our thesis is that we only can understand the motivational character of the moral norms through the "moral consciousness". The consciousness of duty is the conscience of being submitted to a moral obligation that is valid for me because it is inevitable to me, once I recognize my "reasons for acting" through it. From this premise we can defend that: (i) there is just a formal distinction between the objective grounds and the subjective grounds so that the "objective grounds" are "motives"; (ii) the subjective validity of these norms it is not independent on the subject who judges and is submitted to them. Therefore, we cannot understand the motivational character of the reason without comprehending its normativity, once both are capabilities that form what we call "practical reason". Then, to talk about the motivational ability of the practical reason is to talk of its normativity and vice-versa, it is because of that the moral consciousness purchase central relevance in our investigation, once it reveals these two virtues of the practical reason. Insofar this fundamental consciousness of the "law of duty" is presented as a "fact of reason", it is the highest point of Kantian moral philosophy. Exploring the fundamental consciousness of the law we are affirming that the condition of the subjective validity of the norms and moral principles is the own "immanence" of these principles, this immanence is revealed by the consciousness.

Keywords: moral law, moral consciousness, motive, respect, moral feeling.

ABREVIACOES

Utilizaremos as seguintes abreviaoes para as obras de Kant com base no Kant-Lexikon, que contem uma revisão atualizada dessas siglas. Faço algumas adaptaoes para as obras que estão em português e inglês. As edioes das respectivas obras estão listadas nas referências bibliográficas. A traduo de todas as obras citadas na língua original  de nossa própria responsabilidade, mesmo daquelas que contamos com o suporte de uma traduo j disponvel no português.

Antropologia	Antropologia de um ponto de vista pragmtico
Anthropologie Parow	Vorlesung über Anthropologie, Nachschrift Parow
Briefwechsel	Briefwechsel
Deutlichkeit	Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral
Gemeinspruch	über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
KpV	Kritik der praktischen Vernunft
KrV	Kritik der reinen Vernunft
KU	Kritik der Urteilskraft
LE	Lectures on Ethics
MS	Die Metaphysik der Sitten (Einleitung)
Nachricht	Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765–1766.
Reflexes	Notes and Fragments
Religion	Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft
RL	Metaphysik der Sitten, Erster Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre
TL	Die Metaphysik der Sitten, Zweiter Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre
Sömmering	Anhang zu Sömmering: ber das Organ der Seele
Vorlesung	Vorlesung Zur Moral Philosophie

SUMÁRIO

RESUMO

ABSTRACT

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO I – A PEDRA FILOSOFAL.....	28
1.1 Investigações sobre a forma e a matéria da moralidade.....	29
1.2 Emoções, afetos e sentimentos: o advento do moral sense.....	36
1.2.1 Altruísmo e realismo moral (Shaftesbury).....	38
1.2.2 Consciência moral, sentimento e subjetividade (Hutcheson).....	41
1.2.3 O desejo como fonte motivacional (Hume).....	46
1.3 Internalismo moral (Bernard Williams)	53
1.3.1 Motivação sem desejo? (Thomas Nagel).....	57
1.4 A pedra filosofal.....	61
1.4.1 Motivo.....	65
1.4.2 A relação entre fundamento e motivo.....	72
1.4.3 Motivo e desejo.....	78
CAPÍTULO II - LETRA E ESPÍRITO.....	85
2.1 Littera legis e Anima legis.....	87
2.1.2 Legislação ética.....	94
2.1.3 Necessidade prática e obrigação moral.....	99
2.1.4 Entre motivação e (auto)coerção moral.....	106
2.2 Disposição moral.....	110
2.3 Vontade e razão prática.....	113
2.3.1 Interesse da razão.....	122
2.3.2 Máxima.....	134

CAPÍTULO III - O SENTIMENTO MORAL.....	141
3.1 Razão e sentimento	142
3.1.2 Dever e inclinação	149
3.2 Breve incursão sobre uma faculdade do ânimo.....	159
3.2.1 Moral sense e sentimento moral.....	162
3.3 Crítica do sujeito.....	166
3.3.1 A estética do sentimento	173
3.4 O ânimo.....	178
CAPÍTULO IV - RESPEITO.....	187
4.1 Respeito, atenção e reverência.....	188
4.2 A apresentação subjetiva da lei.....	191
4.2.1 A fenomenologia do respeito.....	197
4.2.2 Lei, motivo e respeito: dois pontos de vista.....	203
4.3 O fato da razão.....	209
4.4 A pedra de toque da moralidade.....	225
CAPÍTULO V - SUBJETIVIDADE PRÁTICA.....	231
5.1 Subjetividade.....	232
5.2 O fato da consciência moral.....	238
5.2.1 Autoconsciência e subjetividade.....	240
5.2.2 O "eu"	245
5.2.3 Identidade lógica e pessoal.....	251
5.3 Liberdade e autonomia.....	256
5.3.1 O valor interno do mundo.....	259
5.3.2 Autonomia e autocracia da razão.....	265
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	276
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	282

INTRODUÇÃO

A ética kantiana tem sido lida à luz do intenso debate entre “internalistas” e “externalistas”, sendo que, frequentemente, ela é considerada tanto como internalista quanto como externalista¹, a depender do tipo de caracterização que cada intérprete faz dessas duas correntes. Thomas Nagel, Bernard Williams e William K. Frankena², entre outros (W. D. Falk), são proeminentes na introdução dessa leitura da ética e usaram esses conceitos para exprimir, grosso modo, as relações entre o “juízo moral” (o conhecimento, a verdade ou a aceitação da sentença) e o “motivo” para agir em conformidade com aquilo que é deliberado. Internalistas são adeptos à tese de que a motivação é assegurada pela simples análise do juízo moral, portanto, só é preciso garantir a validade das sentenças normativas e a “obrigação” que elas sustentam. Externalistas, por sua vez, sustentam que a motivação não faz parte da análise do juízo e da justificação das normas morais, a motivação é um problema que precisa de um fundamento e de uma justificação independente. No internalismo, ter “razões” equivale a ter “motivos” para agir, enquanto que no externalismo não há nenhuma relação necessária entre “razões” e “motivos”. Logo, alguém pode julgar ter razões para agir e alegar não ter motivos.

Ora, a moralidade parece fadada ao fracasso se a motivação for vista como uma questão arbitrária, pois, se todas as omissões pudessem ser justificadas com base na falta de motivação não haveria obrigação moral nem tampouco a possibilidade de imputação. Se julgarmos que não há motivos morais suficientes para barrar aquelas ações que a moralidade proíbe, as prescrições morais não seriam mais do que meras

¹ Cf. KLEMME, Heiner. Motivational Internalism: A Kantian Perspective on Moral Motives and Reasons. *In The Concept of Love in 17th and 18th Century Philosophy*. Gábor Boros – Herman De Djin – Martin Moors. Leuven University Press, 2007, 227-244. Cf. KORSGAARD, Christine. *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press, 1996b. Cf. AMERIKS, Karl. Kant and Motivational Externalism. *In Moralische Motivation: Kant und die Alternativen*. Heiner F. Klemme – Manfred Kühn – Dieter Schönecker (Hg.). Felix Meiner Verlag: - Hamburg, 2006.

² Cf. NAGEL, Thomas. *The Possibility of Altruism*. Princeton University Press, 1978. Cf. WILLIAMS, Bernard. Internal and External Reasons. *In Moral Luck*. Cambridge University Press, 1981. Cf. FRANKENA, William K. Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy. *In Essays in Moral Philosophy*. Edited by A. I. Melden. University of Washington Press, 1958. Em geral, a questão gira em torno do internalismo, as teorias reivindicam os critérios e justificações que atestam determinada teoria como internalista ou não. Korsgaard (1996b, p. 81) elenca John Stuart Mill como o único modelo nitidamente externalista. Nele, a prova do princípio da utilidade é distinta e independente das sanções para agir de tal modo, o conhecimento de tal princípio não motiva ninguém. As formulações dadas acima não representam uma síntese das respectivas vertentes, podendo privilegiar uma em detrimento da outra. Retornamos ao tema nas seções 1.3 e 1.3.1, lá destacaremos as perspectivas de Williams e Nagel.

instruções normativas que orientam como proceder, mas sem comandar. A consequência de uma visão tão voluntariosa da motivação é a ausência de qualquer conexão com a moralidade e a possível inviabilidade da mesma, de modo que nem as ações “boas” seriam tributadas à moral e nem o pior dos facínoras julgaria transgredir qualquer limite moral. Uma vez que a moralidade existe em virtude da falibilidade humana, ela parece existir como expressão da própria “motivação” de fazer o bem e de evitar o mal.

A riqueza filosófica desse debate está na articulação de dois elementos centrais da ética, a razão e o desejo, ou, os aspectos racionais e os emocionais. Por essa razão, ele demanda uma consideração rigorosa não só das sentenças e proposições práticas (normativas), mas também da natureza do próprio sujeito, suas emoções e desejos. Por vezes, o debate envolve além de explicações e justificações racionais acerca da validade das normas morais, explicações “psicológicas” a respeito da origem de nossos estados motivacionais. Saber em que medida a justificação racional de nossas crenças morais é por si só motivante ou até que ponto as pró-attitudes e estados motivacionais derivam da razão ou de nossas emoções e desejos estão entre as discussões que permeiam esse embate.

Não obstante a essa abrangência, nossa investigação sobre a motivação moral kantiana não visa estabelecer o lugar que Kant ocupa nesse debate e nem tampouco oferecer uma terceira via. Apesar de reconhecer que o filósofo pode contribuir para a fundamentação do debate, nós não nos comprometemos com os rumos que essa discussão toma, a despeito do próprio Kant. A princípio, Kant sequer parece ter uma “teoria dos motivos morais”, apesar de sua moralidade ser construída com base na pressuposição de sua força motivacional. Na verdade, a busca incessante pela “demonstração” da efetividade prática da razão, tanto objetivamente no estabelecimento da lei e das normas, quanto subjetivamente na determinação da vontade, mostra que Kant está mais interessado em determinar a origem do próprio “*insight* moral”³ do que só fundamentar a relação entre o “fundamento” e o “motivo”. Esse parece ser o ponto alto da filosofia moral kantiana acerca do caráter normativo e motivacional da lei moral, pelo menos é o que tentaremos mostrar.

³ O “*insight* moral” é a compreensão discursiva ou a racionalização da “sabedoria prática” inerente ao próprio agente. Ele não tem somente o significado “intelectual” porque envolve componentes da própria experiência prática do agente, ele pode se expressar até mesmo como “afeto” ou “sentimento”.

Partindo da premissa de que a motivação moral precisa explicar os “padrões de racionalidade” e os “padrões de ações” ou “estados mentais” envolvidos na reflexão moral, ao invés de descrever os processos psicológicos e causais da ação, a nossa tese intitulada – *“A letra e o Espírito da Lei”* – mostra por meio da “consciência moral” como as normas morais que nos obrigam podem, ao mesmo tempo, motivar. Nosso argumento mantém em evidência a suficiência normativa e motivacional da lei moral, ou seja, reivindica o duplo papel da lei moral como único fundamento racional objetivo e subjetivo de determinação da vontade. Nesse sentido, a respectiva metáfora⁴ postula que a lei seja não só o fundamento normativo (a letra), mas também o fundamento motivacional da ação (espírito)⁵. O que nos orienta nesse propósito é a premissa de que não podemos compreender a normatividade da ética kantiana a despeito de seu caráter motivacional, nem tampouco a sua “teoria motivacional” independentemente de seu caráter normativo.

O que estabelece esse enlace “normativo” e “motivacional” da lei é a consciência moral, é nela que o sujeito confronta a si mesmo por meio de uma visão objetiva da moralidade e toma consciência de si mesmo a partir do modo como é afetado. A consciência de que a lei moral se impõe sobre a minha vontade é uma evidência de que essa lei me motiva a agir, uma vez que ela já inclui o endosso do sujeito, ao passo que a consciência subjetiva de estar sendo obrigado pela lei é um dado da validade objetiva da mesma. Então, em torno da consciência moral está a questão relativa à compreensão (nos limites do que é discursivamente possível) da “origem” da moralidade em nossa experiência moral cotidiana enquanto seres que julgam, agem e valoram com base em princípios morais.

Como um sujeito pode “julgar” que uma ação (x) é correta ou boa e praticar a ação somente por causa desse “conhecimento/crença” é o que propomos investigar, havendo uma série de questões envolvidas e etapas a serem levadas em conta. As questões motivacionais que surgem no interior da moralidade são constitutivas da

⁵ Explico, porém, que a ideia de espírito da lei não é reduzido à lei como motivo. Na verdade, ela serve para indicar a capacidade da moralidade de afetar a disposição do sujeito de agir moralmente, isto é, de tomar a lei como motivo. Ações morais exigem que a lei seja o motivo da ação, nesse caso, a lei é o motivo operante, por assim dizer. Todavia, a lei precisa ser o motivo mesmo das ações em que ela não é o motivo operante. O agente que age em conformidade com o dever não deixa de reconhecer a validade lei como motivo, apenas cede a um móbil dos sentidos. Kant indica com isso que há um fundamento subjetivo que é uma determinação espontânea do sujeito. Não podemos predizê-la e nem “explicá-la” conceitualmente, somente pressupô-la como condição da autodeterminação do sujeito pela lei.

natureza do ofício da própria razão prática, a saber, determinar a vontade finita à ação por “motivos racionais puros”. A natureza distinta de ambas as faculdades (racional e sensível) é um problema que a razão prática precisa superar se ela quer se estabelecer como prática-pura, ou, se ela quer ter domínio sobre as ações. Para isso, nós temos que pensar que a razão prática não tem somente a capacidade legislativa para estabelecer a lei incondicional, mas que ela mesma executa seus comandos.

II

Normas e princípios morais são objetivamente justificáveis, eles são fundamentados na necessidade e na universalidade da razão prática. Diante disso, surge a dificuldade em saber como essas normas e princípios se tornam fundamentos subjetivos de determinação da vontade, ou, como eles se tornam “motivos” para agentes individuais. Então, conciliar a natureza objetiva das demandas morais com a perspectiva subjetiva do sujeito é a questão que se coloca em voga quando nos propomos a investigar a capacidade normativa e motivacional da lei moral. Normas morais não são sentenças meramente descritivas porque elas não se limitam ao fornecimento de informações acerca de nosso comportamento, juízos, ações e valores. Elas são normativas porque reivindicam certos padrões de comportamento e, sobretudo, porque elas comandam e obrigam de modo categórico.

Se a simples aceitação da justificação teórica de uma “sentença prescritiva”⁶ não é suficiente para fazer dela uma norma de ação, urge saber o que faz com que eu tome certas “sentenças prescritivas” como normas de ação. Portanto, “sentenças normativas” não são reduzidas à descrições do que temos que fazer, elas não só nos informam de questões contingentes que circundam nossas ações e comportamentos, bem como ordenam e obrigam. As sentenças normativas (normas éticas) sempre nos conectam a um “dever”, pois, ao dizer o que é “correto” ou o que é “bom”, elas exigem que o façamos, pois nos dizem que seria bom fazê-lo. Ao endossarmos e aceitarmos a

⁶ Normas e princípios morais são tomados em sentido amplo, ambos correspondem aos princípios morais objetivos. Em especial, nos referimos ao caráter normativo da lei moral vista como “lei do dever” e ao imperativo categórico. Por “sentenças prescritivas” estamos aludindo unicamente aos enunciados que descrevem “atitudes” e até “comportamentos”, mas que não têm o status de norma, não obrigam e nem comandam. Sentenças normativas (ou normas morais) não só descrevem, mas informam o agente de sua obrigação de fazer. Usamos essas expressões somente aqui na introdução, no mais, sempre falamos de “normas morais”.

validade dessas normas, nós estamos afirmando que as reivindicações que elas fazem sobre nós são legítimas. Nós assumimos com isso que queremos fazer aquilo que nos é colocado como demanda. Em vista disso, as normas morais não carregam somente fundamentos que justificam a legitimidade de suas demandas sobre nós, elas “contêm” fundamentos que fazem com que essas demandas sejam subjetivamente válidas. Mais do que isso, só podemos concebê-las como subjetivamente válidas admitindo a intencionalidade subjacente ao julgamento de sua objetividade.

O que faz, entretanto, com que certas reivindicações práticas tenham autoridade sobre nós, isto é, nos leve a assumir a validade objetiva delas para nós mesmos? O que faz com que certas prescrições sejam obrigações e que tenhamos um “senso” de dever em relação a elas? O que, afinal, me faz ver que eu sou obrigado? Ter um dever é ter a consciência de estar sendo obrigado, é dar-se conta que a norma imperativa que me diz “o que eu devo fazer” exige uma ação correspondente ao que é colocado como demanda. Tal consciência é inescapável, ela não é voluntariamente erradicada, por mais que a contrariemos e façamos o exato oposto do que é exigido, ainda assim estamos ligados a ela. É nesse sentido que consideramos a consciência moral o ponto central de articulação da ética kantiana, onde se vincula a racionalidade da norma ética fundamental e o saber de si do sujeito. Na consciência moral eu sou consciente de que certas ações são necessárias porque se impõem a mim como obrigações, algo a que eu estou inevitavelmente ligado. Só na consciência moral as razões que fundamentam a necessidade prática da ação podem ser “convertidas”⁷ em fundamentos subjetivos de ação (motivos), justamente porque a objetividade moral que impera na consciência aparece como um elemento que constitui a própria visão de mundo do sujeito, assim, não lhe é “absolutamente” estranho.

⁷ Emprestamos o termo de Konrad Utz, que fala justamente de uma “conversão da consciência” para apontar esse caráter articulador da consciência e mostrar como simples sentenças descritivas são absorvidas como normas pelo agente. Por um lado, essa perspectiva mostra que os fundamentos objetivos e os fundamentos subjetivos de determinação da vontade se unificam na consciência moral. Nela, aquilo que me obriga a agir moralmente é imediatamente tomado como motivo de ação. Por outro lado, nós não conseguimos fazer essa distinção entre os dois tipos de fundamentos a partir da própria consciência, uma vez que há um único fundamento. Há, assim, apenas uma mudança de perspectiva ou de ponto de vista, dado que o agente toma os fundamentos objetivos da moralidade como motivos para agir. Se ele precisar apresentar seus “motivos” para ter agido do modo como agiu, ele irá apresentar os fundamentos objetivos que justificam a necessidade moral da ação, de outro modo as suas razões não seriam universalmente compreendidas ou aceitas como válidas se elas fossem meramente subjetivas. Essa é a tônica de grande parte da discussão. Cf. UTZ, Konrad. *Conversion of Consciousness as Principle of Morality*. Veritas – Porto Alegre, v. 61, n.3, 2016, p. 580.

Um indício dessa centralidade da consciência é o fato de que ela serve tanto para justificar a validade subjetiva da lei quanto de “evidência” da validade objetiva da mesma. No primeiro caso, a consciência de subordinação da vontade à lei responde pelo nome de respeito. No segundo caso, a “consciência imediata” da lei moral é um “fato da razão”. Observando o desenvolvimento cronológico das obras de Kant, chama a atenção que uma prova objetiva acerca da validade da lei não seja condição de seu uso, e, mais do que isso, que a consciência “subjetiva da lei” sirva de evidência da sua validade objetiva como facticidade. Não se trata de dizer que ambas são vistas como sendo uma única coisa, mas que ambas constituem algo bastante peculiar, que é um tipo de “*insight* moral” em que o agente toma consciência do originar da moralidade no seio de sua própria experiência moral.

No respeito nós reconhecemos a autoridade imperativa da lei porque na consciência moral eu sou consciente de mim somente do modo como sou constrangido (afetado) pela lei. Não só reconheço a lei como sumamente normativa, mas sou consciente da minha “atitude”⁸ que é direcionada a ela como sinal da conformidade dela com minhas condições subjetivas. O fato da razão não nos dá a conhecer a lei em si mesma, senão a sua “facticidade”, isto é, a evidência de que a consciência da lei já vigora nos juízos e na experiência moral do agente. É verdade que essa ligação entre o respeito e o fato da razão tem sido notada em algumas interpretações seminais⁹ na literatura kantiana, mas nem sempre com a ênfase que julgamos que ela merece. Se a compreensão da origem de nossa consciência moral e de seu caráter “originário”¹⁰ já aponta o escopo de nossa explicação conceitual relativa à sua constituição, a própria lei como fato da razão é a manifestação de um ato espontâneo da razão prática.

⁸ Chamo o respeito de atitude simplesmente para designar que ele é algo direcionado do sujeito à lei. Ele mostra a “concordância” subjetiva nessa relação hierárquica, por mais que seja uma atitude formal, um reconhecimento imediato que não depende do arbítrio do sujeito.

⁹ Cf. HENRICH, Dieter. *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handelns*. Heraus. Gerold Praus. Kiepenheuer e Witsch Köln, 1973, 247-251. Cf. ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press, 1990, p. 237.

¹⁰ UTZ, 2016, p. 584. “Uma teoria moral fundamental não pode fazer mais do que articular a origem ou a obrigação moral originária que de fato está acontecendo. É tornando explícito de um fato ou do originar de um fato. Kant chama isso o fato da razão. Nós sabemos de nós mesmos como moralmente obrigados. Nenhuma teoria moral pode ir além desse fato”.

III

Kant chamou de “pedra filosofal” o desafio de entender a “força motivadora” da razão. Segundo ele, nós podemos compreender nossos juízos morais, o que é “correto” e o que é “bom”, quais ações são “permitidas” e quais são moralmente “proibidas”, mas não como esses juízos têm a “força” de um motivo. Parece que há um “*gap*” entre o julgamento e a execução da ação. Lê-se numa de suas *Reflexões* que sequer podemos saber como isso se passa: “não podemos ter qualquer conceito de **como a mera forma das ações poderia ter a força de um motivo**” (Reflexões 6860 – 1776-8, griffo nosso). Ao investigarmos a natureza do aludido “*gap*” na *Vorlesung*, nós notamos que Kant nem mesmo reconhece a intencionalidade prática dos juízos. Então, uma primeira constatação é que o conceito de razão prática presente nesses textos pré-críticos datados entre 1760 e 1770 não é o mesma da *GMS* e da *KpV*. Logo, muitas das dificuldades desse período seriam superadas com a guinada que Kant dá em sua filosofia a partir da década de 70.

Por mais que Kant tenha percebido desde 1760 a capacidade “normativa” da razão ao considerar que ela fornecia o princípio de judicação (*principium diiudication*), o potencial da razão ainda estava longe daquilo que ele veio a conseguir na filosofia crítica. Ele estava convicto de que é por meio da razão que julgamos e obtemos nossas crenças e convicções práticas acerca dos objetos da moralidade. Porém, faltava ainda o princípio de execução (*principium execution*) das ações que julgamos por meio da razão. Elencamos a seguir os três pontos que caracterizam o problema – “a pedra filosofal” – no período pré-crítico, de modo que possamos identificar a natureza do “*gap*”.

Primeiro, ele não concebe que as crenças que nós formamos acerca de nossas ações sejam “motivos”, ou seja, se acredito que “x é bom” a bondade que eu afirmo sobre “x” já seria motivo suficiente para tentar produzi-lo – ainda que dificuldades circunstanciais me impedissem disso¹¹. Segundo, por não ter considerado a intencionalidade do juízo um motivo, Kant associou o motivo ao princípio de execução e foi levado a buscá-lo no campo da sensibilidade, por vezes ele denomina o motivo de

¹¹ A rigor, esse é o “*gap*” no raciocínio prático, julgar que algo é moralmente necessário ou bom e não ter motivo para fazê-lo. Nem sempre a incognoscibilidade acerca da “força” motivacional pode ser tomada desse modo porque o problema aí é a concepção causal de motivo. Em muitos casos, Kant já concebe o motivo como sendo o princípio de execução visto como causa impulsiva.

“sentimento moral”. A influência dos filósofos anglo-saxões (Shaftesbury, Hutcheson e Hume) se faz presente de diferentes maneiras, mas, em especial, na busca pelo princípio de execução no campo do sentimento e pela obstinação em tomar o motivo no sentido causal, de modo que o motivo teria que explicar a ocorrência psicológica e fisiológica da ação. Terceiro, o filósofo chega a aceitar que nossos juízos nos fornecem os motivos para agir, mas que esses motivos não são “*elateres*”¹², isto é, eles não podem nos impulsionar a agir e superar os móveis sensíveis.

O que a *GMS* e a *KpV* retêm e o que elas reformulam gira em torno, principalmente, dessa última questão. Nós obtemos nossos motivos ao julgarmos nossas ações a partir das normas e princípios da razão. Se tais ações são moralmente justificáveis, o que fundamenta a necessidade delas nos serve de motivo. Ou seja, quando temos um motivo nós temos “razões” para fazer a ação, essas razões são baseadas na necessidade prática da ação. Se alguém nos perguntar pelos nossos motivos, é provável que ofereçamos nossas razões, isto é, nós racionalizamos nossos motivos. Isso leva ao papel da consciência moral, pois, se compreendemos o dever como algo que se impõe sobre nós, nós compreendemos os motivos para cumpri-lo, ainda que não o façamos assim. O princípio de execução não poderá ser obtido no campo do sentimento e nem tampouco ser tomado no sentido causal, essa é a querela em torno da qual essas obras abordam o tema. Nem sempre, entretanto, Kant se mostrou convicto sobre esse ponto.

O sentimento volta a ter protagonismo no desenrolar da discussão, mas não como princípio de execução e sim como faculdade transcendental do ânimo, a faculdade de prazer e desprazer. Percebemos por meio dessa faculdade que o sentimento representa a “receptividade” e a “susceptibilidade” às ideias morais. Ele é tomado como condição subjetiva da nossa capacidade de agir por dever, uma vez que a reflexão moral envolve estados mentais que mostram a conformidade do sujeito com a objetividade da lei. Na determinação moral nós podemos ter “conhecimento” tanto sobre o sujeito quanto sobre as leis e princípios práticos que se impõem a ele. Entretanto, Kant aponta para uma consideração negativa acerca do princípio de execução. Na verdade, ele se

¹² Reflexões. 1021 -1773-79. “Um *elater* é a receptividade subjetiva a ser movida pelo desejo [...] uma mola ou força elástica [...] a possibilidade de uma representação ser a *causa impulsiva é elater animi*”. Kant empresta o termo de Baumgarten para falar do engendramento da força que produz a ação a partir de uma representação.

vale de uma explicação axiológica para mostrar que a mesma lei que serve de motivo opera internamente ao sujeito em seu favor. Uma vez que tomamos consciência do valor incondicional da lei moral, todos os outros objetos “perdem” o valor que atribuímos a eles, nossos sentimentos e inclinações etc. É nesse contexto que ele afirma que a lei “humilha” e “abate” as inclinações.

IV

Alfred R. Mele¹³ explica que o termo “motivação” é tipicamente usado por teorias que buscam explicar nosso comportamento intencional (*purposive*)¹⁴. O principal esforço de uma “teoria motivacional” consiste em demonstrar a natureza, a estrutura e a força do raciocínio prático no agir intencional. Uma teoria desse tipo visa explorar, como assume o autor, “a natureza da motivação e seu lugar na explicação não apenas do comportamento intencional em geral – incluindo o comportamento na esfera moral [...] mas também a aquisição de tais estados da mente como desejos, intenções e crenças” (MELE, 2003, p. 3). As teorias motivacionais ou são um ramo da psicologia ou fazem forte apelo à psicologia (psicologia moral) e a conceitos de cunho psicológico para explicar as representações mentais e a ligação entre os estados mentais e os estados motivacionais. Entretanto, as discussões acerca da motivação moral vêm adquirindo imenso protagonismo no âmbito da ética e da metaética. Na medida em que está preocupada em explicar as condições pelas quais é possível agir motivado por normas morais, a ética faz uso de conceitos como “intenção”, “crença”, “estado motivacional”, “desejo” e assim por diante¹⁵.

Olhando por esse lado, parece evidente que Kant não tem uma teoria motivacional independente de sua filosofia moral, a saber, uma visão estruturada da natureza de nosso agir intencional, porque ele só lida com o tema indiretamente enquanto ônus da moralidade. Na contramão do que ocorre contemporaneamente, onde

¹³ Cf. MELE, Alfred. R. *Motivation and Agency*. Oxford University Press, 2003, p. 3.

¹⁴ Um propósito é algo mais específico e determinado do que uma mera intenção porque contém um alvo, um objetivo (uma meta de ação) a ser atingido e implica a capacidade de representar os meios para a obtenção desse fim almejado. Pode-se dizer que o agir animal tem um tipo de intencionalidade, ele come quando sente fome e sabe onde buscar, mas não se pode dizer que ele tem propósitos de vida. Na língua portuguesa ambos servem para traduzir (*purposive*), mas nem todas as inflexões são possíveis ou soam bem quando usamos “propósito”, como é o caso de (*purposive behavior*).

¹⁵ Cf. MELE, 2003, p. 27.

a motivação tende a se aproximar cada vez mais da psicologia e se tornar independente da ética, em Kant se trata sempre de saber a relação entre moralidade e motivação. Não significa que a psicologia é abandonada, mas não se pode valer da psicologia para solapar a moralidade a pretexto de salvaguardar a motivação. Pelo contrário, se trata de saber como a moralidade é em si mesma motivadora.

Tanto as questões normativas quanto as motivacionais giram em torno da razão prática e é a partir dela que se pode investigar a “origem” das normas práticas e dos estados motivacionais envolvidos na reflexão prática. Tal reflexão envolve, além de máximas e imperativos da razão, aquilo que é comumente denominado de pró-attitudes, “crenças”, “razões”, “motivos” e “interesse”. Esses são alguns dos aspectos “dinâmicos” desencadeados pela reflexão axiológica da razão sobre seus objetos. Para Kant, importa formular conceitualmente o modo pelo qual a razão pode determinar a vontade. O objetivo é que possamos compreender seu poder atuante, bem como saber em que medida a receptividade do sujeito contribui para essa determinação moral. O âmbito daquilo que podemos predizer ou mesmo explicar acerca da motivação é bastante obtuso. Uma coisa é certa: a argumentação prático-racional que assegura a possibilidade do agir intencional, o agir motivado por razões morais, não serve para a explicação causal da motivação¹⁶, nem mesmo pelo próprio agente.

Em Kant, se trata, sobretudo, daquilo que a reflexão prática consegue elucidar e, embora tenha assumido que um motivo é necessário para colocar a vontade em movimento, ele afirma que “não podemos estar conscientes dos motivos que acompanham o dever [...] mas sim de nossa própria abnegação em relação a muitos motivos que conflitam com a ideia de dever” (Gemeinspruch, A223 [285]). O que Kant nega é a existência de motivos a despeito da própria reflexão e deliberação prática. Não se pode dizer que o agente é “cego” do ponto de vista motivacional, mas temos que admitir a impossibilidade de afirmar de modo indubitável que alguém aja exatamente do modo como julga¹⁷ – “não podemos encontrar nenhum exemplo seguro que a vontade

¹⁶ O contrário de Mele, por exemplo, e daqueles que defendem o modelo desejo-ação, o que inclui a maioria dos humeanos diretos ou indiretos. Cf. MELE, 2003, p. 5.

¹⁷ LONGUENESSE, Béatrice. *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again*. Oxford University Press, 2017, p. 216. “Os seres humanos não podem reivindicar ter uma clara consciência acerca da natureza da motivação, muito menos saber de modo indubitável que eles estão agindo por um motivo do dever”. A

seja determinada somente pela lei, sem qualquer outro móbil (*Triebfeder*), embora pareça que sim” (GMS, 419). Não podemos penetrar até os “móviles secretos dos nossos atos”, resta-nos somente atentar aos princípios que regem a vontade e a necessidade com que a consciência moral nos impele. Pois, o dever não é mera “quimera” ou “ilusão”, mas se funda justamente na ideia de que a razão determina a vontade por motivos puros.

Comparado às teorias que buscam explicar como ocorre o agir intencional a partir dos estados mentais e das pró-attitudes, a abordagem motivacional kantiana é bastante negativa. Há uma forte análise axiológica empenhada em mostrar como a lei incondicional tomada como motivo contraria nossas crenças e convicções baseadas em objetos do desejo e mesmo em outros princípios como a utilidade e a felicidade. Isso mostra a dificuldade de superar o dualismo entre razão e sensibilidade na moral, pois, por mais que possamos compatibilizar a determinação objetiva da moralidade com a natureza subjetiva do sujeito, a relação é sempre vertical.

V

Williams afirma que o agente moral kantiano “precisa de razões morais para fazer aquilo que está inclinado a fazer de qualquer maneira” (WILLIAMS, 2005, p. 113). Consequentemente, isso é o que lhe faz alheio do mundo e de si mesmo, renegando seus sentimentos mais básicos e imediatos. A exigência do dever faz do agente um sujeito clivado, dividido entre as designações racionais e os impulsos e móveis sensíveis. Agir de modo honesto tendo em vista os próprios interesses é estar motivado por algo que não tem nada a ver com a moralidade, e isso é altamente questionável¹⁸.

Nenhum aspecto da ética kantiana é mais criticado do que a relação estrita e intransigente entre o “dever” e o “motivo do dever”. A rigor, isso significa a subordinação de todo valor moral ao cumprimento da obrigação prescrita por causa do próprio dever. De Schiller à Hegel, só para citar aqueles que reagiram imediatamente ao “formalismo” e ao “rigorismo” kantiano e a opressão do sensível pelo racional,

ênfase sobre o caráter obtuso da nossa motivação parece correta. A intérprete enfatiza que algo permanece indeterminado na motivação, não sujeito à explicação.

¹⁸ Cf. WILLIAMS, Bernard. *Moral: Uma Introdução à ética*. Trad. Remo Mannarino Filho. – São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 112-5.

passando por Williams e McIntyre, que se contrapõem ao levante da ética kantiana recorrendo à ética aristotélica, todos tecem críticas a essa relação estrita.

Na literatura kantiana, os intérpretes enfatizam a necessidade de uma reconsideração do papel da sensibilidade na moralidade alegando que não é possível a ética se furtar das contribuições da parte sensível¹⁹. Marcia Baron argumenta que o protagonismo do dever e a premissa de que o motivo do dever tem exclusividade e que é o único elemento que confere valor moral à ação é “ilusório”. Em função disso, um “motivo secundário” contém conteúdo moral tanto quanto a ação feita por dever²⁰. Barbara Herman²¹, por sua vez, diz que a exigência do motivo do dever é ubíqua e serve unicamente como “pano de fundo”. Na verdade, ele é um tipo de princípio que governa todas as ações. Consequentemente, as ações com base em emoções e sentimentos tais como a benevolência e a filantropia não são desprovidas de valor moral. Se a inflexibilidade kantiana quanto à necessidade do motivo do dever é um critério de valoração das ações que se mostra moralmente implausível, essa é uma crítica que não pode deixar de ser feita. Entretanto, o fardo de uma reconsideração desse ponto é amplamente maior do que a aceitação da centralidade que ele assume na filosofia kantiana. Tais interpretações tendem a tomar o próprio motivo do dever como ajuizamento²².

Ponderar a contribuição dos sentimentos e emoções na moral kantiana é algo sempre controverso. A nosso ver, Kant não está interessado somente em saber se os sentimentos permeiam ou não as nossas ações, mas se eles são operantes ou não quando agimos. Um homem caridoso pode ser moral desde que o motivo de sua ação derive da necessidade de praticar a “ação caridosa”, ele não abnega sua inclinação de agir

¹⁹ AMERIKS, 2006, p. 3. “Por isso, se um kantiano ainda deseja alcançar um público verdadeiramente cosmopolita, faz sentido recuar para além da perspectiva dos estudiosos kantianos e refletir sobre as características básicas que filósofos contemporâneos insistiriam que qualquer teoria moral aceitável lida com a sensibilidade”.

²⁰ Cf. BARON, Marcia W. *Kantian Ethics Almost Without Apology*. Cornell University Press, 1995, p. 186.

²¹ Cf. HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. Harvard University Press, 1996, p. 17.

²² SHERMAN, Nancy. *The Place of Emotions in Kantian Morality*. In *Kant on Emotion and Value*. Edited by Alix Cohen. Palgrave Macmillan, 2014, p. 23. “[...] As razões para um agente agir com base em emoções tais como compaixão ou amizade são permissíveis desde que sejam constringidas por um motivo do dever. Isto é, as inclinações podem apoiar o agir por dever apenas dentro dos limites do dever – de fato, a atuação de todos os sentimentos e emoções é limitada pelo dever, mas essa limitação é uma imposição de si mesmo como único fundamento moral suficiente”.

caridosamente mesmo que tenha agido pelo motivo do dever. É nesse ponto que os críticos dizem que precisamos do motivo do dever para fazer o que qualquer homem de caráter faria inevitavelmente. O ponto é justamente esse, a ação é necessária mesmo àqueles homens sem caráter, do contrário sequer poderíamos cobrá-los nos casos de omissão. Não sabemos quais ações são morais ou não, tudo o que sabemos é que o raciocínio prático que diz que temos que agir somente por causa da ação em si (ou uma propriedade interna da ação) é condizente com a moralidade.

Há um bom exemplo na *GMS* que podemos usar para contrapor o motivo do dever com as inclinações imediatas, benevolência, filantropia etc. Em geral, nossa análise do sentimento moral não está centrada na avaliação desses casos, ela mostra a importância da sensibilidade para a compreensão da receptividade e da suscetibilidade à moralidade. Tomando o sentimento – “faculdade de prazer e desprazer” – como uma das faculdades do ânimo, Kant mostra que pela sensibilidade nós compreendemos o modo como somos afetados no sentido interno. Também dá destaque ao prazer como estado da mente que torna possível a conformidade da representação moral com as condições subjetivas do sujeito, razão pela qual a representação moral é um tipo de satisfação interna.

VI

No primeiro capítulo nós apresentamos as linhas gerais que envolvem a questão da motivação moral no pensamento kantiano. Nesse sentido, revisamos alguns textos pré-críticos de Kant, especificamente a *Deutlichkeit*, a *Nachricht* e a *Vorlesung*, que são textos que mostram as questões que eram centrais para o filósofo no início de sua carreira como professor universitário. Vemos nesses escritos a confluência da tradição alemã com base em Wolff, Baumgarten e Crusius e a filosofia moral de matriz britânica, Shaftesbury, Hutcheson e Hume. O vislumbre kantiano com o *moral sense* é o fio de Ariadne nas investigações acerca da motivação moral e em torno dela gira os principais problemas e dificuldades. Grande parte das soluções propostas ao longo de suas obras são desdobramentos das concepções com as quais Kant flertou e “sustentou” durante esse período.

Então, para compreender como o *moral sense* foi preponderante para Kant em sua fase inicial, nós examinamos o modo como esses filósofos compreenderam o senso moral. Apesar de que o termo tenha sido utilizado primeiramente por Shaftesbury e que cada um dos filósofos abordem o senso moral de um jeito diferente, há um núcleo de coesão entre eles. A ideia muito presente em Shaftesbury e em Hutcheson de uma imaginação criativa e da necessidade de conceber o prazer e a satisfação na reflexão moral é percebido no modo como Kant lida com o sentimento moral. Ele entende que a representação moral é, em algum sentido, estética, dado que ela comporta um tipo de prazer e satisfação como condição formal da própria representação. Também o aspecto passivo da consciência como consciência de si a partir do modo como é afetado, ou, a consciência descrita como um tipo de “sentimento” é crucial para a abordagem do tema. Em relação à Hume o embate é mais enérgico e os dois modelos se mostram antagônicos em muitos sentidos. Primeiro no que diz respeito ao próprio ceticismo humeano contra a “razão prática” e sua suposta ineficiência normativa e motivacional e, em consequência disso, sua visão de que o desejo é a única fonte motivacional capaz de efetivamente motivar. Fazemos uma atualização desse debate a partir de duas visões contemporâneas com Williams e Nagel, antes de adentrar na perspectiva kantiana propriamente.

Em Kant, nós mostramos o problema tal como era visto na *Vorlesung* e esclarecemos em que consistia o “*gap*” entre a capacidade de julgar as ações e a capacidade de executá-las a partir daquilo que foi deliberado. A “pedra filosofal” estava ancorada, primeiramente, na própria incompreensão da capacidade normativa e motivacional da razão. Além disso, o motivo foi associado ao princípio de execução, tomado exclusivamente no sentido causal-explicativo. Progressivamente, o que tentamos mostrar é que essa visão foi superada, então, Kant admite que a razão contém motivos, mas que por meio do motivo não podemos explicar a ocorrência causal da ação. Isto é, a razão tem motivos, mas não “*elateres*”. Aceitar que a razão motiva é um primeiro passo, assim, se julgamos que uma ação é “boa” e “correta” (ou moral) nós compreendemos que temos motivos para praticá-la. Com isso, começa a ser delineado que a motivação consiste em explicar como as normas objetivas e universais de ação se tornam fundamentos subjetivos, ou seja, motivos para seres individuais. Logo, ter um motivo é o mesmo que ter “razões para agir”, mas não é agir, necessariamente. Outros

aspectos como a coerção interna e a necessitação que a moralidade provoca serão explorados posteriormente.

No segundo capítulo, tratamos da legislação ética e seus dois elementos centrais a “lei” e o “motivo”. Se o primeiro capítulo lida exclusivamente com o “fundamento subjetivo” (motivo) de determinação da vontade, mas já supondo a relação com o “fundamento objetivo”, o segundo descreve que fundamento objetivo é esse, a saber, a “lei”. Esse paralelo é a tônica de parte significativa da exposição. O objetivo é mostrar que na legislação ética a relação entre os fundamentos objetivos e os fundamentos subjetivos, representados respectivamente pelo “dever” e pelo “motivo do dever”, é meramente formal. Quem age pelo motivo do dever toma como válido para si as mesmas razões que justificam o dever enquanto necessidade prática da ação. O que distingue a legislação ética da legislação jurídica é: (a) o princípio de execução, que na legislação ética é interno e na legislação jurídica é externo. O que diferencia a moralidade da legalidade é: (b) a “atitude” ou a “disposição” de praticar a ação do sujeito, que na legislação ética é essencial e na jurídica é indiferente. Todavia, ressaltamos que a legislação ética não explica, por si só, a “disposição” de agir do sujeito. Por vezes, Kant faz alusão a uma “disposição” que é distinta da própria lei tomada como “motivo”.

A partir disso, nós investigamos também a noção de “disposição” como um fundamento subjetivo de determinação que é espontâneo e que, apesar de Kant pressupô-lo em diversos momentos, não dá pistas claras do que ele realmente seja. A ideia é que a moralidade repousa na “disposição” do sujeito em agir moralmente. A lei como motivo pode até despertar essa “disposição”, mas ela é, em todo caso, independente da própria legislação ética. A ideia metafórica de um “espírito da lei” se manifesta nessa disposição de agir do sujeito – ou seja, se a lei como motivo da ação consegue inspirar o agente a agir moralmente, então, ele age não só conforme a sua “letra”, mas é mobilizado por seu “espírito”. Ademais, nós tratamos da relação entre vontade e razão prática e também dos outros dois fundamentos subjetivos de determinação da vontade, o interesse e a máxima.

No terceiro capítulo nós lidamos com o sentimento moral, conceito que remete às primeiras indagações de Kant sobre a motivação a partir do *moral sense*. O primeiro

capítulo já desconstrói parte da imagem do sentimento moral tal como herdado dessa tradição, pois Kant não atribuiu a ele nenhuma função judicativa, mas pensou que ele era útil em relação ao princípio de execução. Além de reforçar esse ponto, o segundo capítulo nos leva a concluir que a relação entre o fundamento objetivo e o fundamento subjetivo (motivo) não permite que pensemos o princípio de execução no campo do sentimento. Ainda que isso só fique evidente no quarto capítulo, que, aliás, é, em alguma medida, complemento do terceiro porque trabalha com o sentimento de respeito. Afinal, como o sentimento moral pode ser útil à investigação moral? A partir da *KpV*, Kant se mostra mais atento ao sentimento como uma faculdade que permite descrever os efeitos da determinação moral.

Na *KU*, com a estruturação das faculdades do ânimo, o sentimento (faculdade de prazer e desprazer) é visto como uma faculdade que permite ao sujeito tomar consciência de si mesmo a partir do modo como é afetado. O que permite o sujeito ter consciência do próprio estado, o modo como é afetado na representação. Mesmo na *MS* o sentimento é visto simplesmente como a “susceptibilidade à representação”, ele é a referência que o sujeito tem de si mesmo. É nesse sentido que Kant dá mais ênfase ao “sentimento moral” a partir de seu embate com o *moral sense*. É nele que se expressa a satisfação inerente à representação moral como sinal da concordância formal da representação da lei moral com as condições subjetivas do sujeito. O sentimento e o prazer permitem Kant fazer uma “crítica do sujeito”, como ele mesmo diz. A compreensão da “consciência moral” em termos de sentimento é o grande legado que Kant absorve. Também há os aspectos negativos dessa abordagem, o filósofo não dá margem para uma reconsideração do papel das emoções e sentimentos na moralidade.

Outro ponto importante é a abordagem do ânimo a partir de uma analogia do sentimento de respeito e do sentimento do sublime estabelecido por Kant na *KU*. A apreensão desses objetos ocorreria por um tipo de “sub-repção”, uma vez que eles são demasiadamente grandes e provocam a inibição das forças vitais do sujeito. O ânimo é uma disposição anímica que funciona como princípio unificador das forças da alma, é em virtude dele que o sujeito pode apreender algo que lhe é descomunal como a lei e o sublime.

No quarto capítulo, continuamos com a investigação do “sentimento moral” a partir do “sentimento de respeito”, mas o desenvolvimento do texto aprofunda em outras questões que vão além do caráter descritivo que o sentimento moral tem em relação ao sentido interno. Tudo que diz respeito aos efeitos do reconhecimento da lei sobre a sensibilidade são compatíveis com a investigação do sentimento moral. Por mais que os efeitos da lei sobre a sensibilidade possam ser descritos fenomenologicamente, o respeito se caracteriza mais como um tipo de “atitude” que é erigida à lei. Ele é um sentimento num sentido muito peculiar, ele é *a priori* e produz a si mesmo por meio de um conceito de razão. Além disso, o respeito se destaca por ser um tipo de consciência fática da autoridade da lei, pois, o reconhecimento da autoridade normativa da lei é a consciência de estar submetida a ela.

Na medida em que podemos tomar o respeito como a consciência subjetiva da autoridade da lei, nós estamos atestando a validade normativa da lei moral e, mais do que isso, a sua efetividade. O respeito é visto como a evidência mais clara da facticidade moral. Por essa razão, tem sido usual relacioná-lo à doutrina do “fato da razão”, uma vez que essa doutrina estabelece a prova objetiva da validade da lei moral como um “fato” da consciência. Acreditamos que os dois conceitos concordam entre si, embora cumpram funções diferentes no programa da doutrina kantiana. Ainda que o respeito seja um elemento da facticidade moral, a compreensão da origem da moral requer levar em conta a própria necessidade da moral para nós mesmos, é a isso que o fato da razão se presta a esclarecer. Com o fato da razão nós encontramos em nós mesmos a ideia da moralidade e a compreendemos como uma demanda da própria razão. Pensar a mim mesmo como obrigado pela razão é reconhecer a minha autonomia como um desdobramento do esforço da razão para realizar o seu “feito” (fato). É nesse sentido que a especulação acerca da origem do nosso reconhecimento da validade das normas morais como obrigações que encontram validade em nós nos leva a questionar a natureza do próprio “*insight* moral”. Na facticidade moral nós compreendemos não só a nós mesmos como inevitavelmente ligados à moralidade, mas a própria necessidade da moralidade para nós como uma demanda da nossa racionalidade.

O quinto capítulo é um desdobramento do quarto, mas a proposta é aprofundar ainda mais na consciência moral a partir da consciência fundamental da lei estabelecida

como fato da razão. Por um lado, o que está em jogo é a possibilidade da própria consciência da lei como fato da razão, por isso, investigamos a ligação dessa consciência com a autoconsciência. Por outro lado, é a lei como um “feito” – como ela pode resultar de uma atividade legislativa da razão prática. Indagamos, nesse capítulo, o lugar da consciência moral no âmbito de uma teoria da subjetividade, uma vez que a subjetividade se mostra essencial para compreendermos a imanência dos princípios morais e a sua respectiva validade subjetiva. Em particular, isso fica mais evidente com o conceito de “autonomia da razão” e a relação entre a “lei moral” e a “liberdade”.

CAPÍTULO I

A PEDRA FILOSOFAL

Normalmente, as análises acerca da motivação moral fazem uma contextualização histórica bastante ampla, abrangendo as obras pré-críticas e críticas. Às vezes com o objetivo de fornecer uma visão geral do desenvolvimento do problema e, às vezes, com o intuito de fazer uma síntese dele. É sempre muito profícuo ter uma noção geral do problema e conhecer as etapas e os estágios de sua evolução. Nós fazemos uso desse recurso, em especial com a *Vorlesung*, mas, inicialmente com a *Deutlichkeit* e a *Nachricht*. Não obstante esse anacronismo que nos permite dissecar a natureza do problema e as suas facetas, a perspectiva motivacional que defendemos está “formulada” na *KpV*, apesar de que ela abarca as transições da *GMS* para a *KpV* e desta para a *MS*. Na medida em que é um desdobramento da própria filosofia moral, a motivação sofre das mesmas dificuldades que a teoria normativa, logo, é difícil encontrá-la disposta num só lugar.

Nós subdividimos o conteúdo do presente capítulo em três partes: (i) a primeira seção apresenta o envolvimento kantiano com o tema da motivação em seus primeiros anos de cátedra na universidade a partir da *Deutlichkeit* e a *Nachricht*. As questões em destaque nesse período são os temas tradicionais da filosofia moral, a obrigação, a virtude, o bom etc, apesar de tratá-los brevemente a partir dos textos mencionados, nós não tiramos conclusões desses textos que nos serão vitais ao longo do trabalho. O ponto

importante é o envolvimento de Kant com os representantes do *moral sense*, qual ele cita com imenso apreço e se propõe a aprofundar algumas de suas teses – veremos ao longo da discussão que essa doutrina tem bastante influência no modo de Kant pensar sobre a motivação; (ii) em consequência desse apreço, nós apresentamos as principais teses dos respectivos filósofos anglo-saxões, Shaftesbury, Hutcheson e Hume nas seções 1.2 até 1.2.3 e, posteriormente, oferecemos duas análises contemporâneas acerca da motivação com Bernard Williams e Thomas Nagel, sendo a primeira de cunho humeano, enquanto a segunda tem Kant como referência – essa parte é fundamental para compreender o desenvolvimento da discussão, sobretudo a relação entre “fundamento” e “motivo” e entre “motivo” e “desejo”; (iii) finalmente, a partir da seção 1.4 nós introduzimos a compreensão kantiana do motivo por meio da *Vorlesung*, onde caracterizamos o problema motivacional como sendo um “*gap*” no raciocínio prático. Então, nos empenhamos em mostrar como os problemas apontados são, em grande medida, herdados da doutrina anglo-escocesa e em que medida eles podem ser superados (1.4.1 até 1.4.3). Almejamos sublinhar que a concepção motivacional kantiana gira em torno da compreensão de como os “fundamentos objetivos” de determinação da vontade podem ser também “fundamentos subjetivos” de determinação. Ou, como o “fundamento objetivo da ação” (dever) pode ser um “motivo” (fundamento subjetivo de determinação da vontade).

1.1 Investigações sobre a forma e a matéria da moralidade

Por ocasião do bicentenário de Kant, Paul Menzer publicou em 1924 “*Eine Vorlesung Kants über Ethik*”, edição organizada com o objetivo de proporcionar acesso aos escritos e notas desconhecidas do autor. Uma coleção desse tipo possui caráter historiográfico imensurável e auxilia na compreensão da composição e estrutura da obra do autor em sua amplitude. Hoje, quase um século após essa edição de Menzer, já obtivemos outras duas edições dessa mesma obra, cuja versão atual de Werner Stark chama-se “*Vorlesung zur Moralphilosophie*”. O interesse por essas lições e preleções

permanece de grande relevância, mesmo que estejamos às “vésperas” do tricentenário do filósofo de Königsberg²³.

Um trunfo que obtemos com essas lições e preleções é que elas nos permitem demarcar as principais etapas de um determinado tema, o ponto de partida, os interlocutores e as principais influências etc. Esses aspectos são importantes para a compreensão das mutações e reformulações de determinados conceitos. Esse é o caso dos conceitos de obrigação (*Verbindlichkeit*) e sentimento moral (*moralische Gefühl*), por exemplo. Manfred Kuehn²⁴ e Dieter Henrich²⁵ afirmam algo que tem se tornado consensual, a saber, que o *Preisschrift (Deutlichkeit)*²⁶ – “*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen*” – é o ponto de partida das investigações kantianas relativas à filosofia moral. Henrich afirma de modo inequívoco que “o *Preisschrift* é a primeira fonte para um desenvolvimento histórico da filosofia moral de Kant que coloca diretamente a temática relativa à ética” (HENRICH, 1963, p. 407). Trata-se de um estudo de 1764, onde confluem perspectivas advindas da tradição filosófica alemã, Wolff, Crusius e Baumgarten, por razão de sua cátedra na Universidade de Königsberg, e da ainda emergente escola britânica do *moral sense*. A respeito desse “choque” de influência entre 1760 e 1770, a indagação de Henrich é bastante pertinente: “porque Hutcheson, e não Crusius, é o autor que Kant nomeia como seu antecessor [?]” (HENRICH, 2012, p. 22). A *Deutlichkeit* é uma revisão das questões fundamentais da ética até ali, principalmente das que foram colocados por Wolff (Baumgarten e Crusius), e uma preparação daquilo que virá ser a base moral no período crítico.

²³Fontes históricas e biográficas que servem de referência. Cf. VORLÄNDER, Karl. *Immanuel Kant: Der Mann und das Werk*. Felix Meiner, 1992. Cf. KUEHN, Manfred. *Kant: A Biography*. Cambridge University Press, 2001.

²⁴ Cf. KUEHN, Manfred. *In Vorlesung zur Moralphilosophie* (introdução), p. vi/vii. “Mais importante, talvez, foi que a ética tornou-se relevante para Kant apenas como uma parte da metafísica. Não é por acaso, que a primeira obra filosófica se chamasse “Fundamentação da metafísica dos costumes” e não “manual de filosofia prática [...] a ética crítica, do modo como foi desenvolvida na *GMS* e na *KpV* é, principalmente, uma explicação da tarefa e limite da metafísica e, com isso, a contribuição para a ética, *per se*, é apenas secundária”.

²⁵ Cf. HENRICH, Dieter. *Über Kants Früheste Ethik: Versuch einer Rekonstruktion*. Kant-Studien. V. 54. Berlin, de Gruyter, 1963, 407.

²⁶ Ao invés de *Preisschrift* nós usamos *Deutlichkeit*.

Ora, Crusius²⁷ e Kant se unem pelo fato de que ambos rejeitaram pontos fundamentais da filosofia prática (*philosophia practica universalis* (1703)) de Wolff, nesse caso, Kant seguiu Crusius, mas não compartilhou de sua interpretação teológica da obrigação moral. Na visão de Crusius, a necessidade da demanda moral está absolutamente ancorada na obediência à autoridade divina, em consequência disso, os ateus podem obter no máximo uma “obrigação de prudência”²⁸. Clemens Schwaiger, que se destaca no estudo desses filósofos alemães que antecederam Kant e que fazem parte de sua educação e de sua trajetória como professor universitário, afirma que “não há absolutamente nenhuma dúvida de que Crusius considerou o dever e a obrigação como fundamentalmente enraizados nesse “impulso do sujeito para obedecer aos comandos do senhor e mestre supremo” (SCHWAIGER, 2009, p. 61). Todavia, o debate acerca da “obrigação” nesse período ocorre mais no âmbito jurídico e teológico e não é um domínio específico da filosofia. A obrigação moral carrega o “*enforcement*” da lei jurídica e a observância teológica e pietista e desenvolve, além disso, uma psicologia capaz de explicar a ocorrência dos estados mentais e intencionais. Nesse sentido, a psicologia empiricamente orientada dos britânicos parecia ser mais promissora para Kant do que a psicologia abstrata de Crusius²⁹.

A psicologia wolffiana apoiava-se na concepção monista de seu sistema, cuja força fundamental da alma é análoga a força da imaginação (*Vorstellungskraft*). Ele advogou em favor dessa força fundamental da alma e da possibilidade de deduzir todo o conhecimento dela, mas acabou por cair em sofismas. Posição que influi sobre seu conceito de “perfeição”, principal conceito moral wolffiano, a partir do qual é deduzido um princípio formal de ação e o conteúdo moral essencial, o bom. Wolff não obtém êxito nessa questão porque não consegue mostrar como o “bom em si mesmo” pode ser derivado, visto que ele utiliza a relação de meios e fins. Tudo que ele obtém é o bom como meio para algo, mas não o bom em si mesmo.

²⁷ Schumucker defende que Crusius tem maior influência sobre Kant nesse período do que os moralistas britânicos. Cf. SCHUMUCKER, Josef. *Die Ursprung der Ethik Kants in seiner vorkritischen Schriften und Reflektionen*. Verlag Anton Hain KG, 1961, p. 85.

²⁸ Cf. SCHWAIGER, Clemens. *The Theory of Obligation in Wolff, Baumgarten, and the Early Kant. In Kant's Moral and Legal Philosophy*. Ed. Karl Ameriks and Otfried Höffe, 2009, p. 61.

²⁹ A independência de Kant começa justamente com uma crítica à base psicológica da ética de Wolff. Cf. HENRICH, 1963, p. 414.

A visão positivista e legalista da lei wolffiana tem, num primeiro momento, suas raízes no voluntarismo de Pufendorf³⁰, para qual a força obrigatória da lei é indissociável da autoridade que estabelece a coerção, isto é, as punições às transgressões. Leibniz criticou esse voluntarismo de Pufendorf (lei natural), que carrega traços da ideia hobbesiana de que a autoridade está amparada no poder de punição do soberano. Nesse sentido, Leibniz notou a necessidade de buscar a fonte da obrigação na própria estrutura psicológica humana, para então fundamentar a objetividade da moralidade. Por um lado, Wolff interpreta a obrigação (*Verbindlichkeit*) como categoria ética no sentido de “*necessitas moralis*”, por outro lado, ele compreende que o fundamento da necessidade da ação tem caráter mais psicológico do que legal e está ancorado na relação entre um “fundamento motivante” e a “ação”³¹.

Em que medida, porém, a *Deutlichkeit* sintetiza o legado e o exame da tradição filosófica moral com o crescente entusiasmo concernente ao *moral sense*? No enunciado que abre a quarta reflexão do respectivo texto, parece haver uma preocupação mais voltada ao julgamento moral e as crenças que guiam nossas deliberações: “os princípios fundamentais da moralidade em seu presente estado não são capazes de toda certeza necessária para produzir convicção” (*Deutlichkeit*, A/96). A premissa fundamental da *Deutlichkeit* é a falta de clareza e distinção de alguns conceitos fundamentais e os respectivos princípios práticos necessários para a obtenção dessa certeza. O tipo de “convicção” aludido no texto não é de todo claro, mas parece se tratar de uma “convicção prática”, que seria obtida por meio do julgamento prático. Pois, ao agirmos, nós julgamos os princípios que regem nossas ações e os fundamentos sob os quais essas

³⁰ Trago aqui algumas abordagens histórico-conceituais acerca de Pufendorf e sua influência no direito e na filosofia moral, uma vez que não investigamos nenhuma obra do autor. SCHNEEWIND, J. B. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge University Press 1998, p. 136. “Obrigação carrega necessidade moral com ela, tanto para Pufendorf quanto para Cumberland. Por que as ameaças de punição são centrais na criação da obrigação? A razão formal é que uma lei contém, por definição, tanto o preceito quanto a sanção e, uma vez que a lei é necessária para dar origem à obrigação, deve haver sanções (I. vi. 14, p. 104). Materialmente, as sanções oferecem incentivos (*incentive*) para obedecer as leis de Deus. Pufendorf sugere que as sanções ajudam a surgir em nós um sentimento especial pelo qual nós devemos ser movidos a obedecer os comandos divinos”. SCHWAIGER, Clemens. *In Handbuch Christian Wolff*. Hrsg Robert Theisund Alexander Aichele, 2018, p. 265. “A obrigação (*Verbindlichkeit*) consiste, por parte do legislador, no estabelecimento de uma pena para o infrator e, por parte do subjugado, no medo da sanção criminal. A lei é, por sua vez, apenas o comando de um superior que obriga o subordinado tão quanto é tornado público”.

³¹ SCHWAIGER, 2009, p. 67. “Em primeiro lugar, Wolff baseou a obrigação sobre a motivação do agente através do próprio discernimento (*Einsicht*), a saber, em razão da clara representação do bom (*Guten*) e do mal (*Böse*). Decidido a se afastar de cada positivismo moral e teológico, ele dá um grande passo na direção da tardia autonomia da moral de Kant”.

ações se baseiam. Assim, é a crença acerca da validade desses princípios e fundamentos que sustentam a obrigatoriedade da ação e que os credencia como subjetivamente válidos. Por se tratar de conceitos fundamentais da moralidade, é mais provável que a certeza seja referente ao conceito de obrigação.

Trata-se, na verdade, da tese de que a obrigação (*Verbindlichkeit*) é imune à qualquer prova ou demonstração – “uma regra imediatamente suprema de toda obrigação deve ser absolutamente indemonstrável [...] é impossível reconhecer o que se deve fazer contemplando alguma coisa ou um conceito de qualquer tipo que seja” (*Deutlichkeit*, A/97). O contexto nos leva a crer que os interlocutores sejam Wolff e Crusius. O primeiro defendeu uma ética da “perfeição” e foi repreendido por Kant por não oferecer mais do que uma mera propedêutica³². O segundo submeteu a obrigação à tutela da vontade divina. Aqui, de fato, se prenuncia um aspecto determinante da moral kantiana, a saber, o caráter imanente e “auto-evidente” da obrigação que só se revela na consciência³³. Talvez os filósofos tenham fracassado em derivar as regras formais da ação daquilo que poderia servir de princípio material, como ocorre com a “perfeição” e com o “bom” – em todos esses casos só se alcança a necessidade dos meios (*necessitas problemática*) e não a necessidade dos fins (*necessitas legalis*).

Em contrapartida, a *Deutlichkeit* propõe uma análise do bom enquanto fundamento material do conhecimento prático a partir de uma analogia metodológica com o conhecimento teórico³⁴. Temos um prenúncio de uma faculdade de experimentar o bom que se chama sentimento, um sentimento não analisável “que nunca é encontrado numa coisa absolutamente, mas apenas relativamente num ser dotado de sensibilidade”

³² Cf. GMS, 390.

³³ SCHLIPP, Paul Arthur. *Kant's Pre-Critical Ethics*. Northwestern University Press, 1960, p. 26. “A regra suprema de obrigação, supondo que existe uma, tem que ser imediatamente vinculadora, autoevidente em seu próprio direito e seu caráter obrigatório tem que ter uma finalidade totalmente indemonstrável. Uma escolha moral não é, em outras palavras, uma escolha por causa de alguma coisa, mas por causa de si mesma”. HENRICH, Dieter. *Hutcheson and Kant. Kant's Moral and Legal Philosophy*. Ed. Karl Ameriks and Otfried Höffe. Cambridge University Press, 2009, p. 49. “Essa obra revela que Kant já tinha compreendido o caráter categoricamente obrigatório da moralidade com total clareza. Mas ele não teve sucesso em deduzir o *principium diiudication* da moralidade deste conceito em si mesmo. A fórmula suprema ainda permanece desprovida de conteúdo substantivo e tem, portanto, de ser coordenada com princípios materiais evidentes adicionais derivados de outra fonte”.

³⁴ *Deutlichkeit*, A/97. “Assim como, na ausência de qualquer princípio material primeiro, nada seguiu dos primeiros princípios formais de nossos juízos de verdade, assim, aqui, nenhuma obrigação especificamente determinada segue dessas regras do bom, ao menos que elas sejam combinadas com princípios materiais indemonstráveis da razão prática”.

(*Deutlichkeit*, A/97). Wolff quis deduzir o conceito do “bom” da faculdade de conhecimento por meio da *vis representativa*, sua concepção monista acerca da força representacional da alma. Essa passagem já sugere a distinção entre representações teóricas e representações práticas, o que tardiamente culminará numa concepção tripartida da alma, algo que tem suas raízes em Baumgarten³⁵.

O caráter singular desse “sentimento irredutível do bom” que é impossível de se obter por meio de qualquer dedução teórica é justamente porque ele é concebido como “fato” (*Sachverhalt*)³⁶ da experiência moral. Ele é irredutível porque ele se encerra em si mesmo como fato sentido na experiência moral e como “atividade subjetiva concreta de auto-realização”³⁷. Talvez essa ideia seja a tentativa de dar um suporte ontológico para o bom, pois tomar consciência dele é a mesma coisa que querê-lo. Na década seguinte, ficará claro que a consciência moral não é somente um ato judicativo abstrato em que o sujeito está alheio em relação àquilo que julga, mas é inalienável porque compreender o bom é tomar consciência de sua relação com ele. Se por sentimento não analisável se deve entender uma consciência fática do bom, parece incipiente concluir se esse sentimento se equivale a um tipo de “conhecimento” do bom. Em todo caso, constitui-se um problema saber como o conhecimento do bom (ou a experiência fática dele) pode não ser, por si só, suficiente enquanto fundamento subjetivo de determinação da vontade.

Existem duas razões pelas quais não seria prudente seguir por essa via. Primeiro, ela está em clara contradição com o desenvolvimento posterior da ética kantiana, uma vez que o sentimento tem função judicativa e só pode ser afirmado enquanto fato sentido – percebe-se com isso que ele é tomado em sentido equivalente ao do *moral sense*. Segundo, Kant afirma que: “se o bom é simples, então o juízo: “isso é bom” será

³⁵ Josef Schumumucker observa que Kant sublinha as significativas diferenças com Wolff a respeito desse quesito desde a *Nova Dilucidatio* de 1755. O intérprete marca também o caráter singular da *Deutlichkeit* em relação ao significado do bom e da obrigação enquanto conceitos fundamentais da filosofia moral kantiana. Era preciso superar a herança de Wolff em conceitos basilares. Cf. SCHUMUCKER, 1961, p. 55/6.

³⁶ HENRICH, 1963, p. 419. “A doutrina do impulso (*Trieblehre*) de Crusius e Kant indicando o sentimento como fonte de toda obrigação (*Verbindlichkeit*) tem em comum a contrapartida ao racionalismo de Wolff. Elas distinguem-se uma da outra, no entanto, Kant quer fazer do conceito de sentimento um fato compreensível, algo que Crusius também havia notado, mas cuja peculiaridade ele não fez justiça”.

³⁷ Cf. HENRICH, 2009, p. 49.

completamente indemonstrável”, o filósofo complementa do seguinte modo; “esse juízo será um efeito imediato da consciência do sentimento de prazer combinado com a representação do objeto” (Deutlichkeit, A/98). Percebe-se certa confusão nos dois pontos. Talvez Kant tenha mirado no sentimento enquanto princípio judicativo por influência de Hutcheson, algo que ele se retratará depois por inúmeras vezes, mas talvez tenha acertado numa noção de sentimento que exprime a concordância subjetiva com a representação moral (objetiva) por meio do prazer. Isso faz jus a uma “atividade subjetiva concreta” e que coloca a sensibilidade como condição subjetiva da experiência moral.

Nós observamos na “*Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesung in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*” que essas questões relativas ao *moral sense* permanecem abertas. O filósofo atribui a si mesmo a tarefa de preencher e completar os campos falhos da tradição britânica ou anglo-escocesa: “aos seus esforços serão dados a precisão e a completude que lhes falta” (Nachricht, A/13). Nesse curso, ele aborda a ética a partir de duas referências: (i) a sabedoria prática comum e a doutrina da virtude a partir de Baumgarten; (ii) a “tentativa de Shaftesbury, Hutcheson e Hume, que embora inacabada e imperfeita, penetrou o mais longe possível na busca dos primeiros princípios fundamentais de toda moralidade” (Nachricht, A/13). Tais temas foram predominantes entre os períodos de 1760 e 1770 até a publicação da *Dissertação de 70*, que introduz um novo conceito de razão.

No “geral”, a abordagem kantiana do *moral sense* não diz respeito aos “princípios fundamentais da moralidade”, ela está voltada, sobretudo, para a compreensão das condições subjetivas da moralidade, o sentimento como um tipo de suscetibilidade moral. Compreender a aprovação moral e os estados mentais intencionais e emotivos envolvidos nesse processo é a melhor contribuição de um senso moral – podemos constatar isso se fizermos uma revisão anacrônica. Uma reflexão do final da década de 1760 toca nesse ponto.

Vejamos:

A doutrina do *moral sense* é mais uma hipótese para explicar o fenômeno da aprovação que damos a certas ações do que qualquer coisa que deve estabelecer firmemente as máximas e os primeiros

princípios que são objetivamente válidos concernentes a como se deve aprovar ou rejeitar qualquer coisa (Reflexões, 6626 – 1769-70)³⁸.

Vê-se que no limiar desse período de transição, entre o final da década de 1760 e o início de 1770, o filósofo está convicto que explicar a aprovação moral a partir de um senso não é o mesmo que tomá-lo de padrão de medida do juízo moral. Essa transição indica uma mudança de perspectiva no interior do pensamento kantiano, não só no que diz respeito à razão, mas também ao sentimento moral. Uma vez que a razão é o fundamento objetivo das normas morais, a compreensão da aprovação moral depende de aspectos subjetivos inerentes ao sujeito e é nesse campo que o sentimento se torna imprescindível. Se o *moral sense* explica, de alguma maneira, a aprovação por meio do processo pelo qual a mente é afetada por certas impressões e afecções e cuja consciência desse sentido produz um sentimento agradável, não se segue que ele possa ser a própria fonte do bom. Não se trata, contudo, de explicar a decisão racional em favor de “x” (o bom), pelo menos para Kant, mas de elucidar as razões pelas quais o raciocínio prático pode envolver certos estados mentais e pró-attitudes que inclinam o sujeito na mesma direção do juízo deliberado. O objetivo é mostrar como a razão pode justificar a necessidade da ação e como a crença prático-racional acerca da obrigação é uma necessitação prática, uma coerção moral interna.

1.2 Emoções, afetos e sentimentos: o advento do moral sense

A filosofia moral moderna contém em sua gênese um forte antagonismo com a ordem moral vigente e predominante durante todo o período medieval, portanto, nasce de um embate contra o protagonismo ético da teologia e seus fundamentos dogmáticos que apelavam para a lealdade e para a bondade divina. A lei divina universal, onipotente e onipresente governava não só o ordenamento dos planetas e da natureza em geral, mas a ordem política e o comportamento individual³⁹. A secularização da “lei” e de seu

³⁸ Apesar de não sabermos o critério para a datação dessas reflexões, é importante dizer que ela é imprecisa e a própria edição delas deixa isso em aberto. É indicada uma data estimada e outra possível entre parênteses. Nesse caso, por exemplo, fica do seguinte modo: Reflexões, 6626. 1769-70? (1764-68). A indicação disposta no corpo do texto é sempre da primeira data.

³⁹ DARWALL, Stephen. *The British Moralists and the Internal ‘Ought’ 1640-1740*. Cambridge University Press, 1995, p. 4/5. “A ideia de que há normas ou leis a quais todos os seres racionais estão sujeitos – uma lei natural ou lei da natureza – remonta aos estóicos. Contudo, não foi desenvolvido sistematicamente até Tomás de Aquino no século treze. Para Tomás, a ‘lei natural’ é uma formulação da

caráter normativo na ordem social e moral conta com a colaboração de inúmeros pensadores desde o início da era moderna. Vários são os pontos de inflexões que culminam na visão moral moderna e na reformulação de questões centrais como a legitimidade da obrigação e as condições subjetivas de sujeição a ela. Hobbes, por exemplo, que fundiu a lei positiva com a moral, considerou que ela não tem efetividade a despeito do ato que instituiu a comunidade política. Todavia, a vontade divina ainda tem papel político determinante, algo observável também em teóricos como Shaftesbury e sua harmonia universal, que será superada por Rousseau ao colocar a vontade popular no centro da discussão. No campo moral há um protagonismo bastante forte dos pensadores ingleses e anglo-saxões, Clarke, Price, Wollaston, Shaftesbury, Butler e Hume, só pra citar alguns.

Indagações acerca da natureza e origem de nossas obrigações morais, da consciência moral e dos impulsos virtuosos demandaram esforços que o modelo teocrático não fora capaz de responder, exatamente porque era sustentado por dogmas gerais. O esforço filosófico nesse período consistiu em explorar essas questões a partir de uma investigação das próprias faculdades humanas, isso resultou nos dois principais movimentos do século dezessete e dezoito, o intelectualismo ou racionalismo e o sentimentalismo. Urge saber o papel de nossas faculdades cognitivas, razão e vontade, e emotivas, sentimentos e afecções, no agir moral. O racionalismo kantiano segue a tradição alemã de Wolff, Leibniz, Baumgarten e Crusius e, embora se possa alegar seu conhecimento a respeito dos racionalistas ingleses como Clarke e Wollaston, foram os chamados sentimentalistas que lhe chamaram a atenção. Principalmente Shaftesbury, Hutcheson e Hume.

O *moral sense* se propõe a explicar problemas como a aprovação moral e a relação entre razão e desejo (fundamento e motivo) descrevendo e explanando os processos e as operações da “mente”. Cada representante deu ênfase a aspectos distintos dessas operações, mas o senso moral se tornou notório por ser um sentimento de

‘lei eterna’, o ideal de Deus ou o arquétipo para tudo da natureza – “o exemplar da sabedoria divina [...] movendo todas as coisas ao seu devido fim”. As leis eternas especificam a perfeição distintiva ou o estado ideal de toda coisa natural. Mas enquanto todas as coisas são “governadas e medidas” pela lei eterna, os seres racionais estão sujeitos à lei numa maneira distintiva desde que façam parte da razão eterna. Unicamente, eles estão ligados pelo que Aquino chama ‘lei natural’ – uma lei que eles, ao contrário de criaturas não racionais, podem seguir ou desrespeitar. Lei natural é simplesmente a lei eterna aplicada e feita necessária às criaturas racionais”.

segunda instância que serve de critério avaliativo e decisório – exatamente como concebido primeiramente por Shaftesbury. Por outro lado, Hutcheson busca, entre outras coisas, explicar a relação entre “razões justificantes” e “razões excitantes”, que seria basicamente o elo entre as “razões para agir” e o respectivo impulso para praticar a ação – além de apontar o papel da satisfação subjetiva inerente à aprovação de uma ação virtuosa. Em Hume, por sua vez, veremos o forte apelo ao desejo como fonte de toda motivação independentemente de qualquer instância normativa, que a seu modo de ver só produz um senso de dever desprovido do desejo pela ação.

1.2.1 Altruísmo e realismo moral (Shaftesbury)

Anthony Ashley Cooper, o terceiro herdeiro de Shaftesbury⁴⁰, foi o primeiro a usar o termo “*moral sense*”, fato reportado não só por historiadores e biógrafos, mas mesmo por Kant, que numa de suas preleções mencionou aos seus alunos que “um estudante de Locke foi o primeiro a propor este princípio” (LE, 29:625). Shaftesbury representa um ponto de intersecção bastante significativo no início da era moderna, cujas matrizes de pensamento dominantes ruíam as “bases” da filosofia moral. Por um lado, Locke e Hobbes negavam a realidade de entidades morais, certo-errado, virtude-vício e justiça natural, por outro lado, racionalistas como Clarke sustentavam teses morais metafísicas. Definindo a si mesmo como realista moral, Shaftesbury julgou que Hobbes não era senão cético ao reduzir todas as motivações ao princípio do egoísmo, enquanto Locke tinha subordinado a autoridade moral à divina⁴¹. Esse princípio do egoísmo, aliás, recebeu intensas críticas de Shaftesbury e Hutcheson por negar os fundamentos ontológicos da ética e da política.

Shaftesbury adotou um modelo teleológico de observação e estudo da natureza humana que o leva a traçar as características, modos e costumes dos homens no agir ético-social. No início da *Enquiry*, o autor observa que as coisas dispostas sobre o universo são partes gerais de um sistema e há uma interconexão sistemática na natureza.

⁴⁰ SHAFTESBURY, Lorde. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Cambridge University Press, 1999. Trata-se de uma coleção organizada pelo próprio filósofo. O texto que usamos da respectiva ontologia é a “*Enquiry Concerning Virtue and Merit*”, doravante *Enquiry*.

⁴¹ Para Locke, a autoridade moral advém de fora do indivíduo, de um ser superior, enquanto Shaftesbury advoga em favor da tese de que a autoridade reside em si mesmo. Cf. DARWALL, 1995, p. 197.

A natureza humana constitui um “sistema” e uma “estrutura”. Aquilo que contribui positivamente para esse sistema é “bom” e aquilo que o degrada é “mal”. Assim, a primeira tarefa da *Enquiry* consiste em “determinar claramente qual é a qualidade a que damos o nome de “bondade” ou “virtude”. Isso depende do pressuposto segundo o qual “toda criatura é impelida a buscar o seu bem” e que “sabemos que há realmente um estado certo e errado de cada criatura e que este certo é buscado por meio de uma afecção” (*Enquiry*, 1999, p. 167).

Todavia, se há esse “bom”⁴², a afecção que liga o sujeito a ele tem que ser “natural”. Se é um “*self-good*”, ele pressupõe motivações egoístas, mas se a afecção é adequada ao “bem público”, então o temperamento natural é “bom”⁴³. O traço fundamental e mais marcante em Shaftesbury, por sua vez, é a sua descrição de um tipo de afecção de segunda ordem que gera um “sentimento”. Essa afecção de segunda ordem é descrita primeiramente como sendo um “sentido refletido”.

A respectiva passagem é central para entender esse conceito.

Numa criatura capaz de formar noções gerais das coisas, não apenas os seres externos que lhes oferecem ao sentido são objetos de afecção, mas as próprias ações e afecções de pena, gentileza, gratidão e seus contrários, sendo trazido à mente pela reflexão, tornam-se objetos. De modo que, por meio desse sentido refletido, surgem outros tipos de afecções em direção àquelas mesmas afecções que já foram sentidas e tornam sujeitas a um novo *like or dislike* (*Enquiry*, 1999, p. 172).

Por sentido refletido, compreende-se a afecção produzida a partir de uma afecção do sentido interno – pena, benevolência, simpatia, gratidão etc. A estrutura cognitiva humana é constituída de tal modo que é possível haver um sentimento das afecções. Isto é, tal sujeito tem não somente gratidão e simpatia, mas o sentimento positivo de que a gratidão e a simpatia agradam e promovem algo socialmente bom, logo, que elas constituem um valor. Com enfoque especial sobre a capacidade formativa e criativa da mente, Shaftesbury compreende que a reflexão moral envolve uma

⁴² Nós optamos por utilizar “bom” ao invés “bem” justamente porque se trata de uma satisfação do indivíduo que goza do bem público – o bem visto como entidade real. Mas isso fica impreciso no texto, então há variações no sentido empregado. JENSEN, Henning. *Motivation and the Moral Sense in Francis Hutcheson's Ethical Theory*. Martins Nijhoff, 1971, p. 37. “Sempre que Shaftesbury usa o termo “bom” com referência ao “bem público” ou ao bem egoísta (*self-good*), é claro do contexto que o bom em questão é concebido ser prazer ou satisfação e esses prazeres ou satisfações constituem felicidades”.

⁴³ Cf. *Enquiry*, 1999, p. 172.

multiplicidade de operações da mente, de modo que ele acredita que a virtude é um tipo de beleza. Em diálogo com os platonistas de Cambridge, Shaftesbury concebeu que a bondade moral é fundada nos aspectos práticos e criativos da mente⁴⁴ e que de modo semelhante à contemplação da beleza, a aprovação de segunda ordem é produzida pela combinação de harmonia e prazer/satisfação. O *moral sense*, embora envolva sentimento, não é uma recepção passiva das sensações, mas é “a capacidade criativa e estruturante da razão”⁴⁵.

O sentido refletido se configura como um tipo de consciência das afecções primárias, a consciência de concordância ou discordância dessas afecções com o bem público, na medida em que produz prazer ou desconforto. Shaftesbury compreende esse “estado mental”, denominado posteriormente de “*moral sense*”, como um critério de distinção moral que “aprova em alguma medida o que é natural e honesto e, desaprova o que é desonesto e corrupto” (Enquiry, 1999, p. 173). São esses sentimentos de segunda ordem que governam a conduta e que levam à aprovação do agente. Eles podem ser concebidos como motivos de segunda ordem por serem um critério decisivo e um fundamento subjetivo último do agir. Não recai quase nenhuma dúvida sobre a capacidade da mente de fazer essas distinções morais: “[a mente] prontamente discerne o bem e o mal”.

O *moral sense* é visto como condição de qualquer ação virtuosa.

Assim, se uma criatura for generosa, gentil, constante, compassiva, ainda se ela não pode refletir sobre o que ela mesma faz ou vê os outros fazerem de modo a notar o que é digno ou honesto e fazer dessa observação ou concepção de valor e honestidade ser um objeto de sua afecção, ele não tem o caráter de ser virtuoso. Pois, assim e não de outra forma, ele é capaz de ter o senso do correto e do errado, um sentimento ou juízo do que é feito por meio de uma afecção boa e justa ou o contrário (Enquiry, 1999, p. 173).

Toda virtude depende deste “princípio ou constituição primária” de fazer distinções entre o correto e o errado. Na verdade, o reconhecimento do certo e do errado depende da correta aplicação das afecções. Na citação parece ser sugerido que esse “uso” das afecções é absolutamente intencional, ao passo que o senso moral é uma faculdade natural que se aprimora com a prática. Por isso, Shaftesbury nega que alguém

⁴⁴ Cf. DARWALL, 1995, p. 179.

⁴⁵ Cf. DARWALL, 1995, p. 187.

possa ser desprovido desse senso⁴⁶, embora a capacidade de distinção dependa de como cada indivíduo cultiva suas afecções primárias. Alguém que cultiva afecções e sentimentos generosos e gentis tem um senso mais apurado (concernente às ações que suscitam sentimentos positivos) do que alguém que é hostil e violento, insensível a dor e ao sofrimento dos outros. A virtude diz respeito à disposição e à proporção das afecções numa criatura e sua capacidade de fazer distinções morais e agir corretamente.

Com a defesa desse senso moral, Shaftesbury contesta a premissa dos moralistas egoístas de que o auto-interesse é a única motivação possível das ações. Pois, embora o homem tenha esse tipo de impulso natural, ele não é em si mesmo isento de julgamento interno. O *moral sense* funciona, então, como esse sentido refletido acerca do próprio sentimento egoísta, expressando desaprovação porque ele não corresponde aos padrões normativos ligados à ideia de “bem público”. Essa autoavaliação crítica acerca dos próprios sentimentos e afecções produz um motivo moral favorável ou contrário à afecção primária e é esse motivo de segunda ordem que governa a ação. Nenhum sentimento ou afecção humana é o fundamento último e imediato do agir sem uma autoavaliação crítica do senso moral. Isto é, quem age egoisticamente endossa seu temperamento egoísta, mas é responsável por tal ato, visto que age em contrário à desaprovação do senso. O autogoverno e mesmo os fundamentos práticos do agir não podem encontrar justificativa normativa no próprio sentimento natural. Em última instância, a fonte de motivação (aquilo que é determinante na decisão e na disposição volitiva do sujeito) é o senso pelo qual nós aprovamos ou desaprovamos nossos sentimentos relacionados às ações e comportamentos.

1.2.2 Consciência moral, sentimento e subjetividade (Hutcheson)

Em “*Hutcheson e Kant*”, Dieter Henrich termina sua investigação a respeito da influência da filosofia de Hutcheson na filosofia moral kantiana afirmando que “Hutcheson é o Hume da filosofia moral kantiana” (HENRICH, 2009, p. 59). Tal

⁴⁶ Enquiry, 199, p. 177/8. “Cada um discerne e possui interesse público e é consciente do que afeta seu parceiro ou comunidade. Quando dizemos, portanto, de uma criatura que ela perdeu totalmente o senso do certo e do errado, supomos que, sendo capaz de discernir o bem e o mal de sua espécie, ele não tem, ao mesmo tempo, nenhum interesse para isso nem qualquer senso de excelência em qualquer ação moral de um ou de outro”.

afirmação prende a atenção de qualquer leitor minimamente familiarizado com o contexto histórico-filosófico envolvendo Hume e a virada filosófica de Kant após o despertar do “sono dogmático”. Henrich concentra-se em apresentar as razões que aproximam Kant de Hutcheson, mesmo perante inúmeras divergências de caráter sistemático e de ordem metodológica. Notável é que Hutcheson sequer leva o mérito de ser aquele que abriu os olhos de Kant em relação à dimensão emotiva da vida moral, pois, além dele, seria possível atribuir esse papel a obra de Cícero⁴⁷.

Para Henrich, o que é distintivo em Hutcheson é a sua interpretação da consciência moral em termos de sentimento: “Hutcheson [...] considera como incontrovertidamente certo que **o próprio fundamento da consciência moral só pode ser encontrado dentro do domínio do sentimento**” (HENRICH, 2009, p. 46, grifo nosso). Segundo ele, o “*Preisschrift*” (*Deutlichkeit*) já mostra o interesse de Kant por essa consciência em termos de sentimento, bem como as limitações inerentes a ela. Hutcheson, ao assumir pressupostos de Locke, era incapaz de compreender a razão como algo a mais do que uma mera faculdade lógica que conecta idéias e sequer produz representações próprias. Não obstante a simpatia por essa noção imprecisa de uma “consciência moral” sensitiva, a psicologia de matriz lockiana é rejeitada por Kant. Henrich, ao fazer essa conexão de Kant e Hutcheson a partir dessa consciência moral que seria expressa por meio de um sentimento, coloca a discussão no campo da “subjetividade”. Com isso demarca os limites, desafios e dificuldades de Hutcheson, pois era preciso se atentar à “estrutura do sujeito” e desenvolver uma “teoria da subjetividade” que superasse aquela herdada⁴⁸. Isso mostra que o horizonte kantiano em relação ao “sentimento moral” aponta para caminhos diferentes daquele traçado por um de seus principais expoentes. O núcleo da aproximação entre Kant e Hutcheson, segundo a interpretação de Henrich é o seguinte.

⁴⁷ Cf. HENRICH, 2001, p. 41.

⁴⁸ Cf. HENRICH, 2009, p. 46/7. “Sua própria concepção de subjetividade, orientada para a posição de Locke, não o permite qualquer alternativa a um entendimento puramente teórico da razão [...] a consciência moral “sentida” através do ‘*moral sense*’, é dita representar, em contraste a nossos sentidos meramente externos, a verdadeira perfeição de nosso eu [...] é apenas na consciência e pela consciência moral que tornamos conscientes do que ultimamente somos e que nos coletamos nós mesmos em termos de nossa mais autêntica essência. A terminologia quase kantiana de Hutcheson nesse contexto é repetidamente solapada pela linguagem de abordagem lockiana, que não pode conceituar a universalidade do *moral sense* como algo outro do que a universalidade de uma lei da natureza”.

Uma razão pela qual Kant [...] apela a Hutcheson ao elaborar sua própria filosofia moral é precisamente porque o último tinha revelado claramente o caráter especial da experiência moral que, **além de ser um ato de juízo, sempre envolve uma referência a um tipo de “satisfação” ou “complacência”**, como Hutcheson descreve. O conceito de **moral sense capta apropriadamente esse momento**, embora, ele certamente não o explica adequadamente. (HENRICH 2009, p. 50, grifo nosso).

Longe de ser um padrão de ajuizamento moral, o moral sense só teria lugar na filosofia moral de Kant no âmbito subjetivo da moralidade. Não enquanto padrão normativo, mas como meio de explicação do aspecto motivacional, na medida em que elucida as condições subjetivas do sujeito. O Hutcheson de Kant, por assim dizer, revela o “caráter especial da experiência moral” num tipo de “satisfação” ou “complacência” que necessariamente acompanha os juízos morais na determinação da vontade. Isso tem papel fundamental em Kant, pois mostra a própria harmonia e concordância entre as faculdades, razão e sensibilidade, e a respectiva superação da tensão inerente a vontade humana – dever e inclinação. Porém, trata-se aí de um princípio material (sentimento) moral? Em que sentido ele é necessário? Que tipo de consciência está em jogo e qual é seu âmbito de alcance? Henrich deixa essas questões relativas ao status da consciência sem respostas diretas ao focar nas limitações da psicologia lockiana subjacente à teoria moral de Hutcheson. A via de explanação da questão em Kant, entretanto, é oferecida pelo próprio Henrich ao colocar o sentimento no âmbito da subjetividade.

Em Hutcheson, o senso moral é uma determinação da mente que nos faculta a receber ideias relativas à aprovação e à desaprovação das ações e comportamentos. Naturalmente, o termo “*sense*” denota uma passividade, a capacidade espontânea da mente de receber “ideias” independentemente da vontade. Seu modo operativo consiste em apreender: “se alguém pergunta “como nós sabemos que nossas afecções estão corretas quando elas são gentis? O que a palavra [correto] significa? Significa o que aprovamos? Isto é, **nós sabemos pela consciência de nosso sentido**” (Illustrations, II, p. 175, grifo nosso). Urge indagar que tipo de relação há entre a “aprovação” e a “consciência de sentido”. Hutcheson compreende, por um lado, que recebemos ideias das ações aprovadas pelo sentido e, por outro lado, que essas aprovações exibem um tipo de satisfação. Trata-se de uma fonte de satisfação moral, bem como de dor e desagrado, diferente daquelas percepções de prazer e dor percebidas pelo sentido externo.

O substancial desse sentido moral é que esse juízo que aprova e desaprova ações é a apreensão ou a contemplação de uma qualidade da ação, eles são essencialmente intencionais e volitivos. Portanto, a **“aprovação da nossa ação denota (ou se faz acompanhar) de um prazer na contemplação dela e reflete os sentimentos ou afetos [...] que nos inclinaram para ela”** (Illustrations, II, p. 134, grifo nosso). O que causa aprovação na simples contemplação é a bondade moral da ação, de modo que essa aprovação é um tipo de prazer/satisfação. Hutcheson identifica as qualidades que suscitam aprovação como um tipo de benevolência, por outro lado, ele parece ver a “escolha” e a “aprovação” como pró-attitudes: “as qualidades que levam à escolha que excitam à ação diferem daquelas que conduzem à aprovação” (Illustrations, II, p. 134). A consciência dessas afecções obtidas a partir de uma reflexão sobre um tipo de sensação primária é denominada de “consciência interna”⁴⁹. Ela não é uma consciência da afecção enquanto efeito da aprovação, mas sim da “operação” pela qual o objeto é aprovado, por isso, é também chamada de “reflexão”. Na verdade, Hutcheson usa inequivocamente os termos “consciência”, “reflexão” e “sentido interno” correlativamente⁵⁰.

Hutcheson vê um tipo de relação de semelhança entre os juízos morais e a atitude disposicional e volitiva do sujeito. Todavia, parece impreciso se há uma imediatez entre os dois, ou seja, se aquilo que é correto ou aprovado enquanto o bom é por si só um motivo. Consequentemente, não é fácil determinar se o motivo advém de uma instância normativa (a obrigação moral) ou se ele é criado ou gerado pelo *moral sense* a partir de um acordo ou correspondência com a benevolência. Hutcheson é impreciso nessas questões.

⁴⁹ As obras de Hutcheson estão contidas num compêndio (*An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*) com vários ensaios com nomes diferentes. Cito o nome do ensaio correspondente: Essay; Illustrations etc. Essay, I, 136. “Nós denotamos por afecção ou paixão alguma outra “percepção” de prazer ou dor, que não surge diretamente pela presença ou operação do evento ou do objeto, mas por nossa reflexão sobre ele, ou pela apreensão de sua existência atual ou futura”. Hutcheson claramente usa prazer e dor como tipos de sensações, menos usual é considerá-los paixões.

⁵⁰ JENSEN, 1971, p. 41. “Os termos “reflexão”, “consciência”, “sentido interno” são usados por Hutcheson como sinônimos. Esses termos denotam a capacidade pelas quais as modificações da mente, isto é, as percepções, juízos, raciocínios, afecções e sentimentos, são conhecidos como objetos [...] Hutcheson, seguindo Locke, apresenta uma consideração da reflexão como um tipo de “sentido interno” que é “reflexivo” na medida em que se volta para dentro de nossos estados mentais”.

Stephen Darwall mostra que Hutcheson⁵¹ considerou que o *moral sense* gera um motivo que é essencial para a obrigação, pois a aprovação só pode motivar se ela mesma for um tipo de determinação do ato: “Hutcheson está dizendo que a obrigação distintivamente moral consiste na influência motivacional direta do *moral sense*” (DARWALL, 1995, p. 223). Porém, Darwall coloca em dúvida a própria função operativa de aprovar ações, justamente por causa do protagonismo da benevolência, que, às vezes, não parece somente um padrão de medida para o sentido moral, senão o próprio senso moral. O modo como ele toma a benevolência permite “a interpretação de que o que motiva diretamente não é absolutamente o *moral sense*, mas a benevolência, o motivo do qual ela aprova” (DARWALL, 1995, p. 223). No *Essay* não fica claro se o *moral sense* pode motivar⁵².

Nas *Illustrations*, Hutcheson distingue as “razões excitantes” das “razões justificantes”. A primeira é basicamente o motivo de execução da ação, enquanto a última é o fundamento moral da mesma: “a razão de uma vida arriscada em guerra justa é que “ela tende a preservar os nossos compatriotas honestos ou evidencia o espírito público”” (*Illustrations*, II, p. 138). Hutcheson conclui que “todas as razões excitantes pressupõem instintos e afetos, e as razões justificantes um senso moral” (*Illustrations*, II, p. 190). Toda razão excitante tem um alvo determinado, um fim que é desejado e um juízo ou opinião que lhe orienta. Nenhum desses fins é almejado anteriormente à afecção do senso moral: “não pode haver uma razão excitante anterior à afecção”. Hutcheson, entretanto, não esclarece como essa “razão excitante” surge da “razão justificante”, isto é, como um agente tendo fundamentos morais suficientes para agir, age de modo correspondente. Como os “*springs of actions*” derivam da “razão justificante” por meio do *moral sense*? Certo, contudo, é que nada pode orientar a ação e excitar ações previamente ao sentimento.

A princípio, só essa ideia de uma consciência moral em termos de sentimento proporcionado pela satisfação inerente à reflexão das ideias morais parece aproximar Kant de Hutcheson. Entretanto, o vácuo presente na relação entre “razão excitante” e “razão justificante” é algo que caracteriza o problema em Kant, pelo menos num

⁵¹ Cf. DARWALL, 1995, p. 221.

⁵² Cf. DARWALL, 1995, p. 223.

primeiro momento. Vê-se que o método operativo do senso moral não foi capaz de explicar a relação entre essas razões de ordens distintas. Veremos que, embora, tenha tratado do “sentimento moral”, Kant considera a importância do “sentimento” de maneira muito mais enfática enquanto uma das faculdades do ânimo, a “faculdade de prazer e desprazer”. De certo modo, quase tudo é ressignificado, mas esse caráter criativo da mente e da imaginação bastante forte em Shaftesbury e Hutcheson parece ter espaço mesmo na reflexão moral kantiana. Pois, essa faculdade terá sim papel importante, pois ela é “fonte” de uma satisfação moral necessária à representação do dever. O sentimento é uma referência que o sujeito tem de si mesmo na representação, ele tem consciência de seu próprio estado, do modo como é afetado. Aí, a ideia de agrado e satisfação/prazer tem até mesmo o significado sistemático de simbolizar o acordo entre as faculdades, a “razão” e o “sentimento”, no caso da moralidade e entre o “entendimento” e a “imaginação”, no caso do juízo do belo.

Pode-se dizer que essa ideia trazida à tona por Shaftesbury e Hutcheson acerca do elemento passivo e criativo da consciência moral, em virtude da imaginação, é central para compreender o modo como o sujeito é afetado na reflexão moral. Trata-se de um conhecimento de si que proporciona a satisfação consigo mesmo e da compreensão da conformidade de seu próprio estado interno com as demandas da moralidade. Todavia, tudo isso só é subjetivamente válido, não serve para determinar nada acerca da natureza das ações, somente o modo como nos relacionamos com elas enquanto demandas da moralidade. A insistência nesse ponto requer o aprofundamento numa teoria da subjetividade distinta daquela a qual Hutcheson estava familiarizado, a de Locke. Destacaremos vários elementos que compõem a visão de Kant acerca da subjetividade prática ao longo do presente trabalho, marcando assim o papel central da consciência moral.

1.2.3 O desejo como fonte motivacional (Hume)

Uma coisa é conhecer a virtude,
e outra coisa é conformá-la a vontade.
David Hume

Hume é proeminente no debate sobre motivação moral, principalmente quando se busca argumentos concisos e consistentes contra o racionalismo – ou cognitivismo no debate contemporâneo. A eloquência filosófica aliada a uma escrita provocante, sólida e concisa faz de Hume um forte porta voz da corrente filosófica comumente denominada de “sentimentalismo”. Não por acaso, visto que Hume coleciona passagens paradigmáticas em que declara a invalidez volitiva da razão e sua incapacidade de mover o agente: “a razão é perfeitamente inerte e nunca pode prevenir ou produzir ação alguma” (T 3.1.1.8); “a razão é totalmente inativa (T 3.1.1.10); “sozinha nunca pode produzir uma ação” (T 2.3.3.4); “a moralidade [...] deveria influenciar nossas paixões e ações e ir além dos juízos calmos e indolentes do entendimento” (T 3.1.1.5). A base psicológica usada para “fundamentar” essas conclusões tem como ônus a explicação dos mecanismos pelos quais um sentimento é volitivo independentemente de qualquer “cognição”.

Nosso interesse, todavia, não abrange toda a multiplicidade de investigações possíveis a partir da teoria humeana da ação. Centrado no tema da motivação moral, nós buscamos o ponto de vista do filósofo, em primeiro lugar, concernente à “natureza” e o “papel” do motivo.

No que diz respeito à natureza do motivo e dos fundamentos gerais da moral, Hume indaga “se eles derivam da razão ou do sentimento; se obtemos conhecimento deles por uma sequência de argumentos e induções ou por um sentimento imediato e um sentido interno mais refinado” (HUME, 2013, p. 20). Naturalmente, Hume se voltou contra racionalistas tais como Clarke e Wollaston, cujas teorias eram predominantes no cenário filosófico setecentista: “nada é mais usual em filosofia, e mesmo na vida comum, do que falar do combate entre paixão e razão, dando preferência para a razão e afirmando que os homens só são virtuosos quando se conformam com os ditados da razão” (T 3.2.2). Ele circunscreve com essas críticas o ponto de partida referente à natureza dos fundamentos morais, e, especificamente do motivo.

Por sua vez, ao descrever a papel do motivo, Hume é bastante taxativo em afirmar que o motivo especifica a qualidade moral da ação, aquilo que a faz ser aprovada ou desaprovada. Chamando a atenção para esse item, Hume destaca: “é

evidente que, quando avaliamos quaisquer ações, consideramos somente os motivos que as produziram e consideramos as ações como indicações de certos princípios na mente e no temperamento” (T 3.2.1). A partir desse prisma, Hume fixa o lócus sobre o que reconhece como o “objeto último” de nossa apreciação e aprovação moral, bem como a razão pela qual a produzimos: “devemos olhar dentro para encontrar a qualidade moral. Não podemos fazer isso diretamente; e, portanto, fixamos nossa atenção sobre as ações, como sobre sinais externos” (T 3.2.1).

Três questões nos interessam nesse embate humeano contra os racionalistas de seu tempo que, segundo ele, incorreram em falácias especulativas ao partirem de premissas infundadas, considerando que “correto” e “errado”, “justo” e “injusto” são propriedades da ação. Primeiro, o argumento de que há certo equívoco na ideia racionalista de que uma ação sucede necessariamente o juízo do tipo “x é bom”, ou até mesmo que podemos derivar o mérito e a culpa das ações de proposições racionais. Segundo, a caracterização de um “motivo natural” oriundo do próprio caráter do agente, logo, independente de quaisquer instâncias normativas, quer sejam morais, jurídicas ou sociais. Essas instâncias só despertam o “senso de dever”, que só é útil nos casos em que falta o motivo natural. Em terceiro, o prazer e o desconforto (*unseasiness*) conectados às ações virtuosas e viciosas. A abordagem desses tópicos coloca em relevo aquilo que é comumente chamado de “internalismo motivacional humeano”, segundo o qual a motivação depende menos da crença na proposição moral e muito mais de um estado mental (conativo) intrinsecamente motivante, o desejo.

No primeiro ponto, ao colocar objeções aos racionalistas, tendo por alvo a tentativa desses de estabelecer o padrão de medida que define o que é o “bom” a partir de leis eternas e obrigatórias. Hume diz que não basta mostrar as relações sobre as quais essas definições se baseiam, nós “devemos também pontuar a conexão entre a relação e a vontade”, pois, como anuncia a epígrafe dessa seção – “uma coisa é conhecer a virtude e outra é conformar a vontade a ela” (T 3.1.1). No livro III de seu Tratado, Hume se dedica a apresentar as razões que sustentam essa ineficiência volitiva da razão, na mesma medida em que propõe o sentimento como única fonte volitiva das ações.

Dividimos parte do argumento disposto em (T 3.1.1) do seguinte modo:

- (a) Uma vez que a moral tem uma influência sobre as ações e afecções, segue-se que elas (ações) não podem ser derivadas da razão; pois a razão sozinha, como temos visto, nunca pode ter tal influência.
- (b) A moral excita paixões e produz ou previne ações. A razão, por si mesma, é absolutamente ineficiente.
- (c) As regras da moralidade, portanto, não são conclusões da razão.
- (d) Enquanto for aceito que a razão não tem nenhuma influência sobre nossas paixões e ações, é em vão querer que a moralidade seja descoberta apenas por uma dedução da razão.
- (e) A razão é totalmente inativa e nunca pode ser a fonte de um princípio tão ativo como a consciência ou mesmo um senso moral

Já no livro II, Hume explica que a ação é o resultado da interação causal de dois estados mentais, desejos/paixões e crenças, e a razão opera para determinar as relações relevantes para a obtenção do alvo do desejo. Todavia, a tarefa se destina mais a especificar o âmbito em que a razão e as paixões operam, do que propriamente colocar as duas em oposição⁵³. Com isso, o papel da razão em questões desiderativas e volitivas fica restrito e limitado à determinação das relações de “meio”. Pela razão nós “racionalizamos a ação”, isso, entretanto, pressupõe que o “fim” da ação tenha sido estabelecido por um “desejo”. Do ponto de vista motivacional, o raciocínio “abstrato” concernente à relação causal entre “x” e “y” é insuficiente para determinar que “y” “de fato” acontecerá. Se julgo que meu cão está doente (x) não se segue, necessariamente, que eu o leve ao veterinário (y) para uma análise da situação. Nem mesmo o conhecimento factual da periculosidade da doença é suficiente para me motivar a realizar o ato de levá-lo. Nesse caso, (y) dependerá do meu desejo de evitar a dor e o sofrimento do animal ou mesmo do medo de perdê-lo. Em todo caso, um terceiro elemento é necessário.

Notoriamente, paixões e desejos têm prioridade nessa estrutura volitiva. Tendo isso em vista, é suposto que as ações são causadas e explicadas pela presença dos desejos e crenças conectados ao agente. Isso representa o par desejo-crença. O desejo é o elemento adicional entre (x) e (y) e é a sede da motivação e do conatus que se engendra. Esse motivo e esse conatus, enfim, este estado subjetivo que dispõe a atitude do sujeito em relação à ação é independente de elementos cognitivos (representações). Ele tem por sede somente a natureza passional do agente. O motivo parece ser

⁵³ A recusa da capacidade de motivação da razão por parte dos sentimentalistas é destacado como a principal diferença com os racionalistas. Cf. SCHNEEWIND, 1998, p. 380.

constituído: primeiro, pelo desejo (x) ligado ao objeto ou estado de coisas e, segundo, pelo juízo ou a crença de que agindo de certo modo (fazendo “q”) é possível obter (x).

Todavia, o contra-argumento cognitivista consiste em questionar esse modelo apontando que o desejo não é “independentemente inteligível” e precisa, por si só, de explicação. O desejo de evitar a dor e o sofrimento do cão não é independente do juízo que estabelece a relação entre a doença e a dor que ela provoca no cão se não houver tratamento. O ato de levar o cão ao veterinário movido pelo desejo de evitar sua dor não é independente da conclusão de que se isso não for feito o cão sofrerá com as dores da doença.

Com respeito ao segundo ponto, veremos a relação entre a “qualidade moral da ação” (a virtude) com o motivo e descobriremos qual dos dois tem precedência na constituição da ação virtuosa. Consiste em saber se é um motivo virtuoso que torna a ação virtuosa, ou se abstraímos um motivo virtuoso de uma ação virtuosa. Hume denuncia um flagrante círculo vicioso no procedimento de derivar o motivo de uma ação virtuosa da própria ação considerada virtuosa. Porque, para o filósofo, é o motivo que qualifica a ação: “um motivo é requisito para tornar uma ação virtuosa” (T 3.2.1). Ocorre que, se o mérito da ação é abstraído do motivo, o fato de que consideramos uma ação virtuosa não pode ser motivo para a mesma, pois, “supor que o mero apreciar da virtude da ação pode ser o primeiro motivo que produziu a ação e a tornou virtuosa é razão para um círculo” (T 3.2.1). Consequentemente, o motivo natural que faz com que a ação seja virtuosa é distinto do julgamento relativo à virtude da ação.

Partindo disso, Hume chega à seguinte conclusão: “nenhuma ação pode ser virtuosa, ou moralmente boa, ao menos que haja na natureza humana algum motivo distinto do senso de moralidade para produzi-la” (T 3.2.1). Considerado um eticista da virtude, cujo apreço e estima pela orientação ética dos antigos gregos e filósofos helenistas superou sua estima pelo modelo “orientado no dever” dos racionalistas de seu tempo, Hume traça paralelos entre as “virtudes naturais” e as “virtudes artificiais”. A virtude é uma qualidade da mente que evoca o sentimento de aprovação na contemplação do caráter. Segue-se disso que o traço de caráter é a disposição de sentir

aqueles sentimentos que são genuinamente motivantes. É o próprio sentimento que define e constitui o louvor e a admiração da ação⁵⁴ na contemplação de um caráter.

Com essa distinção, afirma-se que o motivo capaz de qualificar uma ação como virtuosa (boa ou moral) depende somente da constituição subjetiva do agente (caráter) e jamais do “senso de dever”. Noções como “correto” e “errado”, “justo” e “injusto” surgem com o advento da sociedade e suas convenções sociais, porém, não se pode ligar nenhum motivo natural a elas. A tese subjacente é que não há “motivo natural” para obrigações artificiais. Paralelamente, o “senso de dever” só é útil nos casos em que o motivo natural está ausente.

Hume, supondo um estado “rude” e “natural”, ou seja, anterior à instituição da justiça e da propriedade, usa o exemplo de um acordo de empréstimo entre duas pessoas: “suponha uma pessoa que me emprestou uma soma em dinheiro com a condição de que será restituído em alguns dias [...] eu pergunto, qual razão ou motivo eu tenho para restaurar o dinheiro?” (T 3.2.1). Trata-se aqui de um motivo natural, ou seja, não derivado do “senso de dever”. Por outro lado, um motivo não-natural seria aquele que “não pode ser descrito sem referência a conceitos normativos”⁵⁵, “justiça” e “propriedade”. Sobre esse ponto, Christine Korsgaard⁵⁶ nota que o exemplo humeano é falho, visto que na concepção de empréstimo a relação de “propriedade” já está definida, bem como a convenção de “emprestar” e “prometer”. Isto é, ações como “pagar um empréstimo” e “manter uma promessa” implicam, por si só, referência a uma instância normativa. Ao final, Hume admite que a aprovação das ações pelo “senso de dever” se deve a uma recusa das consequências implicadas pelas instâncias que sustentam esse “senso de dever”, no caso do empréstimo é ser taxado de “malicioso e mal-caráter”.

O foco de Hume, em todo caso, é indicar que as qualidades humanas que merecem aprovação são aquelas que são naturalmente úteis. É em virtude disso que o sentimento moral está direcionado àquelas qualidades como benevolência, compaixão e

⁵⁴ Cf. HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. J. M. Dent e Sons, 1956. (T 3.2.1).

⁵⁵ Cf. KORSGAARD, Christine. *Natural Motives and the Motive of Duty: Hume and Kant on our Duties to Others*. 2010, p. 15. Os motivos podem ser não-naturais de dois modos: primeiro não podem ser descritos a despeito de instancias normativas e; segundo, eles podem ser dependentes do *moral sense*.

⁵⁶ Ibidem.

prudência, uma vez que essas qualidades são agradáveis ao sentimento moral. Virtude é sinônimo de aprovação moral, de moralmente agradável. Enquanto que a aprovação das virtudes artificiais sempre envolve “auto-interesse”, há sempre uma “utilidade social” nessas qualidades que dependem de convenções artificiais como a justiça. Apesar de Hume reconhecer que na sociedade moderna as relações tornaram-se mais complexas, precisando ser intermediadas por essas instituições.

A análise desse senso natural de aprovação nos leva ao terceiro ponto. Afinal, por que uma ação ou um caráter recebe aprovação ou desaprovação moral? Quais propriedades ou estados de coisas são objetos de avaliação? A aprovação ou desaprovação é em si mesma uma impressão do sujeito?

Virtude e vício não são “questões de fato”, propriedades reais identificáveis nas ações quais podemos abstrair motivos, nem tampouco as ações expressam diretamente as qualidades morais que conferem mérito ou demérito às ações. Pelo contrário, elas são somente “sinais” de certas “impressões da mente”. Dado que só há dois tipos de percepções, ideias e impressões, Hume considera então o “fato” (um fato ilustrado de nossa prática moral) que essas impressões morais que nos levam a aprovar certas ações e a reprovar outras são provenientes da própria natureza humana. Tal capacidade natural é denominada de “senso moral”.

Aqueles que têm o “senso de virtude” têm a capacidade de sentir um sentimento especial que promove a aprovação ou desaprovação na contemplação de uma ação ou caráter⁵⁷. Conseqüentemente, “quando você declara qualquer ação ou caráter ser vicioso, você não quer dizer nada senão que, da constituição de sua natureza você tem um sentido ou sentimento de culpa na contemplação dela” (T 3.2.1). O objeto da avaliação moral é essa qualidade da mente, impressão, que concorda naturalmente de modo agradável com as ações virtuosas, ou de modo desagradável com as ações viciosas. Todavia, nem todo objeto que causa prazer e desconforto é qualitativamente virtuoso ou vicioso. Um “vinho” e uma “harmonia musical”, por exemplo, não se

⁵⁷ Cf. T 3.2.1. “Você nunca pode encontrá-la, ate voltar a sua reflexão para o seu próprio peito e encontrar um sentimento de desaprovação que surge em você em direção a ação. Aqui é uma questão de fato, mas é o objeto do sentimento, não da razão. Ele reside em você mesmo, não no objeto [...] nada pode ser mais real, ou nos dizer mais a respeito, do que nossos próprios sentimentos de prazer e desconforto; e se estes são favoráveis a virtude e desfavoráveis ao vício, nada mais pode ser requisito a regulação de nossa conduta e comportamento”.

enquadram nessa descrição, pois há muitos tipos de prazeres e dores. Cada objeto ou estado de coisas suscitam reações distintas daqueles que contemplam. Por outro lado, Hume destaca também que a aprovação moral é dissociada de características e interesses particulares e não se pode negar o reconhecimento das qualidades morais dos outros, mesmo de nossos inimigos.

1.3 Internalismo motivacional (Bernard Williams)

Contemporaneamente, o debate a respeito da natureza da motivação moral oscila entre as posições sustentadas pelos internalistas e externalistas motivacionais. Na medida em que os motivos morais são descritos como “razões para agir”, o debate pode ser conhecido também como a disputa entre o internalismo e o externalismo de razões. Contudo, o que se deve compreender por “internalismo motivacional” ou “internalismo de razões” depende bastante de qual vertente se adere, tendo em vista a variedade de interpretações a respeito. O que se observa em linhas gerais é que o modelo internalista humeano, cuja precedência do desejo a qualquer norma legal ou moral reivindica o posto de única explicação motivacional da ação virtuosa, tornou-se paradigma para as demais interpretações. Todas as razões para agir virtuosamente são motivações suficientes para agir de modo correspondente. Vimos que a obrigação de pagar um empréstimo gera uma “razão para agir”, porém, essa razão é externa, não simplesmente porque ela se sustenta em instâncias normativas artificiais, a justiça e a lei, mas porque ela não produz um motivo imediatamente (uma disposição subjetiva intencional), somente um “senso de obrigação”.

A visão radical de Hume é que um motivo não pode ser um estado puramente cognitivo. Pelo contrário, o motivo é visto enquanto uma atitude afetiva usada para explicar a disposição volitiva e intencional do sujeito em relação ao objeto de seu desejo. Isso não consiste em simplesmente dizer que só há um motivo se há um desejo para tal, mas que o desejo constitui por si só uma fonte de motivação independente de toda crença ou convicção produzida pelas proposições morais. O internalismo motivacional busca explicar a natureza da relação necessária entre o “motivo” e a “ação”, ou, entre os “estados motivacionais” e a “moralidade” do agente, ou ainda, entre as “razões para

agir” e a “ação”. Devido ao fato que há diferentes classes e subgrupos derivados desse modelo de internalismo, nós adotamos aqui dois modelos comparativos bastante abrangentes, a saber, o sub-humano proposto por Bernard Williams e fazemos um contraponto na próxima seção com Thomas Nagel. Williams adota o modelo humano e sempre tece críticas à moral kantiana, Nagel adota o ponto de vista kantiano e aponta as inconsistências de se tomar o desejo como fonte motivacional.

Williams explica essa diferença entre razões internas e externas a partir de seu “modelo sub-humano”. Ele aborda o tema a partir do raciocínio deliberativo, explicando que as razões podem motivar apenas na medida em que elas pressupõem atitudes motivadoras que estão relacionadas a estados psicológicos do agente.

Ele contrasta duas sentenças: “A tem uma razão para Φ ” e “há uma razão para A fazer Φ ”. Analisando a primeira, ele conclui que a verdade da sentença implica um motivo para A, que é satisfeito na execução do respectivo ato, fazendo Φ . Caso contrário, seria preciso negar a sentença, isto é, A não teria uma razão para Φ . Essa condição intrínseca relativa ao objetivo do agente tem que ser satisfeita. Pois, é justamente ela o fator diferencial em relação à segunda sentença, que carece desse tipo de condição. Deste modo, a definição final do internalismo diz que: “A tem uma razão para Φ se A tem algum desejo que será contemplado fazendo Φ (...) a satisfação qual A acredita que será satisfeita fazendo Φ (WILLIAMS, 1981, p. 101). Concebemos o agente fazendo Φ somente **se o ato relaciona algum elemento causal no agente**: “o modelo sub-humano supõe que fazer Φ tem de estar relacionado a algum elemento causal em S como meio para um fim” (WILLIAMS, 1981, p. 104). Esse elemento causal é denominado de “*conjunto motivacional subjetivo S*”. Em contraste com essa definição do internalismo, segundo a qual o estado motivacional do agente é inerente às razões que ele tem para agir, Williams apresenta as justificativas pelas quais o externalismo de razões não produz esse motivo imediato a partir das razões para agir. Na visão de Williams, a moral kantiana representa um modelo de externalismo motivacional.

Enquanto que no internalismo a veracidade da sentença “A tem uma razão para Φ ” implica, necessariamente, um motivo para A fazer Φ , no externalismo, a sentença pode ser verdadeira independentemente das motivações do agente. Isto é, **pode haver**

razões para agir moralmente sem que haja motivo para tal, pois as razões e os motivos são de fontes diferentes: “há uma razão para A fazer Φ ”. Ocorre que, se isso é possível, o externalismo não pode explicar a motivação do agente – “nada pode explicar as ações (intencionais) do agente, exceto algo que o motiva a assim agir”, portanto, “algo mais é necessário além da verdade da sentença da razão externa para explicar a ação, alguma ligação psicológica” (WILLIAMS, 1981, p. 107). Williams usa o exemplo de um jovem (Owen) cuja tradição de família é tornar-se membro do exército. Todos os homens anteriores a Owen seguiram essa tradição, mas ele odeia tudo que está relacionado à vida militar. Sob essa perspectiva, “a família dele poderia ter expressado que havia uma razão para Owen se juntar ao exército”. Essa razão para se tornar um militar se mantém a despeito das motivações e do raciocínio deliberativo de Owen, independente de qualquer elemento causal inerente ao sujeito (desejo) que sirva de meio à ação final. Contrário às razões internas, que são descobertas pelo raciocínio deliberativo, as razões externas estão previamente prontas.

O imperativo categórico de Kant, cuja objetividade prática independe previamente de qualquer disposição psicológica, desiderativa ou hedônica relacionada ao agente, demanda que determinadas ações são moralmente necessárias, portanto, que devem ser praticadas, é um tipo de razão externa – segundo esse modelo sub-humano. Aqui, falta esse estado motivacional inerente ao agente, essa disposição psicológica que faça com que o agente aja de acordo com aquilo que é prescrito categoricamente. Williams, contudo, afirma que o exemplo de Owen não se aplica diretamente ao imperativo categórico kantiano e que a relação entre “há uma razão para A fazer [...]” e “A deve fazer [...]” é obscura. Todavia, o “x” da questão é que a remota possibilidade das razões externas produzirem estados motivacionais tem que ser permeada pela crença em relação à própria razão para agir: “presentemente, o agente não acredita na sentença externa. Se ele chega a acreditar ele será motivado a agir [...] acreditar tem que envolver, essencialmente, adquirir uma nova motivação. Como isso pode ser?” (WILLIAMS, 1981, p. 108). O ônus daqueles que “advogam” em favor do

externalismo, segundo Williams, é mostrar essa conexão entre a “crença” numa determinada “razão para agir” e a motivação para agir⁵⁸.

Na literatura kantiana há divergências se sua filosofia prática corresponde a um internalismo ou a um externalismo motivacional. Por um lado, os imperativos da razão prática são proposições práticas cuja universalidade (e necessidade) abnega qualquer elemento particular do agente. Perspectiva que nos levaria a conceber um tipo de externalismo motivacional. Por outro lado, um imperativo prático que não seja motivador é um contrassenso da razão prática. Kant supõe que a razão prática é normativa e motivadora, isto é, que a norma moral oferece “razões para agir” que são fundamentos subjetivos de determinação, ou motivos. Esse contraste, porém, precisa ser melhor pontuado, o elemento subjetivo não deixa de ter a sua importância em Kant, ele só não é o ponto de partida.

A explicação de Williams referente ao externalismo motivacional, em todo caso, circunscreve bem a dificuldade inerente à motivação moral em Kant (mesmo que não o consideremos externalista), principalmente no que diz respeito ao elemento psicológico, o estado motivacional essencialmente subjetivo necessário para agir em virtude de uma “razão”. Pois, sempre fica a questão de como a razão prática nos motiva a realizar ações cuja necessidade independe de nossos “motivos” (primários ou imediatos) e desejos pessoais. Às vezes, Kant considera que essa questão é autoevidente, ou seja, se os imperativos morais podem comandar eles podem, imediatamente, motivar. Contudo, ele também percebeu certa descontinuidade nesse pressuposto. Isso não significa, entretanto, que Kant seja externalista como supõe Williams, visto que ele trata a ação por razões externas igual a um tipo de introjeção de normas a despeito de qualquer raciocínio prático deliberativo do agente. A validade objetiva da lei moral não prescreve a “subjetividade essencial” da máxima, visto que a sua validade para a vontade particular (aplicação) não é independente da deliberação e do querer do agente.

Porém, o único ponto que nos interessa seguir a partir dessa exposição de Williams, diz respeito à “ligação psicológica” (o elemento causal no agente) necessária

⁵⁸ WILLIAMS, 1981, p. 108/9. “Owen poderia estar persuadido pela retórica motivadora da família dele que ele adquiriu tanto a crença quanto a motivação. Mas isso exclui um elemento que os teóricos das razões externas essencialmente querem, que o agente deveria adquirir motivação porque ele chega a acreditar na sentença racional”.

para a explicação da motivação, considerando o contraponto com o modelo normativo kantiano. Interessa-nos frisar que, para Kant, os “estados emotivos” dependem sim de estados subjetivos (não necessariamente psicológicos), ou, até mesmo “estados emocionais”. Entretanto, esses estados motivacionais, cujo suporte emotivo e afetivo assenta na natureza sensível do sujeito, não são independentes e nem precedem a autoridade normativa da lei moral. Se a linguagem motivacional implica essa ligação com o estado subjetivo do sujeito ela não precisa ser postulada como condição de qualquer razão para agir, como ocorre em Williams e seu “conjunto motivacional subjetivo *S*”. Esse modelo, “*A* tem uma razão para Φ ”, não se aplica a Kant, pelo menos não nessa perspectiva da 3ª pessoa como ele coloca, em que uma “razão para agir” é independente do raciocínio prático do agente. Em Kant, o motivo moral não é independente da consciência da obrigação, nem tampouco poderia ser prévio à representação de si mesmo agindo de determinado modo. Uma teoria motivacional tem que assegurar a possibilidade da ação por meio das razões morais e não propriamente assegurar que essas razões que me servem de motivos irão satisfazer um elemento causal no agente.

1.3.1 Motivação sem desejo? (Thomas Nagel)

Thomas Nagel assume a posição kantiana em seu projeto de 1978 – *The Possibility of Altruism* – no intuito de defender um ponto de vista moral impessoal e independente de qualquer interesse ulterior. O objetivo de Nagel depende, por assim dizer, da desconstrução da premissa humeana e da tradição do internalismo motivacional, que prega a precedência do desejo enquanto fonte motivacional. Cabe a ele o ônus de mostrar que esse não é caso. Além disso, é preciso sublinhar que se o desejo tem papel essencial na motivação ele não pode, contudo, ser tomado como algo dado e pré-existente. Nós pontuaremos o papel de Kant nessa crítica, visto que o filósofo é o contra-exemplo utilizado por Nagel no embate com a difundida visão humeana. O mérito de sua análise está em desvendar a impossibilidade de conceber a estrutura motivacional de modo independente da normativa⁵⁹, elucidando que essa

⁵⁹ NAGEL, 1978, p. 14, grifo nosso. “Certos princípios éticos são proposições tão fundamentais da teoria da motivação que eles não podem ser derivados ou definidos em termos de motivações previamente

estrutura só é compreensível na medida em que compreendemos as razões objetivas operando subjetivamente⁶⁰.

O primeiro ponto de objeção ao papel central do desejo na teoria motivacional concerne à tese de que “toda motivação tem desejo em sua fonte” e que, portanto, “toda ação motivada tem que resultar da operação de algum fator motivante dentro do agente e, uma vez que a crença não pode por si mesma produzir a ação, segue-se que um desejo do agente tem sempre que ser operativo” (NAGEL, 1978, p. 27). Vê-se que esse fator motivante corresponde exatamente ao tipo de exigência existente em Williams, por exemplo, com seu “conjunto motivacional subjetivo S”. Trata-se de uma estrutura motivacional independente de normas morais e é precedente a toda e qualquer razão para agir – sendo quiçá, condição para as razões⁶¹. Nagel mostra que não se pode admitir uma estrutura motivacional previamente dada, isto é, uma estrutura que é independente e anterior, ou que seja condição das razões para agir. Nem todos os desejos são motivantes ou oferecem razões para agir.

O desejo também não é por si só auto-explicativo enquanto razão para agir, pois algo mais (uma informação) é necessário para explicá-lo operativamente como motivo impulsor⁶². O desejo não pode ser confundido com um impulso cego e sem intencionalidade, mas como algo que em si mesmo é direcionado por uma “razão moral”. Ocorre que se nós precisamos de razões para explicar o desejo, sua intenção, alvo etc., então o desejo não pode ser condição dessas razões.

compreendidas [...] assim, eles definem possibilidades motivacionais, mais do que pressupô-las [...] **para entender a motivação nós temos que entender como os princípios éticos nos governam**”.

⁶⁰ NAGEL, 1978, p. 12, grifo nosso. “Uma vez que o fator motivacional não pode vir de uma motivação pressuposta que é feita uma condição das exigências, então ela tem que vir (se existe alguma) das próprias exigências. Isto é, **o que faz as exigências válidas para nós tem que determinar em si mesma a capacidade de nossa estrutura motivacional para produzir a ação correspondente**. Assim, conforme Kant, a ética, mais do que apropriar de um fundamento motivacional antecedentemente compreensível sobre o qual construir suas exigências, descobre uma estrutura motivacional que é especificamente ética e que é explicada precisamente pelo o que explica aquelas exigências. É a concepção de nós mesmos como livres que ele alega ser a fonte de nossa aceitação dos imperativos da moralidade e é a aceitação dos imperativos assim fundados pelo qual ele explica a motivação moral. Isto não é, assim, uma explanação motivacional, uma vez que ao invés de fazer uso do sistema motivacional ele explica uma de suas características fundamentais”. Para compreender a motivação moral nós precisamos entender como as normas morais se tornam exigências auto-impostas sobre nós mesmos, entendendo isso nós estamos compreendendo a nós mesmos, digo, nossa própria experiência moral.

⁶¹ Cf. NAGEL, 1978, p. 30.

⁶² Cf. NAGEL, 1978, p. 34.

Por outro lado, as razões morais objetivas⁶³ (princípios ou imperativos morais) tomadas subjetivamente enquanto motivos não precisam e nem tampouco podem ser motivadores por causa de alguma influência que elas possam ter sobre o sujeito, seja psicológica ou emotiva, mas somente porque elas são razões morais. As razões morais, aquelas que justificam a necessidade das ações, precisam ser por si mesmas motivantes, a despeito de qualquer desejo. Por isso, só se pode compreender essas razões morais objetivas enquanto motivos (princípios subjetivos de autodeterminação) na medida em que elas governam a vontade.

Isso consiste em dizer que nós precisamos ter desejo para agir moralmente a partir da consciência de nossas razões morais e não que nós precisamos de desejos para obter razões morais. Ao invés de conceber as razões morais e os motivos como pertencentes a fontes distintas, talvez seja mais eficaz vê-los como que surgindo de uma única e mesma fonte. Não se trata exatamente de dizer que o desejo não tem nenhuma função na estrutura motivacional, mas de estabelecer o lugar que o desejo ocupa nessa estrutura que se desvela com as razões morais objetivas. Isto é, os desejos sucedem as razões morais objetivas, de modo que o motivo seja o desejo de agir por razões morais. Não há motivo moral independente de razões morais objetivas porque são essas razões que justificam a necessidade moral da ação, do contrário seria uma necessidade subjetiva com pretensão universal.

Vejamos algumas considerações do autor sobre esse ponto.

Embora toda motivação implica a presença de desejo, o sentido em que isso é verdadeiro não nos garante concluir que toda motivação exige que o desejo seja operativo como **influencia** motivacional. **Nessa medida, permanece aberto que pode haver motivação sem qualquer desejo motivante [...] uma vez que pode haver, em**

⁶³ O contraponto normativo e motivacional em Kant é feito a partir dos fundamentos objetivos de determinação e dos fundamentos subjetivos de determinação da vontade (motivo), mas essas denominações não são iguais quando contrastamos diferentes teorias. Na linguagem motivacional, alguns conceitos são usados correlativamente, um indica o caráter objetivo da norma e o outro o caráter subjetivo dessa norma sob a perspectiva do agente. Razões é um termo típico, ela denota a perspectiva objetiva do fundamento moral e a perspectiva subjetiva do agente que toma essas razões para si. Os autores sempre usam pares de conceitos para exprimirem esse duplo caráter – podendo também ser distinguido entre “fundamento” e “motivo”. Nagel fala aí de “razões morais” para designar os fundamentos objetivos, enquanto que os subjetivos são as “razões para agir”. Hutcheson já falava das “razões justificantes” e das “razões estimulantes”. Stephen Darwall distingue entre “razões normativas” e “razões motivantes”; Cf. DARWALL, 1997, p. 307. Mesmo Kant faz a distinção entre “motivo” e “móbil”, mas esse caso nós veremos nas seções seguintes.

princípio, motivação sem desejos motivantes, aquelas razões podem ser eficazes do ponto de vista motivacional mesmo sem a presença de qualquer desejo adicional entre suas condições (NAGEL, 1978, p. 32, grifo nosso).

Para Nagel, a possibilidade da motivação sem desejo tem dois caminhos: (i) a admissão de algum outro fator motivacional enquanto condição das razões morais, algo que é bastante implausível porque substituiria um elemento desiderativo (subjetivo) por outro; (ii) que a eficácia motivacional seja derivada não das condições e sim do princípio que governa as razões daquelas condições. Uma vez que o desejo não pode ser condição das razões morais, mas sim o contrário, nós podemos assumir que as razões morais são suficientemente motivantes porque são condições do desejo de agir moralmente. Ambos pertencem a uma única fonte.

Unimos duas afirmações que estão em flagrante contradição, pois deixar em aberto a “possibilidade de motivação sem desejo motivante” é o contrário de admitir que não pode haver “motivação sem desejos motivantes”. Nós frisamos que a obtenção das razões morais objetivas dispensa a necessidade dos desejos, pois são essas razões que devem ser a fonte dos desejos morais, por assim dizer. Por outro lado, uma vez que nós temos consciência de nossas razões morais nós temos que admitir o desejo pelo objeto dessa consciência para que possamos conceber a execução da ação, ou, a produção do objeto. Nagel indica que a reflexão acerca de nossas razões morais nos leva a atribuir um tipo de valor ao objeto julgado: **“quando uma pessoa aceita uma razão para fazer alguma coisa ela anexa um valor a sua ocorrência**, um valor que é ou intrínseco ou instrumental” (NAGEL, 1978, p. 35, grifo nosso). Nesse ponto Nagel é bastante kantiano e capta muito do que está em jogo e que pretendemos defender e dar ênfase. A importância do desejo para a motivação se dá a partir de um “conhecimento moral” ou, da consciência do “bom” – é um valor objetivo indissociável do agente que toma consciência dele. O tipo de valor anexado determina o interesse na ação ou subordina à ação a um interesse extrínseco.

Veremos que o sentimento de respeito explicita exatamente os dois estágios da consciência moral, a saber, o reconhecimento das razões objetivas por meio da consciência da autoridade da lei e fornece, além disso, a possibilidade de um tipo de “conhecimento” da “bondade moral”. O reconhecimento e a aceitação de nossas razões morais objetivas não asseguram nem imediatamente e nem necessariamente que elas

“operem” como motivo, levando em conta que elas podem funcionar como princípio orientador e não ser o motivo operante, isso é o que mostra as ações conforme o dever e os imperativos hipotéticos. Por outro lado, com a consciência do valor moral da ação, o bom, a reflexão moral oferece uma nova perspectiva que é mais valorativa do que legalista.

1.4 A pedra filosofal

O termo “pedra filosofal” (*Der Stein der Weisen*) corresponde à expressão latina “*lapis philosophorum*”, que remete a uma lendária substância alquímica que supostamente transforma qualquer metal em ouro ou prata e produz o “elixir da vida”, capaz de tornar imortal aquele que a consome. Obter a fórmula dessa substância era o objetivo último de todos os alquimistas⁶⁴ dos tempos medievais, o que teria sido conseguido por Nicolas Flamel, alquimista e bruxo francês do século XIV, que por sua vez, teria se tornado imortal. Na *Vorlesung*, essa expressão é utilizada para indicar a dificuldade de entender a força motivacional da razão, mas especificamente, o “*gap*” existente entre o julgamento e a prática da ação julgada. A solução desse problema seria a “pedra filosofal”.

A razão é a faculdade pela qual julgamos nossas ações, é ela que fundamenta e justifica nosso comportamento a partir de princípios *a priori*. Ela é a diretriz normativa (*Richtschnur*) pela qual avaliamos e julgamos a correte e a bondade da ação. Em suma, ela é o *principium diiudication*: “se a questão é o que é moralmente bom ou não, então é o princípio de judicação, conforme qual eu julgo a bondade da ação” (*Vorlesung*, p. 56)⁶⁵. Entretanto, do fato que nós justificamos nossas crenças com base em princípios racionais não parece, num primeiro momento, dizer muito a respeito do modo como eu ajo. Em que medida meu comportamento corresponde aos meus juízos práticos e as minhas deliberações racionais? Nós lemos exatamente que “quando eu

⁶⁴ Cf. Kant-Lexikon. Herausgeber. Marcus Willaschek, Jürgen Stolzenber, Georg Mohr, Stefano Bacin. Walter de Gruyter, 2015, p. 38. “A alquimia ilustra a falta de método científico para Kant. Ele criticou a teoria irracional da alquimia antiga como sendo ilusória e falaciosa. Aos olhos de Kant, a alquimia é uma arte falsa e enganadora que tem apenas aparência de ciência, mas sem a forma sistemática e sem possuir a certeza apodítica universal e os resultados bem sucedidos de uma ciência”. A visão negativa sobre os alquimistas e a alusão à busca dos filósofos por esse “*lapis philosophorum*” sugere ou que o problema é insolúvel ou que as soluções estão fadadas a serem ilusórias e meras fantasmagorias.

⁶⁵ *Vorlesung*, p. 55/6. “A orientação é o *principium diiudication* e o motivo o exercício da obrigação (*Verbindlichkeit*), ao confundir isso, tudo na moral estava errado”.

julgo pela razão que a ação é moralmente boa, **eu ainda estou muito longe de fazer essa ação que eu assim julguei**” (Vorlesung, p. 68, grifo nosso). Por que eu julgo que “x é bom” e ainda assim estou longe de agir para promover “x”? O que significa dizer que “x é bom”? O que a bondade de “x” é para mim? Com base nessa passagem supracitada não podemos ainda afirmar que julgar e deliberar racionalmente, implica, necessariamente, a intenção de promover o objeto julgado. Ou seja, não está claro se afirmar que “x é bom” é o mesmo que “querer” “x”.

Além do princípio de judicação, pelo qual julgamos o que é “bom” e o que é “correto” do ponto de vista moral, há também o princípio de execução – *principium execution*⁶⁶. Por vezes, Kant denominou o princípio de execução de motivo (*Triebfeder*) e, em clara referência a Hutcheson, afirmou que o “princípio do impulso é o móbil (*Triebfeder*). A norma está no entendimento, mas o móbil no sentimento moral” (Vorlesung, p. 71). A primeira coisa a se notar sobre o princípio de execução é que o “motivo” é utilizado enquanto fator causal-explicativo da força motora da ação, algo que muda significativamente no decorrer do desenvolvimento do projeto filosófico kantiano. Na verdade, a concepção geral sobre o sentimento moral sofre uma reviravolta quase que radical nas diversas obras em que ele é tratado.

A princípio, o “gap” parece estar ancorado na natureza distinta do princípio de judicação e do princípio de execução. Enquanto o primeiro é racional, o segundo é pensado no campo sensível. Nesse sentido, não se percebe nenhuma conexão entre o que eu julgo e o motivo para agir com base no julgamento. Antes de tirarmos conclusões acerca desse tópico, nós precisamos examinar a principal passagem disposta na *Vorlesung* sobre o respectivo tema.

A principal formulação do problema é a seguinte:

Ninguém pode compreender ou mesmo compreenderá como a razão tem uma força motivadora (*bewegende Krafft*); a razão (*Verstand*) pode admitidamente julgar, mas para dar a essa capacidade de julgar (*VerstandesUrtheil*) uma força de modo que ela torne um motivo

⁶⁶ Vorlesung, p. 57 (grifo nosso). “O mais alto princípio de todo ajuizamento moral reside no entendimento e o princípio supremo de todos os impulsos (*Antriebe*) morais para fazer a ação, reside no coração; **este motivo (*Triebfeder*) é o sentimento moral**. Este princípio do motivo não pode ser confundido com o princípio de ajuizamento/avaliação (*principium der Beurtheilung*). O princípio de ajuizamento é a norma e o princípio do impulso é o móbil (*Triebfeder*). A norma está no entendimento (*Verstand*), mas o móbil no sentimento moral. O motivo não representa o lugar da norma”.

(*Triebfeder*) capaz de impelir a vontade a realizar uma ação – entender isto é a pedra filosofal (Vorlesung, p. 69).

A afirmação categórica – “ninguém pode compreender ou mesmo compreenderá como a razão tem uma força motivadora” – é bastante semelhante a essa outra contida nas *Reflexões* citada anteriormente: “não podemos ter qualquer conceito de como a **mera forma das ações** poderia ter a **força de um motivo**” (Reflexões, 6860 – 1776-8, grifo nosso). Observemos novamente que o “motivo”, tal como é usado na citação acima, é distinto do “juízo” que formamos ao julgarmos, pois ele tem o sentido de “força causal” ou “movente”. Diante disso, nós investigaríamos a relação entre o “motivo” e o “desejo”, por exemplo, para explicar as condições psicológicas envolvidas na execução do ato, mas não poderíamos justificar o ato com base em razões e princípios morais. O motivo, tal como exposto até aqui, só tem sentido psicológico e causal, não justificatório. A consequência disso é que se precisássemos explicar o próprio “motivo” pelo qual agimos, nós só poderíamos recorrer aos aspectos psicológicos e desiderativos, ou seja, só teríamos fundamentos subjetivos e contingentes.

Não obstante o fato de que Kant já tinha tomado a razão como a faculdade que estabelece as normas e os princípios morais, justificando a validade dos mesmos, ele não compreendeu com total clareza a amplitude do significado prático da razão como princípio judicativo. A forte influência de Shaftesbury, Hutcheson e Hume, fez com que suas primeiras abordagens motivacionais estivessem focadas unicamente no princípio de execução, sem sequer notar que era preciso, em primeiro lugar, conceber a intencionalidade expressa no próprio juízo. Nesse ponto, ele nem fez jus ao próprio Hutcheson, que tinha notado essa intencionalidade⁶⁷. Segundo Hutcheson, nossa aprovação nos inclina para o objeto aprovado, portanto, ela influi sobre a atitude disposicional do agente. Admitir a existência dessa inclinação do sujeito pelo objeto julgado é admitir que os juízos morais são intencionais. Levando isso em conta, então, quem afirma que “x é bom” se coloca em relação de “intencionalidade” com o objeto julgado.

Três aspectos sobre o motivo e a motivação se destacam nesse período:

⁶⁷ Cf. Illustrations, II, p. 134.

- (i) Os juízos não são intencionais, uma vez que as crenças que formamos acerca de nossas ações não são consideradas como motivos para praticar essas ações.
- (ii) O motivo é tomado somente do ponto de vista causal e não da relação com as razões que justificam as crenças. Ele só diz respeito à força motora da ação, portanto, explica causalmente.
- (iii) Num terceiro momento, o juízo é considerado intencional, de modo que julgar que “x é bom” é ter motivo para agir em favor dele. Porém, embora tenha reconhecido que a razão tenha motivos, Kant julgou que a razão não tem *elateres*, a força elástica para superar os móveis sensíveis e praticar a ação⁶⁸.

Os dois primeiros itens mostram que Kant está mais próximo da versão mais radical e cética de Hume quanto ao papel motivador da razão do que se poderia imaginar. Pois, mesmo Hume admitiu um “senso de dever” criado pela razão, não pudemos afirmar nem isso sobre as primeiras considerações kantianas. Essa visão é insustentável com o desenvolvimento posterior de sua filosofia moral. Nós precisamos conceber a intencionalidade do juízo e concluir que ao julgar que “x é bom” nós tomamos a bondade inerente de “x” como algo que justifica nosso ato.

Em função disso, a discussão gira em torno do item “iii”, cujo desdobramento se dará nas seções seguintes. Todavia, temos que nos perguntar o seguinte: ao julgarmos que uma ação é boa nós não estamos endossando os fundamentos que justificam a necessidade da ação e, mais do que isso, não estamos afirmando que seria bom fazê-la? Considerando que minha crença na bondade de “x” é racionalmente justificada, eu tenho que admitir que a bondade de “x” é um motivo para mim, logo, eu tenho que considerar que o julgamento me fornece um motivo para agir. Esse ponto é essencial, ele diz algo sobre o que é ter um motivo, uma vez que é a crença racionalmente justificada na bondade da ação que indica meus motivos. Contudo, ter um motivo e agir motivado por ele são coisas diferentes. Esse motivo racionalizável não precisa ser compreendido casualmente como a força mecânica, e sim como a “razão para agir”. Partindo desse ponto, é bastante pertinente indagar porque essa crença ou convicção “pode” ainda ser insuficiente para que eu aja de tal modo? Nossos juízos e nossas decisões morais nos inclinam imediatamente para o objeto julgado, mas não explica por si só a ocorrência da ação. Isto é, “julgar” o bom é o mesmo que “querer” o bom, mas

⁶⁸ Cf. Vorlesung, p. 71.

ainda assim não podemos dizer que quem julga ter motivos para agir moralmente age, necessariamente, do mesmo modo.

Uma vez que o item “iii” será explorado nas seções subsequentes, os dois aspectos a serem destacado aqui são: (i) o motivo é o fundamento subjetivo do agir obtido pelo agente a partir do julgamento e da deliberação moral, ele indica que a crença ou a convicção do agente acerca das ações é racionalmente justificada, portanto, ele tem “razões para agir”; (ii) nós invertemos o significado do motivo do sentido “causal e explicativo” para o “justificatório”, pois, ele indica a validade subjetiva dos fundamentos que justificam a ação – assim, o agente toma como válido para si aquilo que fundamenta a própria ação. Com esses dois pontos nós afirmamos um princípio de contingência na relação entre “motivos” e “ações”, dado que ter motivos não significa, necessariamente, agir motivado por eles. Exatamente por isso, nós não incorremos numa dificuldade contrária àquela que tínhamos, pois, não precisamos explicar a ocorrência da ação só porque admitimos a existência de motivos. Apesar de que Kant não tenha se dado conta disso tão rapidamente.

1.4.1 Motivo

Para Kant, existem dois tipos de fundamentos de determinação da vontade, os “fundamentos objetivos” e os “fundamentos subjetivos”. Os fundamentos objetivos são aqueles que fundamentam e justificam objetivamente as ações, a lei moral e os imperativos categóricos e “hipotéticos” são exemplos desse tipo de fundamento. Os fundamentos subjetivos, por sua vez, têm validade apenas individual – eles são três, a máxima, o interesse e o motivo. Nossa atenção se volta unicamente ao motivo, os outros dois são discutidos no próximo capítulo. O que é um “motivo”? Inicialmente, pode-se dizer que ele é um “fundamento subjetivo”⁶⁹ de determinação da vontade. Tendo afirmado isso, tentaremos defini-lo a partir de referências textuais.

⁶⁹ Teorias motivacionais contemporâneas lidam com “razões para agir”, mais do que com “motivos”. Esse jogo de conceitos mostra que as “razões para agir” racionalizam o agir intencional, servindo de fundamento objetivo e de justificação subjetiva. Nós vimos que mesmo contrapondo perspectivas distintas como as de Williams e Nagel nós nos valem do mesmo conceito de “razões para agir” só que tomando pontos de partida opostos. Williams deriva as “razões para agir” do desejo, ele as abstrai as “razões para agir” da motivação (desejo) de agir. Só podemos dizer que “A tem uma razão para Φ ” pelo

Na *KpV*, O motivo (*Triebfeder*) (*elater animi*) é compreendido como “o fundamento subjetivo de determinação da vontade de um ser cuja razão não é por sua própria natureza conforme as leis objetivas necessárias” (*KpV*, 127 [72]). Além de dizer que o motivo é um “fundamento subjetivo de determinação da vontade”, a respectiva citação apresenta as razões de sua necessidade. Num ser cuja constituição da vontade é sensível e impelida por móveis, a determinação da mesma nunca ocorre diretamente por princípios racionais ou leis objetivas. Tais princípios racionais e leis objetivas são princípios de segunda ordem que orientam seu agir. A vontade humana, diz Kant, “nem sempre faz qualquer coisa só porque lhe é representada que seria bom fazê-lo” (*GMS*, 414). Ela o faz porque é “motivada” a fazer, ou seja, é motivada a tomar o fundamento objetivo como regra prática de ação.

Portanto, o motivo (fundamento subjetivo de determinação da vontade) é definido a partir da referência ao sujeito. Nesse sentido, Lewis White Beck afirma que o motivo refere-se ao elemento “conativo”⁷⁰ e “dinâmico” do querer e expressa a subjetividade essencial da volição. Acerca desse aspecto ele observa que “subjetivo significa aqui “localizado em” e, em parte, dependente da natureza da constituição do sujeito sem implicar que essa subjetividade seja indicativo de dependência” (BECK, 1960, p. 217). A abordagem subjetiva do motivo parece perfeitamente compatível com o “fundamento” enquanto motivo porque essa subjetividade expressa duas coisas. Primeiro; ela faz referência à motivação particular e, segundo; **designa o**

fato de que isso já satisfaz uma condição subjetiva essencial (*o conjunto motivacional subjetivo S*). Além de negar que o desejo possa oferecer “razões” por si só e que ele seja auto-explicativo, Nagel defende que as “razões” não dependem de que o desejo seja operante. As normas morais que fazem exigências relativas à nossa conduta são “razões morais objetivas” que nos motivam na medida em que a compreendemos como exigências morais. Quem tem motivos têm “razões para agir”, quem têm “razões para agir” age motivado por “algo” – o que justifica (o que me dá razões) as minhas “razões para agir”? Um fundamento objetivo. Essa é a ideia central em Kant, por mais que sua linguagem esteja restrita ao uso do termo “motivo”. Ter um dever é ter “razões para agir”, logo, se eu julgo ter um dever moral de agir as minhas “razões para agir” (motivos) estão implicitamente reconhecidos. O objetivo de Kant é mostrar que essa relação entre o “dever” e o “motivo do dever” é formal, pois, se o “dever” é o que justifica o “motivo do dever”, quando se age com base no “motivo do dever” se age “por dever”. Ou seja, o “motivo do dever” contém os mesmos fundamentos objetivos que justificam e validam a necessidade prática da ação, porém, sob a perspectiva do agente. Isso significa que o dever só é válido subjetivamente se for tomado como motivo (razões para agir).

⁷⁰ Vimos acima que Kant usa “*elater*” e não “*conatus*”. No que se segue, usaremos “*elater*” para designar a força elástica que se engendra no agente, *conatus* é usado sempre com referência ou a Beck ou a Hume.

funcionamento dos princípios morais (objetivos) sobre a constituição particular⁷¹ do sujeito. A ênfase sobre esses dois pontos é essencial porque eles unem a determinação objetiva e a determinação subjetiva sem condicionar a primeira à segunda.

Se o motivo faz referência à natureza particular do agente, o que significa dizer que há um “motivo moral”? Por um lado, a moralidade assenta em fundamentos universais e necessários e, por outro lado, o motivo refere ao sujeito, como pode haver então um “fundamento subjetivo de ação” (motivo) que tem validade objetiva? Ou, um “fundamento objetivo” de ação que é, ao mesmo tempo, um “fundamento subjetivo” (motivo)? Para entender isso, nós precisamos ver que tipo de relação há entre o fundamento objetivo e o motivo (fundamento subjetivo de determinação da vontade).

II

Para saber como é possível um “motivo moral” nós precisamos entender como os fundamentos objetivos podem ser fundamentos subjetivos de determinação da vontade, ou, como o fundamento objetivo pode ser um motivo. As duas características do motivo mencionadas na subseção anterior são: (i) referência à motivação particular; (ii) a atuação subjetiva dos princípios morais sobre a constituição particular do sujeito. Justamente aí está a relação entre o “fundamento objetivo” e o “motivo”, se eu digo que eu tenho um “motivo moral” é porque eu tomo os fundamentos morais que fundamentam a ação como válidos para mim. Eu tenho um motivo para agir moralmente quando eu identifico “as razões” pelas quais eu “devo” agir.

A ênfase sobre as duas características do motivo é essencial porque elas unem a determinação objetiva e a determinação subjetiva (motivo) sem condicionar a primeira à última. Ela mostra como o fundamento objetivo é um motivo, ou, o que significa ter um motivo moral. Parece claro que a motivação faz referência ao estado particular do agente, mas, ao mesmo tempo, **à atuação da lei (fundamento objetivo) sobre essa**

⁷¹ BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*. University of Chicago Press, 1960, p. 217. “Não há, portanto, nenhuma contradição em dizer que a lei objetiva deve ser o motivo, embora seu papel como motivo seja subjetivo e pressupõe “a sensibilidade e por isso a finitude de tais seres” como homem”. Aqui já está pressuposta a relação entre os fundamentos objetivos e os fundamentos subjetivos, ou, entre o fundamento objetivo de determinação da vontade e o motivo, dado que o motivo é um fundamento subjetivo. Nós ainda lidaremos com esse ponto.

natureza finita da vontade. Na medida em que vemos a lei moral como a única fonte normativa e motivacional da ação moral e identificamos a precedência da norma em relação ao motivo, nós ficamos impedidos de buscar um “impulso originário” (*elater*) na natureza do agente. Por isso, embora a subjetividade do motivo nos remeta à sensibilidade do sujeito, **é a lei que opera como motivo sobre a vontade, controlando a atuação das inclinações e das emoções.** Nesse sentido, a abordagem é negativa, pois à “motivação particular” não indica que um elemento “conativo” de natureza subjetiva determina a relação do agente com a lei, pelo contrário, indica que todo impulso de natureza sensível é neutralizado pela atuação da lei sobre o juízo.

A questão de saber como a razão pode mobilizar as ações perpassa pelo tipo de ligação que há entre o fundamento objetivo e o motivo. Lembrando a questão da *Vorlesung*, nós precisamos saber como os princípios que orientam nossas ações podem nos levar a praticar as ações deliberadas. O motivo é um tipo de conclusão prática de nossos juízos e deliberações, pois, julgar que é justo fazer algo é ter motivos para fazer a ação julgada. Ele é a perspectiva subjetiva acerca do próprio fundamento objetivo que fundamenta a ação, um tipo de endosso. Essa compreensão é bastante forte na *KpV*, veja o que diz Kant: “o único fundamento objetivo de determinação tem que ser sempre e, ao mesmo tempo, o fundamento subjetivo de determinação da ação”(KpV, 127 [72]). Tomando por base essa passagem, portanto, o “fundamento moral” implica, necessariamente, um “motivo moral”. De outro modo, pode-se dizer que o fundamento moral da ação é, em si mesmo, um “motivo moral” – ele oferece “razões” para que se aja de tal modo.

Uma vez que não é possível atenuar o sentido da equivalência existente entre o “fundamento objetivo” e o “motivo” sob a perspectiva do agente, nós podemos, pelo menos, circunscrever o âmbito dessa relação. Na concepção de Kant, nós não podemos atestar a validade de um fundamento moral sem nos colocar em relação direta com ele por meio do juízo. O reconhecimento da validade objetiva dos fundamentos que justificam a necessidade da ação é, por si só, um juízo intencional que exprime um tipo de comprometimento. Na verdade, o problema decorre exatamente daí, dado que o sujeito adquire um tipo de “discernimento” moral e ainda assim encontra-se suscetível a um “móvil” mediato da vontade. Não basta somente dizer que o “conhecimento do bom

é um motivo (*Bewegungsgrund*)⁷² da vontade” como o fez Wolff, é preciso especificar a natureza e o tipo de relação desse conhecimento (motivo) com a vontade. O bom só é um motivo objetivamente suficiente para um ser puramente racional. Sobre isso é preciso destacar duas coisas, a contingência entre o motivo e a ação e o fato de que o motivo não envolve desejo, pelo menos não imediatamente. Ter um motivo é ter “razões para agir”, mas há uma relação de contingência entre o motivo e a ação, de modo que a segunda não se segue, necessariamente, do primeiro. Não temos motivos para agir moralmente porque temos desejos de agir moralmente, mas “teríamos” desejo de agir porque temos motivos para tal.

Se um “desejo” precisa permear a relação do sujeito com a ação, esse desejo só pode surgir da consciência da obrigação – do próprio endosso dos fundamentos objetivos. No fundo, a explicação kantiana concernente ao respeito nos permite inferir que a consciência moral revela-nos não somente a autoridade da lei, mas também a consciência de seu conteúdo moral substancial, o bom – o respeito é a representação de um valor que designa nossa atitude pela lei. Num primeiro momento, tudo que precisamos evitar é condicionar ou fundar a motivação no desejo ou em qualquer elemento da natureza sensível do sujeito. Assim, o desejo não pode ser uma condição lógica do motivo – o fato de que temos razões para agir não implica desejo, embora o desejo seja uma condição logicamente necessária de um “motivo operante”.

III

Apesar de se colocar em relação com leis objetivas da moralidade, uma vontade santa não contém fundamentos subjetivos de determinação (máxima, interesse e motivo). Para ela, a lei é suficiente objetiva e subjetivamente: “não se pode atribuir à vontade divina motivo algum” (KpV, 127 [72]). O bem moral é uma realidade efetiva de sua própria atividade e não uma simples possibilidade. Tendo em vista que ela é performativa, um “gap” do tipo que ocorre na vontade finita é absolutamente

⁷² Cf. WOLFF, Christian. Reasonable Thoughts About the Actions of Men, for the Promotion of Happiness. In *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*. Edited by J. B. Schneewind. Cambridge University Press, p. 2003, p. 335, §6. “O conhecimento do bom é um motivo [*Bewegungsgrund*] da vontade. Quem quer que conceba distintamente aqueles atos livres do homem que são bons em si mesmos e por si mesmos reconhecerá que eles são bons. Portanto, o bom que percebemos neles é um motivo para que o queiramos”.

inconcebível. Uma vontade completamente racional, diz Kant: “não tem nenhuma necessidade subjetiva de qualquer objeto externo”, uma vez que ela só pode ser compelida “pela própria consciência de sua própria auto-suficiência para produzir o soberano bem fora de si mesma” (*Gemeinspruch*, A/212 [280]). Numa vontade finita, entretanto, as leis objetivas são comandos que expressam a necessidade objetiva, o dever faz da ação uma obrigação, e o motivo é o fundamento que expressa a validade subjetiva do dever.

A natureza racional das leis e dos princípios morais e a natureza sensível da vontade humana fazem com que o que é objetivamente necessário seja subjetivamente contingente. Numa discussão com Christian Garve sobre a relação entre teoria e prática no *Gemeinspruch*, Kant destaca a afirmação de seu interlocutor de que o “homem precisa ter um motivo (*Triebfeder*) que o coloque em movimento antes que ele possa estabelecer um objetivo para o qual esse movimento deve ser direcionado” (*Gemeinspruch*, A/216 [282]). Ao comentar sobre essa passagem, Kant observa que o motivo em questão não pode ser outro senão a lei em si mesma por meio do “respeito” que ela inspira. Embora afirme de modo inequívoco que a vontade precisa de um motivo⁷³, Kant reforça que o “aspecto formal da vontade” é tudo que fica quando excluimos os conteúdos particulares, o que é uma exigência da lei moral. O que fica em evidência aqui é a relação (necessária) entre o “fundamento objetivo” e o “motivo”⁷⁴, ou, entre o “fundamento objetivo” e o “fundamento subjetivo” de determinação da vontade.

A vontade se orienta por meio de fundamentos objetivos que determinam a necessidade prática da ação (o dever e o imperativo do dever) e por meio de fundamentos subjetivos que determinam a vontade mediante os fundamentos objetivos (máxima, motivo e interesse). O fundamento objetivo justifica a necessidade moral da ação e a natureza prescritiva dos princípios e imperativos práticos, uma vez que essa é a única maneira de se aplicar a necessidade da ação à vontade racional finita. Por essa razão, a determinação pela lei é obrigação. Por sua vez, o fundamento subjetivo de determinação ratifica a validade subjetiva dos fundamentos objetivos e pressupõem a

⁷³ *Gemeinspruch*, A/220 [283]. “No entanto, a vontade tem que ter motivos (*Motive*); mas esses não são objetos do *sentimento físico* como fins predeterminados em si mesmos”.

⁷⁴ Doravante é simplesmente fundamento e motivo.

existência de uma disposição subjetiva necessária para a execução de uma demanda moral.

Ainda no campo dos motivos, Kant tenta fazer distinções entre um motivo racional puro e um motivo sensível. Na *GMS* (427), Kant distinguiu o “princípio subjetivo do desejar” (*Triebfeder*) e o “princípio objetivo do querer” (*Bewegungsgrund*). O último contém um “fim objetivo” válido para todo o ser racional e, exatamente por isso, assenta num princípio formal da razão, enquanto que o primeiro contém um “fim subjetivo” por basear-se num princípio material (móbil) sensível. Essa distinção entre um “princípio objetivo do querer” e um “princípio subjetivo do desejar” é vista sob a ótica da autodeterminação da vontade ao tomar para si a norma da razão ou um móbil sensível. A vontade humana se autodetermina ou por um fim universal e objetivo, portanto, de caráter racional e a *priori*, ou por um fim particular e subjetivo cuja fonte é a sensibilidade.

Tal distinção cria dificuldades porque ela sugere que o motivo é algo dado independentemente do juízo que fazemos acerca dos fundamentos objetivos. Se ela fosse uma simples avaliação qualitativa, nós poderíamos dizer que quem age pelo dever tem um motivo (*Bewegungsgrund*) e quem age por um motivo extrínseco ao dever tem um móbil (*Triebfeder*). Todavia, alguém que julga ter motivos para agir moralmente está consciente de ter um motivo (*Bewegungsgrund*), ainda assim ele pode agir por qualquer outro móbil (*Triebfeder*). Há ainda a tendência de equipararmos o motivo (*Bewegungsgrund*) ao fundamento determinante objetivo e o móbil (*Triebfeder*) ao fundamento determinante subjetivo⁷⁵. Isso é bastante equivocado.

⁷⁵ Christian Hamm sugere, em meio a essas terminações, subdividir dois grupos de motivos. HAMM, Christian. Princípios, Motivos e Móveis da Vontade na Filosofia Prática Kantiana. In Napoli, Ricardo Bins de; Rossatto, Noeli; Fabri, Marcelo. (Org.). *Ética e justiça*. 1 ed. Santa Maria - RS: Editora Pallotti, 2003, p. 75. “Dada essa aparente ampliação semântica do termo “*Triebfeder*” ou “motivo”, parece, pois, oportuno distinguir agora, em vez de “móveis” (“*Triebfedern*”) e “motivos” (“*Bewegungsgründe*”), simplesmente entre “móveis subjetivos” (“*subjektive Triebfedern*”) e “móveis objetivos” (“*objektive Triebfedern*”); e são, de fato, muito frequentes os casos em que o próprio Kant usa os respectivos termos exatamente neste sentido” (sic). Hamm destaca que essa não é a única opção possível e sublinha que, mais do que olhar unicamente ao motivo, nós precisamos atentar ao modo como o fundamento objetivo se torna um fundamento subjetivo de determinação da vontade, principalmente a partir do terceiro capítulo da *Análitica* da *KpV*. De fato, a progressão do nosso argumento culmina nesse mesmo resultado. Um aprofundamento nesse quesito demanda uma análise do sentimento moral e do respeito, respectivamente o terceiro e quarto capítulo do presente trabalho.

Se o termo alemão “razão movente” (*Bewegungsgrund*) poderia ser tomado como se referindo sempre a um fundamento objetivo da razão, o termo “mola propulsora” (*Triebfeder*) não nos remete unicamente a um móbil da sensibilidade, mas à própria força motriz (impulso) (*Trieb*) que se engendra no agente. É preciso que um impulso (*Trieb*) se engendre mesmo naquele que age motivado por motivos da razão (*Bewegungsgrund*), embora não possamos explicar como isso ocorre. Além do mais, Kant não é severo no uso dos termos. O fato que ele fala de motivos (*Triebfedern*) da razão pura no terceiro capítulo da *Analítica* (*KpV*) é a grande prova disso – *Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft*. A rigor, toda ação precisa de um *Trieb*, mesmo a ação moralmente motivada, mas esse já não é o ponto que a teoria kantiana se propõe a explicar. Kant usa o termo motivo (mola propulsora) (*Triebfeder*) no sentido estabelecido por Baumgarten, que o empregou no uso latino de “*elater animi*”⁷⁶ (a força elástica que se engendra no sujeito). Kant sustentou exatamente que a razão tem motivos, ela fornece “razões para agir”, mas que esses motivos não são (por si só) *elateres*⁷⁷. Nesse sentido, resta ainda saber como a norma pura da razão determina a vontade e culmina na ação, ou, como pode a vontade racional finita ser mobilizada por um fundamento de ação puramente racional.

1.4.2 A relação entre fundamento e motivo

Na seção 1.2.3 (o desejo como fonte motivacional), nós destacamos que Hume coloca uma pedra no sapato dos racionalistas modernos ao indagar a eficiência volitiva de suas proposições morais universais, visto que essas proposições até despertam um “senso de dever”, porém, são ineficientes do ponto de vista motivacional. Razão pela qual ele acreditou que as instâncias normativas (morais, judiciais ou sociais) não poderiam despertar nenhum tipo de “conatus”, uma vez que elas só contêm um juízo ou uma crença acerca de um estado de coisas, mas não um desejo intrinsecamente motivante. Algo a mais subjaz o raciocínio e as inferências práticas que obtemos, porque a “crença” não explica por si só a disposição motivacional. Tal pressuposto é bastante plausível, porém, o radicalismo humeano nos leva ao extremo oposto ao

⁷⁶ Cf. *KpV*, 127 [72].

⁷⁷ Cf. *Vorlesung*, p. 71.

sustentar uma teoria motivacional quase que independente da moralidade, uma vez que a sua explicação desse fenômeno depende unicamente do desejo.

Nós mencionamos brevemente na seção anterior que um fundamento prático-racional de ação no sentido kantiano satisfaz a duas exigências essenciais: (i) ele é um fundamento normativo que justifica a necessidade prática da ação e tem o caráter de um imperativo ético (dever) para o ser racional finito; (ii) e é um fundamento motivacional, isto é, ele é em si mesmo “motivante”. Trata-se de uma afirmação quase literal, a despeito da linguagem empregada na *KpV*: “o único fundamento objetivo de determinação tem que ser sempre e, ao mesmo tempo, o único fundamento subjetivo de determinação da ação”(KpV, 127 [72]). Aquilo que sustenta a necessidade prático-objetiva da ação, ou seja, as razões pelas quais a ação é um dever para o ser racional finito é condição suficiente da adesão do agente à norma prescritiva. Vê-se aí uma relação necessária entre o fundamento objetivo e o subjetivo de determinação da vontade⁷⁸.

A consciência prática da obrigação moral remete à compreensão cognitiva das razões pelas quais a ação é um dever e é, ao mesmo tempo, um fundamento subjetivo suficiente de determinação. Um “senso de dever” não seria propriamente uma disfunção cognitiva, mas talvez uma inconsistência interna da faculdade de julgar prática, pois implica uma alienação de si mesmo no modo de julgar. Na moral kantiana, essa consciência cognitiva dos fundamentos objetivos da ação é, *prima facie*, um fundamento subjetivo suficiente de execução. Tomar consciência da validade objetiva dos fundamentos morais é assumí-los como válidos para a própria vontade, visto que a validade subjetiva supõe assumir para si mesmo aquilo que se afirma no juízo. Ou seja, a ratificação da validade objetiva requer estar comprometido com as demandas morais, tomando-as como motivo.

Aqui, é preciso esclarecer duas coisas: (i) ter motivos é ter “razões para agir” e ter razões para agir significa, *ipso facto*, estar inclinado a agir de modo correspondente porque ao tomarmos algo como razão para agir nós exibimos um tipo de

⁷⁸ Nagel, que assume o ponto de vista kantiano, reproduz essa ideia da seguinte forma. NAGEL, 1978, p. 4. “Eu assumo que uma exigência normativa sobre a ação tem que ter, correspondentemente, apoio motivacional estrito. Se a ética contém exigências práticas, a teoria motivacional, especificamente a teoria da motivação racional, tem que conter resultados que são similarmente inescapáveis”.

intencionalidade na ação representada, porém algo mais é necessário para explicar o “conatus” (ou *elater*) que se engendra no agente – nós temos aí uma crença ou convicção prática (Hume diria senso de dever); (ii) a linguagem motivacional supõe o motivo enquanto fundamento eficiente da ação, mas o motivo não tem papel causal-explicativo para Kant – como ocorre em Hume, por exemplo. Isso ocorre em Hume porque o desejo é a fonte motivacional, ou seja, há motivo para agir somente porque há o desejo para tal. Kant, por sua vez, considera que ter um motivo é ter “razões”, mas não necessariamente agir de tal modo. Esse é o caráter contingente na motivação que temos sublinhado e que é sempre importante frisar. Motivação diz respeito mais ao modo de apreensão das “razões para agir”, ou de como as reivindicações morais se fazem válidas para mim, do que a explicação de como eu ajo.

A consciência da obrigação moral é acompanhada de motivos (razões para agir) para agir moralmente? Ou seja, julgar de modo moral é “querer” agir moralmente? Admitir a intencionalidade do juízo moral indica a natureza cognitiva de um tipo de “interesse”⁷⁹ que nos inclina para o objeto moral. A perspectiva segundo a qual a razão prática determina a vontade é, num primeiro instante, racional-objetiva. Pois, trata-se, sobretudo, da autoformação da vontade por meio de um discernimento de si guiado pela razão prática – ou, como diz Kant, “se trata, porém, da lei prática-objetiva, isto é, da relação de uma vontade consigo mesma enquanto essa vontade só se determina pela razão” (GMS, 427). Concebemos a vontade sob a diretriz da razão como a “faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, isto é, como bom” (GMS, 412). Na medida em que somos racionais, é natural “querer” aquilo que a razão determina como moralmente necessário, no mesmo momento em que reconhecemos a sua validade como tal. Reconhecer a norma da razão como uma norma moral é tomá-la como norma da minha ação. O “conatus” (*elater*), contudo, não se reduz a essa intencionalidade expressa no juízo e no discernimento obtido por meio da consciência moral.

No auge da exposição dos imperativos categóricos e hipotéticos na *GMS (414)*, nós somos lembrados que o ser racional não pratica uma ação somente porque ela é boa, em parte porque **ele não sabe que ela é boa** e mesmo **quando o sabe** ele pode

⁷⁹ Cf. GMS, 450.

subordinar essa bondade a uma intenção não moral. A consciência da obrigação assegura por meio do juízo esse discernimento moral sem, contudo, assegurar que a intenção expressa no mesmo **seja condição suficiente da efetivação da ação**. A transgressão moral só ocorre mediante a consciência dos limites que cercam a ação, a vontade está sempre numa “encruzilhada” desse tipo, dado que, paralelo à consciência da necessidade de orientar a máxima pelo imperativo categórico se dá a influência dos móveis de natureza sensível. Razão pela qual a ação que é vista como moralmente necessária é subjetivamente contingente e a determinação moral pressupõe sempre um tipo de constrangimento interno.

Não é suficiente responder positivamente a questão relativa à relação entre a consciência da obrigação e as razões para agir, é preciso ressaltar que sob a consciência moral se funda todo o valor moral da ação, pois o único fundamento de determinação subjetiva qualificável moralmente é aquele que justifica a própria necessidade da ação. Isto é, em última instância, agir “por dever”. Um “motivo do dever” não pode apontar senão para esse fundamento, visto que tudo mais torna a relação com a lei meramente “legal”. Não é possível, tampouco, acreditar que outro motivo seja capaz de fazer com que a vontade pratique tão grande “sacrifício”⁸⁰. Somente aquilo que faz da ação uma exigência moral é capaz de fornecer uma “razão para agir” que remeta ao próprio conteúdo interno da ação, é justamente por isso que somente a demanda moral (dever) pode oferecer também um motivo moral correspondente.

A defesa kantiana no período crítico é de uma única fonte normativa e motivacional e da precedência da primeira em relação à segunda, ou seja, da norma moral sobre o “motivo”. Não há, pelo menos em Kant, outra maneira de conceber a motivação. A precedência normativa em vista da motivacional parece reduzir o motivo à norma, uma vez que o elemento motivacional situa-se no interior da norma moral. Contudo, advogar em favor de uma fonte normativa e motivacional única e da relação de necessidade entre os “fundamentos normativos” e os “fundamentos motivacionais” não se confunde com a reivindicação de uma necessária relação de causalidade entre os dois fundamentos. Assim, tomar consciência dos fundamentos que validam a

⁸⁰ Cf. GMS, 407.

necessidade da ação é tomá-los como motivos (razões para agir) para a ação sem, necessariamente, agir motivado por eles.

Trata-se de uma reflexão prática onde o fundamento objetivo é tomado como fundamento subjetivo de determinação da vontade sem envolver, necessariamente, um elemento de natureza desiderativa (desejo). O fator “conativo” (ou o *elater*) da determinação moral parece ser o grande problema da teoria motivacional kantiana, pois ela claramente rejeita a explicação empirista (de caráter humeano), pois a precedência normativa condiciona o desejo à consciência moral. Portanto, ele só pode surgir da própria consciência da necessidade da ação (obrigação). O desejo não pode ser uma fonte de motivação moral e nem tampouco o motivo ser baseado nele. Porém, se temos que aceitar a tese de que um elemento de natureza conativa é extremamente essencial para compreendermos a força motivacional da moralidade, nós precisamos submeter esse fator à representação moral. É preciso ver, portanto, a relação entre o motivo e o desejo.

Uma revisão anacrônica dos textos nos auxilia na compreensão do desenvolvimento da questão concernente à motivação moral e nos permite identificar seu núcleo. Nós mencionamos a aproximação de Kant com Shaftesbury e Hutcheson, teóricos que defenderam a existência de um senso moral que nos faculta a fazer distinções morais. Vimos que em 1760 já estava claro que o princípio judicativo moral era racional. Mas que os juízos e as deliberações práticas não nos forneciam motivos. Então, sublinhamos que é preciso considerar que a razão que justifica nossas crenças nos dá motivos. No item “iii” nós notamos que na *Vorlesung* o motivo não indica a existência de *elateres*, ou, o motivo “não é capaz de superar os *elateres* da sensibilidade” (*Vorlesung*, p. 71). Apesar do pressuposto de que uma regra formal da razão funcione de princípio judicativo e de motivo, indagações que colocavam em cheque a possibilidade de um princípio formal atuar como motivo eram bastante frequentes nesse período⁸¹.

Todavia, a ambiguidade concernente ao uso do termo “motivo” dificulta, pois, por essa palavra é designada tanto a convicção ou a crença que a reflexão moral produz, quanto a força elástica que se engendra no agente e o leva a executar a ação. Por um

⁸¹ Cf. Reflexões, 6860 – 1778-8.

lado, o fundamento moral objetivo da razão é sempre um “motivo” (uma razão para agir), por outro lado, nem sempre ele é operante em relação à vontade, porque nem todo motivo contém *elateres*. Considerando o motivo desses dois modos, parece haver um “gap” também entre eles, pois, o sentido em que o fundamento moral é um motivo não implica um *elater*. Em consequência disso, Kant afirma que: “motivos morais não deveriam ter meramente força necessitante objetiva para a convicção da razão, mas a força necessitante subjetiva, isto é, eles deveriam ser *elateres*” (Reflexões, 5448 – 1776/8). Nós tomamos o fundamento objetivo como motivo, mas não podemos compreender como eles podem ter a “força necessitante subjetiva” e atuar como *elateres*. Agora, Kant reivindica um tipo de “coerção interna” do motivo moral. Na verdade, se trata de necessitação (*Nötigung*).

Vejamos esse ponto em duas *Reflexões* da década de 70.

A condição sob a qual eles [motivos morais] podem ser *elateres* é chamada de sentimento. Se fosse um sentimento real (*proprie*), então a necessitação seria patológica; a causa impulsiva não seria motivo, mas estímulo; não a bondade mas o prazer (*iucundum*) nos moveria. Assim, o senso moral (*senso moralis*) é apenas chamado por analogia (*per analogiam*) e não deveria ser chamado senso, mas disposição, em acordo com a qual os motivos morais necessitam dentro do sujeito assim como o estímulo (*stimuli*). (Reflexões, 5448 – 1776/8, grifo nosso).

O sentimento moral é esse por meio do qual **o princípio objetivo universal de julgar torna-se um princípio de resolução**, qual uma regra absoluta torna-se máxima (Reflexões, 6796, grifo nosso).

Importante notar a parte final da primeira citação – “em acordo com a qual os motivos morais necessitam dentro do sujeito assim como o estímulo” – onde faz alusão ao engendramento de um *elater* e ao surgimento da força motriz (*Trieb*). A preocupação aqui é com o princípio de execução, como os motivos morais tornam-se não somente motivantes, mas *elateres* da sensibilidade.

Na segunda citação, ele toma, claramente, o sentimento moral como princípio de judicação, um sentimento de segunda ordem que permite atestar a validade do fundamento moral. Essa perspectiva é claramente controversa, mesmo se comparado com outras passagens desse período e ela é absolutamente incompatível com a visão crítica. Recorrendo ao sentimento moral, Kant está preocupado com o “princípio de execução” e, mais precisamente, em saber como o “fundamento moral” (razão

normativa) supera os móveis da sensibilidade. Mas essa busca do princípio de execução no campo sensível se mostrará como equivocada. Na 3ª seção da *Analítica* da *KpV*, nós observamos que a lei moral marca seu território e ocupa seu espaço perante o “juízo” não só na medida em que fundamenta a ação moral e reivindica autoridade, mas que, ao fazer isso, ela leva o agente a reconhecer a sua validade e a reconhecer também que o valor que ele deposita nas inclinações e móveis sensíveis é reduzido a nada perante o valor incondicional da lei. A noção de “coerção moral” no próximo capítulo começa a elucidar esse ponto e o conceito de “sentimento moral” no terceiro capítulo também.

O primordial é observar a correspondência entre o “fundamento” e o “motivo”, sublinhando que o motivo é tomado mais como uma classe de “razões para agir”⁸² do que como um fundamento causal-explicativo, mesmo porque na linguagem kantiana essa análise implicaria leis naturais. A eficiência “conativa” ou volitiva do fundamento moral, uma vez assumido como motivo (razões para agir) ainda permanece como problema, pois necessitamos da inserção de um elemento de natureza desiderativa que, ao que aludimos anteriormente, tem que surgir da própria consciência moral.

1.4.3 Motivo e desejo

Visto enquanto uma teoria que busca explicar a natureza de nossos estados motivacionais no agir intencional a partir do raciocínio prático, uma teoria motivacional precisa explicar o tipo de relação existente entre o motivo e o desejo, para então determinar a ocorrência do *elater* que nos leva a praticar a ação. Nas duas últimas seções, nós vimos que a consciência da necessidade prática da ação é um tipo de motivo, isto é, se temos o dever de agir de determinado modo, nós temos, *prima facie*, um motivo para agir. Aquilo que justifica a necessidade prática da ação serve de motivo, razão pela qual o fundamento e o motivo se equivalem se ele é endossado subjetivamente. Contudo, essa relação de equivalência não nos permite, em primeiro lugar, prever a ocorrência da ação pelo simples fato de haver um motivo e, em segundo lugar, inferir que o motivo moral foi realmente o motivo operante quando a

⁸² Cf. PETERS, R. S. *The Concept of Motive*. Routledge, 2015, p. 31. Coadunamos com a perspectiva de Peters e temos destacado a correlação entre ter motivos e ter razões para agir.

ação ocorre – isto é, nada nos faculta determinar com exatidão que a ação ocorreu pelo motivo moral.

Nossa análise nas seções precedentes (1.2.3 e 1.3) destacou que o internalismo motivacional de caráter humeano é articulado em torno da premissa de que o desejo é a única fonte motivacional que nos permite predizer e explicar a ocorrência da ação a partir da veracidade de uma proposição. Em contraposição com Bernard Williams, por exemplo, nós verificamos (em Kant) que a veracidade da sentença não implica um elemento causal no agente, embora nós tenhamos admitido que atestar a validade objetiva implica em si mesmo tomar algo como motivo. O “x” da questão é o “*conjunto motivacional subjetivo S*”, que é a admissão de um elemento conativo independente e quiçá anterior à norma ética. Williams admite que ter “razões para agir”, isto é, admitir a validade ou a veracidade de uma sentença moral, é ter um motivo e, por sua vez, ter um motivo é ter a força motriz para agir. Do fato que há um motivo nós podemos predizer o ato. O motivo tem função “causal” e “explicativa” para Williams, vale sublinhar novamente a ênfase do autor: “só aquilo que motiva pode explicar a ação”⁸³.

Admitimos com Thomas Nagel⁸⁴ que nem todo ato intencional está ligado a um desejo, levando em conta a distinção entre “desejo motivado” e “desejo não motivado”⁸⁵. A razão disso é que a precedência do desejo sobre as normas e os princípios morais que governam a vontade faz com que ele seja visto como “dado” independentemente da própria ética. Isso resulta quase numa dissociação do discurso motivacional da ética e, além disso, o que o desejo pode explicar é bastante limitado. Os motivos não motivam porque implicam desejo no agente, mas porque representam **exigências genuinamente morais que governam a vontade**. Um fator de influência

⁸³ Cf. WILLIAMS, 1981, p. 108. Uma crítica bastante pertinente ao internalismo de cunho humeano é feita por Korsgaard. Segunda ela, essa vertente internalista não refuta as teorias ético-normativas, mas as submetem a demandas psicológicas. Cf. KORSGAARD, Christine. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge University Press, 1996a, p. 329.

⁸⁴ NAGEL, 1978, p. 27. “A tentativa de derivar todas as razões do desejo surge do reconhecimento que as razões têm que ser capazes de motivar junto com a suposição, qual eu devo atacar, que toda motivação tem o desejo como fonte. A posição natural a ser oposta é essa: uma vez que toda ação motivada resulta da operação de algum fator motivante dentro do agente e uma vez que a crença não pode, por si mesma, produzir a ação, segue-se que um desejo do agente tem sempre que ser operativo, se a ação é para ser genuinamente dele”. A questão aqui é saber qual “fator motivante” é operante dentro do agente? Não fica claro qual desejo do agente tem que ser operante. Nagel apela a um fundamento subjetivo irreduzível, ou seja, a ação motivada supõe uma determinação última do sujeito.

⁸⁵ Cf. NAGEL, 1978, p. 29.

(psicológica) não pode ser colocado como condição de aplicação de um motivo, mesmo que ele seja necessário para pensarmos o ato moralmente motivada. No fundo, o motivo explicaria a existência do desejo de agir moralmente e não o contrário, algo mais é necessário além do desejo.

Nagel explica do seguinte modo:

O fato que a presença de um desejo é uma condição logicamente necessária (porque ela é uma consequência lógica) de uma razão motivante não implica que ele é uma condição necessária da presença da razão; e se ele é motivado pela razão, ele não pode estar entre as condições da razão (NAGEL, 1978, p. 30).

Nagel usa “razão motivante” para indicar o motivo operante, pois se trata da razão (norma ou princípio moral) que funciona como impulso movido pelo desejo. Para que o fundamento objetivo seja um motivo (uma razão para agir) não é necessário admitir o desejo e não há razão lógica para supor que a veracidade da sentença implique isso. Embora o desejo seja um conteúdo do raciocínio prático, há algo além dele que explica como as razões funcionam⁸⁶. A premissa de que o desejo está sempre presente nas ações motivadas oculta o fato de que muitas vezes “o desejo é motivado precisamente pelo o que motiva a ação”⁸⁷.

A premissa kantiana de que o fundamento objetivo seja o fundamento subjetivo de determinação da vontade – que a norma moral seja o motivo – se baseia nessa ideia de que a estrutura motivacional não é independente da normativa, mas se desenvolve paulatinamente a ela, de modo que o “desejo” não funda um motivo, por assim dizer, mas que o desejo se engendra a partir do motivo. Tal perspectiva reflete a visão tardia da *MS (218)*, onde Kant afirma que a “lei faz do dever o motivo (*Triebfeder*)” e que na legislação ética “a ideia do dever sozinha é suficiente como motivo (*Triebfeder*)”. A lei não só torna a ação obrigatória, bem como coloca essa obrigação como condição subjetiva de execução da ação.

Essa relação formal entre lei e motivo reproduz a mesma relação e significado que a lei moral tem para a vontade santa, exceto que para a vontade finita ela é permeada pelo dever. A ênfase kantiana está justamente nesse ponto, “que a lei faça do

⁸⁶ Cf. NAGEL, 1978, p. 31.

⁸⁷ Cf. NAGEL, 1978, p. 31.

dever o motivo” – de outro modo, que a lei faça da obrigação de agir por respeito a ela mesma o único motivo. Entende-se nos dois casos que a lei é por si só suficiente enquanto único fundamento de determinação da vontade. Em relação à vontade humana, porém, a lei é a obrigação (dever) e o motivo. A vontade santa dispensa essas duas relações, o dever e o motivo, dado que eles só surgem em virtude da natureza ontológica da vontade humana. Se a lei por si só basta para a vontade santa, a lei na forma de dever deve ser suficiente para a vontade finita. Essa restrição não exclui a necessidade do motivo, somente reduz o escopo de suas possibilidades, uma vez que ele não pode ser encontrado fora da normatividade da lei, isto é, do “motivo” do dever.

Isso significa que a condição subjetiva necessária para a submissão da vontade à lei é um pressuposto da aplicação da lei e é um elemento constitutivo da lei “como motivo” para uma vontade não santa. O caráter subjetivo da lei funda-se na estrutura do sujeito e foi definido, em algum momento, de “sentimento moral”. O motivo não é definível sem essa referência subjetiva, nem tampouco a lei como motivo o é – todavia, a única **condição de aplicação** de uma lei incondicional a uma vontade não santa é a própria finitude da vontade, ou seja, a sua sensibilidade. A lei como “motivo” é somente uma perspectiva subjetiva que a vontade imperfeita assume para si própria diante de uma lei que se impõe como obrigatória. A razão pela qual a lei é obrigatória é justamente a finitude da vontade, portanto, a lei como motivo supõe essa limitação da vontade como condição de sua aplicação.

Veja que isso não submete a incondicionalidade da lei a nenhuma condição sensível prévia à consciência da mesma como obrigatória, mas somente a aplicação da lei. O que define o tipo de relação que a lei estabelece com a vontade é a natureza da vontade, se ela é completamente racional ou permeada por móveis sensíveis. O modo de afecção de uma vontade racional finita não ocorre a despeito da sensibilidade, a isso se deve a importância do “sentimento”, visto como “receptividade ou suscetibilidade” e enquanto faculdade transcendental do ânimo.

Levando em conta que Kant não vê a lei moral somente como o “fundamento determinante formal da ação”, mas também como o “fundamento material sob o nome

de bom e mal”, ela é também “um fundamento determinante subjetivo”⁸⁸. Assim, nós somos levados a pensar que a consciência moral engloba também a lei como conteúdo material da ação. Portanto, a consciência da lei enquanto autoridade que rege a vontade é acompanhada de uma consciência ou um tipo de “discernimento” do “bom” que deve ser determinante do ponto de vista desiderativo. Praticamente bom, diz Kant⁸⁹, é somente aquela representação universalmente válida da razão que determina a vontade sem a intervenção de nenhum elemento de natureza subjetiva. No que tange à produção da ação moral, o desejo pelo bom é fundamental, mas isso não significa dizer que o “discernimento” do bom determina, necessariamente, a escolha pela ação moral. Na verdade, a importância do desejo está mais ligada à formação de um “apetite”⁹⁰ (“a autodeterminação da força de um sujeito mediante a representação de algo futuro como efeito seu”) do que com a fonte da motivação.

A moral kantiana explica, em primeiro lugar, como a lei moral governa a vontade por meio da consciência moral (dever) e de seus respectivos princípios e imperativos e, em segundo lugar, como essa consciência é performativa (como seus atos se concretizam) – ou, como a lei é operativa. Na medida em que orienta a vontade, a lei se impõe não somente sobre o juízo, sendo tomada como motivo, mas sobre as inclinações (a natureza subjetiva do sujeito). A lei como motivo da ação é a lei operando em seu favor contra as inclinações e móveis sensíveis. Novamente, é preciso ressaltar o poder persuasivo da lei por meio da consciência da obrigação, visto que é dessa consciência que derivam os motivos, porque é por meio dela que justificamos a necessidade moral de nossa ação. Todavia, é preciso evitar uma conclusão falaciosa, pois, do fato que a razão governa a vontade não nos permite inferir que ela a determina por motivos morais puros. Eis o foco do “agnosticismo” kantiano, que supõe que não podemos “penetrar até os móveis secretos de nossos atos” (GMS, 407), nem pelo

⁸⁸ KpV, 133 [75]. “Isto é, um motivo para essa ação na medida em que ela tem influência sobre a sensibilidade do sujeito e efetiva um sentimento propício a influência da lei sobre a vontade”.

⁸⁹ Cf. GMS, 413.

⁹⁰ Cf. Antropologia, §73. O desejo é para Kant uma capacidade (*Vermögen*) da faculdade de apetição, nem sempre ele está vinculado a um objeto do desejo, porque o prazer pode estar relacionado à simples representação do objeto. O prazer indica a capacidade de autodeterminação da faculdade de apetição, tendo em vista à produção do objeto representado, portanto, é essencial para a formação do apetite. Além desse desejo (*Begehren*) que é acompanhado da capacidade de autodeterminação face à produção do objeto, há um desejo (*Wunsch*) que é meramente contemplativo ou vazio, caso em que a representação só reproduz a si mesma e não o objeto dela. Voltamos a esse tópico no capítulo III, examinando também o papel do prazer (*Lust*) para a representação. Cf. MS 49 [211]. Cf. Antropologia, §73.

exame mais forçado⁹¹. A razão também governa a vontade em casos em que agimos “conforme ao dever”. Tudo que se pode assegurar é o correto uso do raciocínio prático objetivo e os estados motivacionais que lhe acompanham, mas nunca a consciência do que opera como motivo.

O aspecto motivacional da moralidade é pressuposto, basicamente, a partir da normatividade da lei, ou seja, da autoridade da lei no governo da vontade. O reconhecimento da lei, diz Kant, “é a consciência de uma atividade da razão prática por fundamentos objetivos que falha em expressar seus efeitos nas ações porque causas subjetivas (patológicas) a impedem” (KpV, 140 [79]). O sentido em que a palavra “falha” é usada visa destacar a imediatez inexistente entre o reconhecimento da lei e a consecutiva execução da ação pelo simples reconhecimento. Não significa que a consciência da lei é em si mesma ineficaz, mas que essa apreensão da lei como motivo pela vontade ainda está sujeita à contra-atuação subjetiva das inclinações. Essa contra-atuação subjetiva já é um indicativo de que a lei está governando a vontade, mas isso é compatível até mesmo com a ação “conforme o dever”.

Observe que se trata de uma consideração negativa da lei face à resistência e à contra-atuação subjetiva das inclinações. A atuação da lei consiste em remover (controlar?) aquilo que é empecilho à determinação da vontade pela razão prática pura. Se a faculdade de apetição supõe o desejo para determinar-se a si mesma a produzir um “fim”, a própria consciência moral lhe dá o “bom” como “objeto moral” sem que ele seja uma condição prévia da ação. Kant não se empenha em mostrar como o “*elater*” se engendra no agente, mas sim em mostrar o modo pelo qual a lei moral opera e “abate” a influência das inclinações. O sentimento moral apresenta um “fato descritivo” da determinação da vontade pela lei, mas não mostra o “*elater*” que deveria acompanhar a lei tomada como motivo. Então, pode-se dizer, Kant não mostra a relação entre “motivo” e “desejo”.

* * *

⁹¹ LONGUENESSE, p. 216. “Os seres humanos não podem reivindicar ter uma clara consciência da natureza da motivação, muito menos saber de modo indubitável que eles estão agindo por um motivo do dever”. Na concepção de Longuenesse, Kant não indica a fonte da motivação. Nós temos sugerido que a análise do pensamento moral kantiano nos leva a buscar a fonte motivacional no interior das normas morais, indicando com isso que a fonte das normas e princípios morais que regulam a vontade é também a fonte da motivação. A razão prática é a fonte normativa e motivacional.

Partindo de uma concepção imprecisa de motivo na *Vorlesung*, nós o classificamos como o fundamento subjetivo de determinação da vontade e tentamos estabelecer a relação dele com o fundamento objetivo de determinação da vontade (lei moral, imperativos). Ao invés de associá-lo ao aspecto causal-explicativo da ação, nós entendemos que o motivo indica as “razões para agir” de um agente. Observamos a ambiguidade do termo, pois, ele também é empregado no sentido objetivo de ser o próprio fundamento das razões para agir, esse é o caso, por exemplo, do “motivo do dever”. O dever é a necessidade prática das ações e o motivo do dever indica as razões para que se aja por dever, assim, quem age por dever toma essas razões como válidas para si mesmo. A relação entre o “dever” e o “motivo do dever” é apenas formal, o último mostra que a validade do dever é assumida subjetivamente. O ponto central, portanto, é a relação entre o fundamento objetivo e o “motivo” enquanto fundamento subjetivo, sendo a capacidade de julgar o ponto de conexão entre ambos, de modo que o motivo moral sugere a apreensão e o endosso, por parte do agente, dos fundamentos morais objetivos. Ter um motivo moral é compreender as razões morais pelas quais devemos agir e, se compreendemos as exigências morais que se aplicam a nós, nós temos “motivos” para agir de modo correspondente. Na visão de Kant, essa é a tarefa destinada à filosofia moral. Ou seja, que nós possamos compreender a moralidade como uma demanda (em nós) eminentemente motivadora. Pois, se podemos entender o porquê certas ações são demandas morais para nós, nós tomamos consciência de nós mesmos numa relação direta com elas, uma vez que os “princípios” que fundamentam a obrigatoriedade delas também são subjetivamente válidos. Só pudemos indicar que o motivo não implica o desejo, apesar de admitirmos a necessidade desse componente para que a ação moralmente motivada seja produzida. A análise dos outros dois fundamentos subjetivos de determinação da vontade, o interesse e a máxima, nos permitirá aprofundar nesse ponto, embora já fique evidente que a abordagem kantiana é mais negativa nesse quesito. Ao invés de apontar o desejo de agir moralmente, ele tende a sublinhar como o caráter imperativo da moralidade “reprime” a influência das inclinações e dos elementos emotivos. O próximo capítulo aborda os aspectos objetivos e formais da lei moral em contraponto com os fundamentos subjetivos já previamente destacados.

CAPÍTULO II

LETRA E ESPÍRITO

A nossa capacidade vem de Deus,
o qual nos fez ministros de um novo testamento,
não da letra, mas do espírito;
porque a letra mata e o espírito vivifica (2Cor 3:6)

“Ratio legis est anima legis”

A máxima jurídica – “a razão da lei é o espírito da lei” – mostra que o fundamento (a razão de ser) da lei é em si mesmo o critério de sua aplicação, conseqüentemente, toda aplicação ou execução da lei que ignora essa razão de ser fere o espírito dela. Se a razão de ser da lei é a justiça, então, somente uma aplicação justa da mesma satisfaz o seu “espírito”. Por conseguinte, só as ações justas são manifestações do espírito da lei. As razões pelas quais o cidadão precisa cumprir com suas obrigações legais estão pressupostas na própria validade legal da lei, mesmo considerando que as razões subjetivas pouco importam para a execução legal da lei pelo agente designado a fazer valer seu cumprimento. Considerando que o justo é definido unicamente pela aplicação da lei, como reza o “positivismo jurídico”, o espírito da lei se manifesta mesmo a contragosto do cidadão. Tal situação é o exato oposto do âmbito moral, onde a aplicação da lei pode até estar em conformidade com a razão de ser da lei, mas é insuficiente para abranger seu “espírito”. Nesse caso, a manifestação do espírito da lei não é independente das condições subjetivas do agente, mais do que isso, ela consiste

em trazer à tona a “disposição” de agir do agente. Por quais razões o espírito moral da lei não é reduzível àquilo que está inscrito em sua letra? O que há entre a letra e o espírito da lei? Neste capítulo exploramos os aspectos formais da legislação ética, a lei e o dever, além da obrigação e da coerção etc, em consonância com as condições subjetivas de determinação da vontade, interesse e máxima.

Levando em conta os resultados do capítulo anterior, que pressupõe que os fundamentos objetivos sejam fundamentos subjetivos de determinação da vontade (motivo), nós continuamos com esse paralelo, mas introduziremos a “lei” como o fundamento objetivo. Ao lidar com “lei” (fundamento objetivo) e “motivo” (fundamento subjetivo) nós estamos falando da própria “legislação ética”, que é composta por esses dois elementos. Nas seções 2.1 até 2.1.4 nós trataremos da legislação ética, fazendo alguns contrapontos com a legislação jurídica, a fim de ressaltar o caráter peculiar da primeira. Ao considerar que a lei nos impõe uma obrigação de agir, fica claro que a relação entre “lei” e “motivo” é meramente formal, porque agir pelo “motivo do dever” e agir “por dever” é a mesma coisa, ou seja, o dever é o único motivo possível – discutiremos também, entre outras coisas, o tipo de coerção que a legislação ética comporta. Na seção 2.1 nós discutiremos o conceito de “disposição moral”, uma vez que ressaltamos que há uma disposição subjetiva que não é explicável pela lei como motivo – mas que pode ser mobilizada pelo espírito da lei. A seção 2.3 aborda os conceitos de “vontade e razão prática” e as demais seções, 2.3.1 e 2.3.2, tratam dos dois últimos fundamentos subjetivos de determinação da vontade, o interesse e a máxima. A explanação da legislação ética nos permite identificar o quanto o caráter normativo e o motivacional da moralidade são faces da mesma moeda.

2.1 Littera legis e Anima legis

Valerio Rohden justifica que é preciso reduzir a lei à liberdade para que a ética kantiana não resulte num “legalismo repressivo”, visão em que a proeminência da lei sobre a liberdade suprimiria o fundamento da própria moralidade, a saber, a autonomia: “numa ética da liberdade como a de Kant, paradoxalmente, a consciência da lei evoca mais frequentemente a impressão de um legalismo repressivo, do que de uma ética da

autonomia” (ROHDEN, 1981, 76). Rohden se vale dessa constatação para defender a sua premissa de um primado da liberdade em relação à lei a fim de evitar esse aspecto legalista da ética que ele acusa. Considerando a relação entre lei e liberdade, uma afirmação desse tipo se caracteriza como uma interpretação do sistema como um todo e coloca a liberdade não só como o fecho da abóbada⁹², mas como o fundamento de todo o sistema moral. Todavia, compreendemos que essa proeminência da liberdade relativa à lei é bastante equivocada, pelo menos no que tange à apresentação objetiva da moralidade e a respectiva apreensão subjetiva. Normativamente, é preciso que a lei preceda a liberdade, pois, é a consciência do dever que faz com que as exigências morais tenham autoridade sobre nós. A liberdade, por sua vez, se dá mediante o reconhecimento do dever.

Em primeiro lugar, nós compreendemos que é bastante plausível a indagação concernente ao caráter puramente legal da ética, pois esse caráter reduz a ação à execução de procedimentos meramente legais (externos) de auto-avaliação. Vimos que essa visão oculta a fonte motivacional por trás da fonte normativa, uma vez que nossa busca pelos motivos e pelos estados motivacionais sempre parte da investigação das normas morais. Todavia, o caráter legal da ética (kantiana) é um aspecto descritivo da relação da lei com a vontade, vista sob a analogia jurídica e política, principalmente sob a ótica do direito natural e do direito Romano (*iuris vinculum*). Kant entende que essa ligação é legal, ou seja, que a referência da lei à vontade impõe um tipo de obrigação e que essa obrigação encontra na própria vontade a sua justificação e legitimidade. Ademais, a razão de ser da lei pode até ser o espírito da lei e, de fato, Kant concebe que é a autonomia que legitima a obrigação e a respectiva submissão a ela, mas se é livre porque é obrigado a agir em conformidade com a lei e não o contrário.

Rohden, inclusive, ressalta esse ponto:

⁹² Nossa divergência, entretanto, está centrada na relação entre a lei e a liberdade face ao agente e advogamos pela tese contrária, ou seja, que a lei tem precedência sobre a liberdade porque a consciência da obrigação marca o caráter particular da moralidade quando consideramos o ser racional finito. Consequentemente, a derivação do único motivo moral depende da lei – seja a lei como o motivo ou o motivo do dever. ROHDEN, 1981, p. 45. “O que é que move a vontade a determinar-se racionalmente para a ação? [...] em nosso modo de entender, a liberdade é a fundamentação positiva da força motriz da razão. A força motriz da razão, só poderá ser compreendida, se o próprio conceito de razão não for entendido de modo meramente lógico, mas principalmente de modo prático, na medida em que por ser racional designarmos o possível querer de todos os homens: racional é aquilo que todos os homens querem”.

A obrigação moral livra o homem da mera determinação natural e subordina-o a uma lei racional da liberdade. Com isto, portanto – convém acentuar –, a obrigação moral, no que concerne à própria autonomia, não assenta em última análise sobre a lei, mas sobre a liberdade, que tem que ser conferida a todo ente racional como seu fundamento determinante prático (ROHDEN, 1981, p. 80).

A afirmação de que a obrigação assenta, em última instância, na liberdade e não na lei é uma visão parcial do problema circular envolvendo liberdade e lei. Obrigação implica tanto a lei (moral) quanto a autonomia – ou seja, a universalização da liberdade. É equivocado, porém, sugerir que a obrigação se assenta sobre a liberdade e não sobre a lei. Não só a obrigação se funda na lei, bem como a “consciência liberdade” só se revela na consciência moral, isso é o que a doutrina do fato da razão demonstra. Do contrário, não há autoridade moral e nem tampouco a possibilidade de que ações morais impliquem comandos categóricos. Rousseau já havia estabelecido a liberdade como autonomia a partir da obrigação que se funda na lei civil, ou seja, no contrato. O homem só é senhor de si mesmo quando o contrato social entra em vigor.

A suposta reciprocidade entre liberdade e lei faz com que uma implique a outra em sua atividade, uma vez que uma vontade livre implica a lei moral (liberdade positiva), ao passo que uma vontade sob leis morais é concebida como livre. Nós destacaremos na discussão acerca do fato da razão que o foco da questão não consiste em saber se ambas são idênticas ou diversas, mas estabelecer por onde começa o conhecimento do incondicionalmente prático. Isso faz com que fiquem claras as razões pelas quais a primazia da liberdade face à lei é enganosa, pois, como a respectiva doutrina mostra, nossa consciência da lei é a razão de conhecer (*ratio cognoscendi*) da liberdade⁹³. Por outro lado, essas transições não são lineares como a breve exposição

⁹³ Cf. KpV, 54 [30]. Por isso que nós podemos afirmar com Allison o exato oposto de Rohden, é preciso haver primazia conceitual da lei moral em relação à liberdade, uma vez que ter consciência da lei é ter a consciência de estar sujeito a ela, seja agindo em acordo com ela ou a violando, nisso reconhecemos a liberdade como sua consequência. Cf. ALLISON, 1990, p. 242-3. “Embora essa passagem ocorra antes da dedução “oficial” da liberdade no texto, é crucial o entendimento dessa dedução, uma vez que ela claramente ilustra a inseparabilidade da consciência da lei e a consciência da liberdade (incluindo a liberdade negativa) como dois aspectos do fato. Ao mesmo tempo, ela também mostra por que, apesar de sua inseparabilidade, Kant insiste que é a lei moral que é estabelecida diretamente através do fato da razão e a realidade da liberdade que é “deduzida” dele. A primazia da lei moral é na ordem das razões, uma vez que é precisamente nossa consciência de estar sujeito a ela (a consciência que temos ao violar os seus ditados) que nos faz conscientes de nossa autonomia e, com ela, nossa independência do mecanismo da natureza”.

pode sugerir, uma vez que elas carregam suas próprias inconsistências que ainda serão ressaltadas.

Vejamos a explicação de Rohden concernente à sua posição:

Vimos acima que, se a lei toma a primazia sobre a liberdade, então, a própria lei torna-se o motivo das nossas ações. Se, porém, estas ações são morais unicamente sob a condição da liberdade, então é a consciência da liberdade que se torna o motivo delas. Com efeito, que o homem deva agir sob leis morais, não significa ainda que a legalidade das ações seja suficiente para a constituição da sua moralidade. Pode bem ocorrer que ele observe a lei com base em qualquer outro interesse, privado ou exterior [...] visto que o interesse da razão pela moralidade requer a autoconsciência da razão prática, a possibilidade de um interesse da razão pela lei depende, concluímos, da redução da lei à liberdade (ROHDEN, 1981, p. 80).

Agrupando as questões mais urgentes da citação nós observamos: (i) o balizamento entre lei e motivo numa conclusão que é tautológica, o fato de que a lei demanda ações morais faz com que ela seja o único motivo para o cumprimento de tais ações; (ii) a introdução de uma hipótese absolutamente heterodoxa e um tanto quanto implausível, a liberdade como motivo; (iii) a observação que o cumprimento à letra da lei pode corresponder só ao aspecto legal da ação – portanto, a observância à lei não assegura que ela seja o motivo da ação; (iv) a proeminência dos motivos morais sobre outros móveis.

Ora, se a consciência da liberdade só se dá pela consciência moral, não se pode dizer que ela serve de “motivo” para a ação. A atitude (ou disposição moral) do sujeito é direcionada à própria lei moral, essa atitude é descrita normalmente pelo nome de “respeito”. Ainda que a legalidade não seja condição suficiente da moralidade, não há razões para não crer que ela seja condição necessária. Só há razões para não reduzirmos o moral ao meramente legal. Não é preciso ignorar (tampouco se pode) esse aspecto estrutural da ética kantiana para descortinar a moralidade e a liberdade das ações. Entretanto, é digno de nota que isso não é possível se ficamos restritos a uma análise dos motivos morais, porque uma “teoria dos motivos morais” faz parte dessa estrutura legal da legislação ética. O esclarecimento acerca do tipo de coerção que a moralidade envolve e mesmo a ideia de espírito da lei e de uma disposição moral que é espontânea

pode atenuar esse caráter excessivamente legal que transparece, mas ele é, em algum sentido, inevitável.

Veremos na próxima seção que “lei” e “motivo” são os dois elementos que constituem a legislação ética, embora o “motivo” seja o diferencial dessa legislação, em contraposição com a legislação jurídica. Se considerarmos que a lei ética demanda ações que são deveres porque elas assentam em fundamentos necessários e que esses mesmos fundamentos são para nós “razões para agir”, nós temos que aceitar que o “motivo” está inscrito no interior da norma que nos obriga. O motivo descreve nossas razões para agir, não a disposição do sujeito que age motivado por elas. Kant é adepto da ideia de que a “moralidade” reside nessa “disposição” *sui generis* e espontânea do ânimo, é essa “disposição” que nossa abordagem acerca da “letra e do espírito da lei” visa colocar em evidência – “não é a ação que faz a moralidade, mas sim a disposição pela qual eu faço” (Vorlesung, p. 39).

Na *Vorlesung*, nós já encontramos algumas tentativas de caracterização do que seja a “letra” (*littera legis*) e o espírito da lei (*anima legis*). Primeiro, é importante observar que toda ação que ocorre em conformidade com a lei está de acordo com a “*littera legis*”. Se as ações morais são ações que correspondem à letra da lei, elas são ações legais, ou seja, elas correspondem àquilo que é prescrito. Tais ações, entretanto, não só estão em conformidade com a letra da lei, elas carregam seu espírito, por assim dizer: “a ação em si mesma é *littera legis pragmatici*, mas a disposição é *anima legis moralis*”. Segundo, se a “*anima legis*” “significa algo como o espírito da lei, ela não diz respeito ao sentido (*Sinn*), mas ao motivo (*BewegungsGrund*) (sic)” (Vorlesung, p. 74). A situação paradoxal da ação moral nesse jogo entre a letra e o espírito da lei é a seguinte: (1) todas as ações morais estão de acordo com a letra da lei, mas elas são morais por causa de uma “propriedade interna” da ação, aquilo que faz dela uma ação necessária: “a obrigação é ética se o fundamento da obrigação está na propriedade interna da ação em si” (Vorlesung, p. 74); (2) o agente que age moralmente é movido pelo espírito da lei a praticar a ação por causa dela mesma e não por qualquer outra razão que possa haver.

Se a lei contém não somente uma “letra” ou uma “prescrição normativa”, mas um “espírito”, e é o espírito da lei que leva o agente a agir, então, ou o espírito é a

disposição subjetiva do sujeito ou está em conexão com ela, despertando-o à ação: “as leis morais têm um espírito; pois elas exigem disposições e a ação tem apenas que evidenciar essa disposição” (Vorlesung, p. 74). Sem essa disposição toda ação é mera *quoad litteram* (quanto à letra), o que significa que a ação é realizada por uma razão externa e que o fundamento da necessidade da ação não foi tomado como motivo. Explicando o que seja, de fato, o espírito da lei, Kant diz o seguinte: “a lei moral é, portanto, apenas aquilo que contém espírito, em geral, um objeto da razão possui espírito” (Vorlesung, p. 75). Só a lei moral, por ser um objeto da razão prática, contém espírito. Noutro sentido, só a lei moral pode mobilizar a disposição moral do homem, isto é, levá-lo a agir por aquela propriedade intrínseca da ação, a moralidade.

O tema volta a ser discutido na *KpV*. Lá, “a letra e o espírito da lei” – faz alusão direta ao papel normativo e motivacional da lei moral. Contudo, se podemos presumir que “a letra da lei” se refere ao caráter prescritivo da lei à vontade humana, a noção de “espírito” aí empregada não é tão evidente quanto possa parecer. Após esclarecer na *KpV* (127 [72]) que o motivo é um fundamento subjetivo de determinação próprio de um ser cuja vontade (as máximas de sua ação) não concorda imediatamente com as leis da razão, Kant conclui que a condição para agir em acordo não só com a “letra”, mas também com o “espírito da lei”, é que a lei seja o fundamento objetivo e subjetivo de determinação da vontade. Vamos lembrar esse ponto em que Kant afirma incisivamente que o fundamento: “determinante objetivo tem que ser sempre e ao mesmo tempo o fundamento suficiente de determinação subjetiva da ação, se esta não deve simplesmente cumprir a letra (*Buchstaben*) da lei sem conter o espírito (*Geist*) da mesma (KpV, 127 [72])⁹⁴. Nenhuma menção à “disposição” é feita nesse trecho, talvez se possa conceder que o espírito da lei (a lei operando subjetivamente como motivo) seja essa disposição.

Essa afirmação coaduna e reproduz os pontos do capítulo anterior relativos à relação entre “fundamento” e “motivo” – entre fundamento determinante objetivo e fundamento subjetivo de determinação da vontade. Aqui nós temos relações formais da lei, pois, nós temos não só a necessidade da ação, mas também a necessitação prática

⁹⁴ KpV, 127 [72] (nota de rodapé). “Pode-se dizer que toda ação que é conforme a lei, mas que não acontece por causa da lei; ela é moralmente boa simplesmente em relação à letra da lei, mas não em relação ao seu espírito”.

fundamentada nela. No primeiro caso, a lei é vista sob a forma da obrigação (*Verbindlichkeit*) e, no segundo, como um mandamento categórico⁹⁵. Por um lado, parece que o espírito da lei é reduzido ao papel da lei como motivo, ou como “motivo supremo” (*obersten Triebfeder*)⁹⁶, como é dito na *Religion*, onde se pode ler que: “o espírito da lei consiste nisso, que ela sozinha seja o motivo (*Triebfeder*)” (*Religion*, B24 [31]). Por outro lado, Kant diz na *KpV* que “o espírito da lei, consiste na disposição (*Gesinnung*) de submeter-se à lei” (*KpV*, 151 [85]). Nota-se que a citação aponta para uma disposição que é diversa da própria lei e que só se revela na consciência da mesma, uma disposição receptiva que apreende a lei, mas que é espontânea.

Temos duas afirmações acerca do espírito da lei: (i) ele é qualificável a partir da própria lei, na medida em que ela se configura como motivo atuante da ação; (ii) ele é definido a partir do sujeito, ou seja, o espírito da lei é a lei como motivo, mas só se manifesta se for capaz de fazer com que o sujeito se submeta à lei – ou seja, o espírito da lei não depende unicamente de que a lei seja vista como motivo, mas que ela desperte o sujeito a tomá-la como fundamento efetivo de sua ação. Assim, só a segunda afirmação satisfaz o que está em jogo nessa linguagem metafórica, uma vez que o espírito da lei não está alocado em algum lugar, mas consiste na manifestação da própria moralidade no sujeito. Ações morais são ações que manifestam o espírito da lei porque elas são cumpridas por puro respeito à lei, ou seja, a lei é o fundamento objetivo e subjetivo de determinação da ação. A questão que o ponto (ii) coloca é que o espírito da lei se manifesta na própria disposição do agente que toma a lei por puro respeito – ele pode se manifestar nela, e não ser a própria “disposição subjetiva” do agente.

Do que foi dito até agora, é mais coerente aceitar que o “espírito da lei” esteja mais próximo da segunda opção, ele consiste em fazer (e se revela quando) alguém agir sem nenhum interesse, somente pela “propriedade interna” da ação – ou, porque é seu dever fazê-lo. Com isso, dizemos que a disposição subjetiva de agir moralmente é distinta da própria lei, não reduzível à lei como motivo, embora incitado por ela, na medida em que é o motivo da ação. Se deixa transparecer, às vezes, que é suficiente tomar a lei como o motivo para que seu “espírito” se manifeste, mas há um equívoco

⁹⁵ *KpV*, 284 [160]. “*Leges obligandi a legibus obligantibus*” (leis de obrigação, distintas de leis que obrigam).

⁹⁶ *Religion*, B 24 [31].

crucial aí, pois ter um motivo (todo aquele que tem consciência do dever tem razões para cumpri-lo) e agir motivado por ele são coisas diferentes. Em suma, ter um motivo não é o mesmo que ter a disposição de agir por esse motivo.

Um recurso metodológico para lidar com essa questão foi chamado de “doutrina do método prático”, pelo qual Kant logrou “proporcionar às leis da razão prática pura acesso ao ânimo (*Gemüt*) humano” e mostrar a influência delas sobre as máximas: “isto é, como se pode fazer a razão objetivamente prática também **subjetivamente** prática” (KpV, 269 [151], grifo do autor). Nesse ponto, Kant chega a utilizar a expressão “moralidade da disposição” (*Moralität der Gesinnung*) para se referir à atitude engendrada pela representação da lei. Temos uma passagem que é semelhante àquela da *Analítica da razão prática*, a saber: “a letra da lei (legalidade) seria encontrada em nossas ações, mas o espírito da mesma não seria encontrado em nossas disposições (*Gesinnungen*) (*Moralität*)” (KpV, 270 [152]). Novamente, a disposição é vista como algo diverso da lei e, de modo mais claro, como algo que abarca o próprio espírito da lei – abarca a lei considerada como motivo. Se eu tomo a lei como único motivo da ação, então, eu ajo em virtude de uma propriedade interna da ação, essa disposição de assim agir manifesta o próprio espírito da lei em mim.

Ao falarmos de uma disposição moral que é “diversa” da lei, nós não queremos, de modo algum, dizer que essa disposição é independente da lei moral (até mesmo por envolver a lei considerada como motivo), somente que ela é uma determinação espontânea do agente. Ocorre justamente que essa doutrina do método prático se vale de uma força anímica adicional denominada de ânimo (*Gemüt*), pela qual nós podemos “compreender” que a força da lei enquanto motivo depende de algo diverso dela mesma. Limitamo-nos a mencionar esse ponto, visto que lidaremos com ele no terceiro capítulo, especialmente na última seção do mesmo. O traço fundamental é a advertência kantiana de que esse método se resume a apresentar as provas da “receptividade” dos motivos morais pela alma humana e isso passa pela “individualidade” (sensibilidade)⁹⁷.

⁹⁷ KpV, 281 [158]. “Ora, esse conceitos, se eles têm que ser subjetivamente práticos, não tem que ficar nas leis objetivas da moralidade (*Sittlichkeit*) para admirá-las e para apreciá-las em relação à humanidade, mas tem que considerar a sua representação em relação à homem e sua individualidade”.

2.1.2 Legislação ética

Na contramão da tradição jurídica e política do direito natural do início da era moderna, caracterizada pela moralização da lei em sua tentativa de justificá-la juridicamente, a filosofia moral kantiana faz uso de conceitos e categorias que são originárias da esfera jurídica com a intenção de criar critérios legais de avaliação e de deliberação moral. É fácil constatar esse caráter “quase jurídico”⁹⁸ da ética kantiana quando se é familiarizado com sua doutrina. Naturalmente, o uso de princípios e critérios de correção rende críticas por fazer da ética um “legalismo repressivo”. Grotius, Pufendorf e Hobbes buscaram justificar a autoridade da lei e sua força coercitiva recorrendo a diferentes elementos, incluindo instrumentos de repressão como o medo e a punição⁹⁹. Kant pensa que a lei ética pode ter um “*enforcement*” tão efetivo quanto à lei político-jurídica, embora sua autoridade não possa ser fundamentada num constrangimento externo, como ocorre na esfera jurídica e política. A relação da lei com o “agente” e o modo como ela impõe sua força é a base da distinção entre a legislação ética e a jurídica, a disposição do sujeito em relação à lei é o que melhor nos permite diferenciar a moralidade da simples legalidade.

Nós vimos, grosso modo, que a distinção entre a “legislação ética” e a “legislação jurídica” associa a “legalidade” ao mero cumprimento da lei e a “moralidade” à disposição de espírito do agente na execução da lei. Apesar de que essa disposição de espírito esteja vinculada à lei tomada como motivo, ela não seria, *stricto sensu*, assegurada só pela legislação ética, razão pela qual nós aludíamos a uma disposição anímica mais fundamental e diversa da própria lei que inspira o motivo. De certo modo, essa perspectiva segundo a qual a moralidade é ensejada por uma disposição do agente e fomentada por uma “propriedade interna da ação moral” reflete algumas premissas presente nas preleções do período de 1760. Dessa propriedade interna da ação dependem duas coisas centrais, o caráter categórico do mandamento

⁹⁸ Cf. ZÖLLER, Günter. Ohne Hoffnung und Furcht. Kants Naturrecht Feyerabend über den Grund der Verbindlichkeit zu einer Handlung. In *Kants Vorlesung*. De Gruyter, 2015, p. 123.

⁹⁹ O que caracteriza a moralização da lei no período moderno é a recorrente tentativa de validar e justificar a autoridade legal com base na autoridade divina. Todavia, a relação entre lei e moral implica inúmeras questões e muitas delas ocupam espaço no debate do positivismo jurídico (legal) contemporâneo, em torno do qual são tangenciadas discussões que envolvem o “compromisso” moral da lei ou a defesa de ações moralmente justificadas que são ilegais face à letra da lei. Korsgaard compreende que a filosofia moderna se destaca, em seu conjunto, pela busca da normatividade. Cf. KORSGAARD, 1996b, p. 18.

moral, que não prescreve a ação senão em virtude de sua necessidade interna, e o motivo, que tem que advir dessa propriedade interna.

O paralelo entre a legislação ética e a jurídica recebeu atenção especial na introdução da *MS*, obra que logrou dar a forma final da filosofia prática kantiana sob o ponto de vista de sua aplicação. Esse paralelo é traçado a partir de dois elementos comuns nas duas legislações, a “lei” e o “motivo”, sendo a natureza interna do motivo na legislação ética o elemento que marcadamente diferencia ambas.

A lei representa ações necessárias, embora ela não seja “intrinsecamente normativa” por não levar em conta se a “ação já é inerente por força de uma necessidade interna ao sujeito agente ou se é contingente” (*MS*, 222). Se a ação moral é uma necessidade interna da vontade, a lei é somente “descritiva”, mas, se a ação é subjetivamente contingente, a lei reivindica autoridade e “prescreve” a ação na forma de um “dever ser”, fazendo com que uma ação contingente se torne uma ação necessária (obrigação). Razão pela qual a lei prática é o primeiro elemento da legislação ética (apesar de ser de toda legislação), pois é ela que prescreve a ação: “primeiramente, uma lei objetiva pela qual uma ação que deve acontecer é representada como necessária, isto é, faz da ação um dever” (*MS*, 219). Essa ação prescrita não é mero “conselho” e sim uma “obrigação”.

Representada como um princípio objetivo, um comando de ação que obriga, a lei assume a forma de um “imperativo” que “proíbe” e “permite” ações: “uma lei (moralmente prática) é uma proposição que contém o imperativo categórico (comando)” (*MS*, 222). Assim, no caso de seres finitos, a lei é sempre normativa, ela regula nosso agir tão logo tomamos consciência dela, pois, seus comandos impõem necessidade prática. Todo comando nos diz que “seria bom” praticar aquelas ações prescritas pela lei. Considerando que praticamente bom é aquilo que é representado pela razão, o imperativo expressa a relação da lei objetiva da razão com a vontade em sua constituição subjetiva.

Por sua vez, o motivo (*Triebfeder*) “liga um fundamento subjetivo determinante do arbítrio com a representação da lei” (*MS*, 219). Observamos que a necessidade objetiva da ação encontra na lei o seu fundamento, essa objetividade é representada pelo

“dever”, que não expressa outra coisa senão a necessidade de agir em virtude da lei. Kant subscreve o motivo como um tipo de “ligação” entre os fundamentos objetivos e subjetivos, embora não seja absolutamente claro como isso ocorra, porque o motivo tem um caráter ambivalente. Ao julgarmos, nós tomamos o fundamento objetivo por motivo e, exatamente por isso, ele se torna um fundamento subjetivo de determinação da vontade – operante ou não. Aceitando que as ações morais são obrigações nós corroboramos a premissa de que elas são moralmente corretas e boas, esse juízo carrega a compreensão de que essas exigências morais demandam de nós a conformidade a elas e exprime até mesmo uma pré-disposição a isso.

Vejamos outra parte do texto que é quase uma paráfrase acerca desse “elo” entre a lei e o motivo (*Triebfeder*) já apresentada na (MS, 219), mas que nos permitirá fazer algumas pontuações.

Através da primeira, a ação por dever é representada, que é um simples conhecimento teórico da possível determinação do arbítrio, isto é, a regra prática; **através do segundo, a obrigação (*Verbindlichkeit*) de assim agir é ligado com um fundamento determinante do arbítrio em geral no sujeito** (MS, 219, grifo nosso)

O ponto mais importante aqui é esse “fundamento determinante do arbítrio”, que se refere à capacidade de autodeterminação espontânea dessa faculdade de escolha. O arbítrio arbitra, escolhe dentre as normas e cursos de ação que lhes está disponível. Todo ato, se imputável, requer essa autodeterminação do arbítrio. Dizer que a obrigação é “ligada” com um fundamento determinante do arbítrio é supor que ela seja a matéria da escolha e, com isso, reconhecer que há uma “disposição espontânea” que não só é distinta do motivo moral, mas é condição para agir por ele. Contudo, precisamos distinguir o debate motivacional circunscrito no âmbito das razões para agir, seja da perspectiva objetiva da moralidade ou subjetiva do agente que é motivado por razões morais objetivas, da explicação psicológica e dos mecanismos internos das faculdades. Se usarmos a teoria dos motivos para explicações psicológicas o fracasso é inevitável, mas, em certo sentido, essa questão fica sempre latente, mostraremos a razão disso mais a frente.

Por outro lado, na medida em que o motivo é uma das classes de razões, ele tende a ser sempre “ambivalente”. O dever que impõe ações como obrigações confronta o

agente, por essa mesma razão, com motivos para agir (o fato de que a ação é moral: correta e boa). Ainda que tenha razões para agir moralmente, o fato de que a ação exigida é correta e boa, o agente pode não agir, justamente porque há um espaço de indeterminação que é espontâneo e não determinável pela lei. Começa a ficar claro que, no final das contas, só há um único motivo/razão para agir (o motivo do dever). É perceptível que o motivo descrito na última citação (MS, 219) é simplesmente um fundamento objetivo.

Portanto, o “motivo” representado aqui não é em si mesmo **o último fundamento subjetivo de determinação, a disposição que temos mencionado**, ele opera ligando a obrigação de cumprir o dever ao sujeito. No fundo, esse motivo denota um tipo de consciência da obrigação de agir e se há consciência que uma lei da razão me obriga, há um motivo/razão (razão para agir) para assim agir.

Toda legislação é constituída por dois elementos, um princípio de judicação, pelo qual se obtém as diretrizes e normas que definem o lícito e o ilícito, e um princípio de execução, pelo qual se assegura a efetividade da norma ética, ou seja, se trata daquilo que garante o cumprimento da lei. O dever que resulta da legislação legal é apenas externo porque a ideia do dever não serve de fundamento determinante do arbítrio do agente¹⁰⁰, pelo contrário, ela se impõe mesmo a contragosto do arbítrio.

Talvez tenhamos que colocar essa caricatura que subjaz ao dever legal à prova para então fixarmos o que é distintivo na legislação ética em contraponto com a jurídica. Parece contraditório dizer que a legislação jurídica não oferece motivos ou razões, pois, se há deveres cívicos há razões para obedecê-los. Há razões para cumprir aquilo que a legislação civil demanda? Sim. Há razões para não praticar àquelas ações que a lei civil proíbe? Sim. Essas razões são internas às próprias ações? Não. É nesse sentido que a legislação é externa, as razões são independentes do arbítrio. O fato de que não há razões internas à ação é meramente contingente, uma vez que a obediência não dispensa as razões, somente a necessidade de que elas sejam internas. Se há desobediência à lei, ela faz valer a sua letra a partir de sanções e coações. Na legislação ética não é fato contingente que as razões sejam propriedades internas da ação. Portanto, a estrutura difere da jurídica, uma vez que se busca que o princípio de judicação seja também o

¹⁰⁰ Cf. MS, 220.

princípio de execução. O que distingue as duas legislações? O que distingue legalidade e moralidade?

Wolfgang Kersting compreende que o que distingue a legislação ética da jurídica é o princípio de execução, pois a aplicação da lei jurídica tem caráter eminentemente coercitivo (corretivo), ela implica métodos que “podem” atentar contra fundamentos morais como a liberdade, uma vez que a privação da liberdade do cidadão pode ser vista como reparação à ordem legal da lei. Por outro lado, o que separa moralidade e legalidade não é unicamente a legislação, mas a **atitude** (disposição) (*Einstellungsweise*)¹⁰¹ do sujeito em relação à lei. Temos sublinhado que a legislação ética (a explicação da relação interna entre lei e motivo) não explica suficientemente essa **disposição ou essa atitude do sujeito** (autodeterminação espontânea), mas a pressupõe.

Tudo que a legislação ética mostra é que existe uma relação formal entre a lei e o motivo, a lei é válida objetivamente como o fundamento da necessidade prática da ação e subjetivamente como motivo, o fundamento subjetivo de determinação da vontade. Com isso, se vê que uma “razão normativa”, uma razão que nos remeta ao fundamento prático da ação, é o único motivo moral possível. Noutro sentido, a lei não só fundamenta o dever, mas o coloca como o único motivo da ação.

Vejamos:

- (i) Portanto, a segunda parte é essa: que a lei faça do dever o motivo (*Triebfeder*) (MS, 218).
- (ii) A doutrina ética ensina que se o motivo que liga a legislação jurídica com o dever faltar, a ideia do dever sozinha é suficiente como motivo (*Triebfeder*) (MS, 220).

A identidade formal entre lei e motivo por meio do dever reproduz a mesma relação que a lei moral tem para a vontade santa, exceto que para a vontade finita ela é a

¹⁰¹ KERSTING, Wolfgang. *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Suhrkamp, 1993, p. 179. “A diferença entre a legislação ética e a legislação jurídica refere-se ao princípio de execução da lei; a distinção entre moralidade e legalidade, contudo, aborda a atitude (*Einstellungsweise*) do sujeito em relação à lei da razão e capta as duas atitudes do sujeito no possível cumprimento do dever”; p. 180. “A toda legislação pertencem dois elementos, um princípio de judicção e um princípio de execução e apenas em relação ao último distinguem-se a legislação ética e a jurídica”. A possível fonte dessa afirmação é MS (220) que exploraremos na próxima seção ligada a esse tema da legislação ética.

consciência da obrigação (dever) e, além disso, funciona como motivo. As relações que a lei estabelece com a vontade finita não são dissociáveis de si mesma, ou seja, o dever e o motivo remetem unicamente à lei, objetiva e subjetivamente. A expressão – “que a lei faça do dever o motivo” – não mostra outra coisa senão que a lei é por si só suficiente enquanto único fundamento de determinação da vontade. Em relação à vontade humana, porém, a lei é obrigação (dever) e motivo. Considerando que a lei basta à vontade santa, a lei na forma do dever tem que ser suficiente à vontade finita, o que não exclui a necessidade do motivo, mas o limita ao âmbito da normatividade da lei, ou seja, ao dever. Supõe-se, com isso, que a condição subjetiva necessária para a submissão da vontade à lei é um atributo constitutivo da lei. Isto é, a lei só é uma lei prática se ela por si só for suficiente enquanto fundamento subjetivo da determinação moral. Não sabemos ainda como se funda esse caráter subjetivo da lei na estrutura do sujeito ou como ela atua subjetivamente, algo que se faz necessário porque o motivo não é definível sem essa referência subjetiva.

Portanto, a legislação ética nos permite entender o modo como o princípio de judicção se torna um princípio de execução, pois a lei que me prescreve a ação moral “tem” que me mover a agir, embora não seja possível determinar a disposição (atitude) moral, que marca a diferença substancial entre legalidade¹⁰² e moralidade. Algo que precisamos manter em mente é que “nada fora do motivo moral do dever pode ser suficientemente forte para impelir a tal ou tal boa ação ou a tal grande sacrifício” (GMS, 407). Parece que o aspecto substancial concernente a essa questão é a premissa de que a legislação ética nos faculta a julgar corretamente do ponto de vista moral, ela mostra como a lei nos orienta a agir moralmente e “é tomada” como o fundamento determinante subjetivo.

2.1.3 Necessidade prática e obrigação moral

A validade da necessidade incondicional associada à lei moral depende da prova de que o dever não é mero “conceito vazio” ou simples “quimera” da razão, mas que ele

¹⁰² KERSTING, 1993, p. 178. “Aqui, legalidade se refere a uma forma deficiente da constituição moral interna do sujeito de ação”.

“reside na ideia de uma razão que determina a vontade por motivos *a priori*” (GMS, 408). Considerando que vontade e razão prática nem sempre estão de acordo, porque as ações que são objetivamente necessárias são subjetivamente contingentes, a determinação da ação por princípios objetivos é obrigação. A rigor, é preciso mostrar como a lei se liga *a priori* à vontade, de modo que possamos ver a relação de ambas como uma relação da vontade consigo mesma¹⁰³. São dois os conceitos usados para expressar a necessidade prática da ação, o primeiro é o dever (*Pflicht*) e o segundo é a obrigação (*Verbindlichkeit*), eles são conceitos que aparecem quase sempre como equivalentes. Por um lado, a obrigação (*Verbindlichkeit*) é vista como a dependência que a vontade tem do princípio da autonomia, enquanto que o dever (*Pflicht*) destaca a necessidade de uma ação por obrigação (*Verbindlichkeit*). Na medida em que é a “matéria da obrigação”, o dever carrega além da necessidade prática (*praktische Notwendigkeit*), também a “necessitação” (*Nötigung*)¹⁰⁴.

As raízes conceituais da obrigação (*Verbindlichkeit*) nos remetem ao campo jurídico e político da ação. Tal conceito encontra sustentação principalmente na tradição política moderna (Grotius e Pufendorf), que interpretou a obrigação (*obligatio*) em termos de “*necessitas moralis*”¹⁰⁵, e no legislador romano Justiniano, com a sua “*iuris vinculum*” – “*obligatio est iuris vinculum, quo necessitate adstringimur alicuius rei solvendae secundum iura nostrae civitatis*”¹⁰⁶. Vista não só como a ligação legal entre a lei civil e o cidadão, mas como uma ligação que carrega a aplicação dela porque implica a força coercitiva que assegura a efetividade da lei, esse “*iuris vinculum*” seria o paralelo perfeito a ser estabelecido entre a lei moral e o agente. De fato, o dever (*Pflicht*) é visto como um “*officium*” (*officia virtutis s. Ethica*)¹⁰⁷, algo a que alguém está ligado: “o dever (*Pflicht*) é aquela ação a qual alguém está ligado” (MS, 222).

¹⁰³ Cf. GMS, 426/7.

¹⁰⁴ Cf. MS, 223.

¹⁰⁵ Cf. SCHWAIGER, 2009 p. 66.

¹⁰⁶ ZÖLLER, 2006, p. 202. “Obrigação é a ligação legal por meio da qual somos obrigados a processar uma questão de acordo com as leis de nossa sociedade civil”. Zöller reconstrói conceitualmente os passos fundamentais da obrigação (*Verbindlichkeit*) desde a *Naturrecht Feyerabend*. Segundo o autor, a *Verbindlichkeit* tinha aplicação até mesmo no campo econômico e servia para designar uma obrigação monetária – vê-se aí uma relação contratual, que inclusive serve de exemplo de derivação de uma obrigação na *Vorlesung* (p. 35). Parece que no período crítico, a “*iuris vinculum*” e o “*officium*” que dela deriva estão mais próximos do dever (*Pflicht*) do que da obrigação (*Verbindlichkeit*), pois o dever é a matéria da obrigação.

¹⁰⁷ Cf. MS, 239.

A fundamentação do dever marca a passagem do juízo moral vulgar para uma faculdade prática da razão (na *GMS*), pela qual se torna possível estabelecer as regras universais de determinação da vontade. Por meio dela nós podemos compreender de onde “surge” o conceito de dever. Na verdade, o conceito de dever é introduzido na *GMS* para explicar o conceito de “boa vontade”. Kant supôs oferecer três proposições do dever, quando na verdade partiu diretamente da segunda proposição.

São elas:

- (i) A segunda proposição é: uma ação por dever tem seu valor moral não no propósito que deve ser alcançado, mas na máxima que é escolhida, também não depende da realidade do objeto da ação, mas simplesmente do princípio do querer (*GMS*, 400).
- (ii) A terceira proposição, como uma implicação das duas anteriores, eu expressaria assim: dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei (*GMS*, 400).

A ausência da primeira proposição faz com que os intérpretes levantem hipóteses diversas a respeito de seu possível conteúdo e adotem diferentes perspectivas de investigação para formulá-la. Kant oferece uma preciosa pista ao concluir que a terceira proposição é uma implicação das “duas” anteriores.

A segunda proposição trata do valor “moral da ação”, atribuindo esse valor unicamente ao princípio do querer. Ele só depende do “conteúdo da máxima”, que deve excluir todos os princípios materiais e conter somente a determinação formal do querer¹⁰⁸. Esse caráter formal da máxima decorre da alegada consciência do princípio de universalização que, segundo Kant, subjaz a sua própria adoção. Isso significa que o ato espontâneo de auto-imposição da máxima (o princípio subjetivo por meio do qual incorporamos nossas regras de ação) ocorre sob um modo de consciência da lei. Para que a terceira proposição fosse uma conclusão lógica da primeira e da segunda, essa segunda proposição teria que se referir diretamente à lei como fundamento de determinação, pois, uma vez que excluímos as molas propulsoras de cunho sensível, restam somente dois fundamentos possíveis, “objetivamente a lei” e “subjetivamente o respeito”¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Cf. *GMS*, 400.

¹⁰⁹ Cf. *GMS*, 400.

A terceira proposição refere-se ao respeito, tomado como fundamento subjetivo de determinação ligado à necessidade prática da ação (dever). Nota-se que há um fundamento subjetivo, o respeito, que é colocado como condição do próprio conceito de dever, por quê? Isso é mais evidente na parte final da 1ª seção, onde se lê que “a necessidade da minha ação por puro respeito pela lei prática é o que constitui o dever” (GMS, 403). Ora, o respeito é um tipo de consciência (normativa) subjetiva da lei, a consciência de que a vontade está subordinada a uma lei que me obriga quando a represento. Trata-se de uma consciência fática, uma vez que reconhecer a autoridade da lei moral é reconhecer a si mesmo submetido às suas prescrições. Aqui, teremos a lei (na forma do dever) determinando a vontade objetivamente, enquanto o respeito é a determinação subjetiva da mesma. Todavia, é preciso ver em que medida o respeito é somente a consciência da autoridade da lei que se expressa como estado interno do sujeito (sentimento), e quando ele é um elemento “dinâmico” ou “conativo” da ação, se é que ele o é.

A primeira proposição seria uma junção das duas últimas, envolvendo o aspecto objetivo e o aspecto subjetivo da determinação moral. Considerando que a segunda proposição ressalta a necessidade do fundamento objetivo na constituição do princípio do querer e que a terceira é uma junção das duas primeiras e traz um fundamento subjetivo, o respeito – “dever é a necessidade de uma ação por respeito a lei” - , a primeira proposição estaria relacionada ao respeito tomado como fundamento subjetivo. Dieter Schönecker e Allen Wood seguem essa via de leitura e sugerem a seguinte proposição: “uma ação por dever é uma ação por respeito à lei” (SCHÖNECKER/WOOD, 2014, p. 61). Essa leitura reforça a necessidade do respeito (um fundamento subjetivo de determinação) para o conceito de dever ao supor que a necessidade objetiva (prática) contida na ideia do dever implica uma “necessidade subjetiva”, a consciência do dever, ou, o respeito. Ela sublinha, além disso, o aspecto motivacional (momento subjetivo) ligado ao conceito de dever, ao contrário do que faz, por exemplo, Jens Timmermann¹¹⁰, ao focar unicamente na necessidade da ação. Allison, por sua vez, explica que as indagações relativas à primeira proposição nos

¹¹⁰ TIMMERMANN, Jens. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Cambridge University Press, 2007, p. 26. “Uma ação que coincide com o dever moral tem valor moral se, e apenas se, sua máxima é produzida por necessidade”.

levam mais a implicações hermenêuticas do que filosóficas e opta por destacar o conteúdo da máxima (conteúdo moral) em sua formulação, que fica do seguinte modo: “uma boa vontade sob condições humanas é uma vontade cuja máxima tem conteúdo moral” (ALLISON, 2011, p. 125)¹¹¹. Allison coloca o conteúdo moral como condição da adoção da máxima, de modo que a “obrigatoriedade de um curso de ação já está contida na máxima como condição de sua adoção”.

Ora, nós corremos o perigo de negligenciar um aspecto fundamental do dever se nós encararmos a primeira proposição somente a partir de implicações hermenêuticas, principalmente pelo aspecto “condicional” sublinhado anteriormente, que não define o dever sem a sua contrapartida subjetiva. Não é absolutamente claro o que isso significa, a investigação acerca do respeito irá elucidar muitas coisas sobre essa questão, visto que nenhuma ação seria necessária se o dever fosse condicionado a um sentimento, mas o respeito é *a priori*. A princípio, as proposições mostram que o respeito, entendido como consciência fática da imposição da lei sobre a vontade é parte constituinte do conceito de dever.

Timmermann classifica como “princípio de não contingência” a premissa que coloca a “necessidade” como um critério de atribuição de valor moral às ações, pois toda ação moral se impõe à consciência como um constrangimento racional (dever) e tudo o mais seria meramente casual¹¹². Uma ação só possui valor moral se a máxima contém propriedades necessárias, se ela corresponde a uma ação necessária tomada como dever. Posições rigorosas como essa reivindicam certo apreço pela letra kantiana a despeito das contribuições de textos que suportam uma visão mais agregadora, para qual o dever não é o elemento definidor do valor moral da ação.

¹¹¹ ALLISON, Henry. *Kant's Groundworks for the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Oxford University Press, 2011, p. 125. “Interpretando a primeira proposição de Kant direcionada ao conteúdo moral da máxima, mais do que ao valor moral de ações particulares deixa mais fácil explicar o ponto introduzido no último capítulo, a saber, que o motivo do dever pode funcionar como uma condição para adoção de uma máxima em duas maneiras: (1) como uma condição suficiente, no sentido de ser o fator motivacional direto ou, (2) como um pano de fundo necessário, que consiste num compromisso subjacente para fazer o que é moralmente necessário”.

¹¹² TIMMERMAN, 2007, p. 27. WOOD, Allen. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge University Press, 1999, p. 31. “Kant assumiu completamente que agir por dever é possível onde o autoconstrangimento racional é necessário, por isso, onde não há outro incentivo senão o dever. Nos três exemplos de agir por dever que ele simplesmente estipula que não há motivo da inclinação para realização a ação por dever”.

Nós subscrevemos dois aspectos centrais da moral kantiana: primeiro, que o contraponto entre a legislação ética e a jurídica nos permite compreender o aspecto estrutural e procedimental do agir moral, colocando a relação formal entre lei e motivo no centro da questão; segundo, que a moralidade das ações repousa sob um aspecto indeterminado, qual nós nos referimos frequentemente como “disposição” ou “atitude moral”, que não é apreensível simplesmente pela investigação acerca da legislação ética. O risco de concessões concernente ao papel do dever é de que a análise perca esses dois pontos, pois infringe a análise legal, além de não progredir na questão concernente à natureza e a fonte dessa “disposição” moral.

Não sabemos se o princípio de não contingência é equivalente à necessidade que o conceito de dever implica, mas a premissa sob a qual ele assenta é correta, a saber, que “propriedades necessárias” são condições do valor moral da ação. A terceira proposição do dever, em especial, deixa claro ao relacionar a fundamentação objetiva com a subjetiva por meio do respeito, que é a consciência da obrigação que funda a experiência moral do agente. Não há “disposição” de agir moralmente independente da consciência de que a lei moral demanda ações morais, uma vez que essa concordância só existe mediante a precedência legal daquilo que a lei exige. Novamente, é a natureza da vontade que determina a relação da lei para com a mesma, pois, uma vontade santa está igualmente sujeita à “lei objetiva”, embora não a represente como “obrigatória” em virtude de estar subjetivamente de acordo com a representação do bem moral, o que exclui a necessidade de “imperativos” – que são fórmulas que relacionam as leis objetivas com a imperfeição subjetiva da vontade. Portanto, se o moralmente bom está necessariamente ligado à lei moral, a representação do dever tem que ser não só necessária, mas suficiente¹¹³ para o ser racional finito.

Trata-se, contudo, de uma afirmação contrafactual, porque a experiência não permite checar quais ações são feitas por motivos estritamente morais, ou seja, que tenha apenas a representação do dever em sua determinação – embora estejam aparentemente em acordo com o dever. Se o dever não se aplica a seres estritamente racionais porque o “querer” concorda por si mesmo com a “lei”, Kant concebe que o

¹¹³ GMS, 411. “Pois, a pura representação do dever e da lei moral em geral [...] tem sobre o coração humano, por meio apenas da razão, uma influência mais poderosa do que todos os outros móveis (*Triebfedern*) que o campo sensível pode oferecer”.

“dever” é, igualmente, um “querer” do ser racional finito que reconhece a si mesmo como inteligência. O que significa ter um “dever”, estar obrigado a praticar ações morais? Ou, em que circunstâncias sentenças normativas são um dever? Ter um dever implica a consciência de estar obrigado a agir por dever. Pois, proposições práticas são sentenças normativas, elas não têm o caráter estritamente descritivo de nos informar quais ações e comportamentos são moralmente adequados, pelo contrário, são proposições que nos dizem que seria bom fazê-los porque são morais – sentenças normativas fazem afirmações acerca de nós mesmos.

As sentenças normativas são uma forma de volição? A afirmação kantiana de que o “dever” é um “querer” (sob a condição de a razão ser prática sem impedimentos)¹¹⁴ é motivo de controvérsia, pois, como se sabe a adição de elementos desiderativos condiciona a ação a objetos do desejo. Tal questão é um tanto quanto complexa, uma vez que ela demanda a afirmação da validade do próprio dever, cuja solução é sempre postergada. Acreditamos preliminarmente que é preciso pensar que as normas e sentenças normativas envolvam aspectos volitivos, afinal, é Kant quem diz que o “dever” é um “querer próprio”, um querer racional. Por meio do “dever” os seres finitos “querem” (desejam) como se a “vontade” fosse “razão prática”. É pouco factível pensar a validade subjetiva das normas morais de outro modo, até porque elas nos orientam a fazer o que é bom. Mesmo a autoconstituição da razão prática é vista a partir do “interesse”. A resistência a esse tipo de afirmação visa manter a incondicionalidade normativa da lei moral, supondo que as volições submeteriam a autoridade a elementos subjetivos. Consideramos, entretanto, que se temos um “dever” a autoridade incondicional da lei já está pressuposta, dado que nós estamos conscientes de nós mesmos sendo obrigados pela lei. Logo, dizer que o “dever” é um “querer” significa que nossa compreensão do dever é essencialmente intencional – mas isso depende de uma ligação sintética que se mostra bastante problemática.

Em função disso, a compreensão desse ponto não é indissociável do argumento da “dedução” do imperativo (da liberdade e da lei moral), que tem por função justificar o uso sintético da razão na 3ª seção da *GMS*. O dever categórico é uma proposição sintética *a priori*, dado que o querer a “ação moralmente boa” não está contido

¹¹⁴ Cf. *GMS*, 449.

analiticamente na vontade racional finita, razão pela qual o “dever”, que representa um querer necessário do ponto de vista racional, se impõe à vontade e às suas molas propulsoras. Não por acaso, as duas questões centrais acerca da realidade do dever permanecem sem respostas, uma vez que a prova e a validade do princípio da moralidade, que é sintético, não foram estabelecidas ainda: (a) “por que é que eu devo me submeter a esse princípio [moral] [...] portanto, todos os seres de razão?” (GMS, 449); (b) “de onde provém que a lei moral obrigue?” (GMS, 450). Nós postergaremos esse ponto, uma vez que não lidaremos com o argumento da dedução diretamente, mas aventamos a possibilidade de mostrar a realidade do dever a partir da consciência da obrigação, isto é, como um fato da consciência moral.

2.1.4 Entre motivação e (auto)coerção moral

Nós assumimos que a disposição e a atitude do sujeito em relação à lei distinguem a moralidade e a legalidade da ação. Mas, embora o contraponto entre a legislação ética e a jurídica nos permita demarcar a especificidade da lei como princípio de judicção e de execução (motivo)¹¹⁵, ela não consegue descortinar essa disposição pressuposta pela moralidade. A legislação ética pode até circunscrever a “letra” e o “espírito da lei”, na medida em que a representação do dever implica a lei tanto como norma quanto como motivo, mas algo permanece indeterminado. Uma consequência da análise da relação legal existente entre lei e motivo é a ideia de que o princípio de execução opera como um dispositivo de coerção interna. Logo, motivação e coerção não são apenas compatíveis entre si, mas o motivo moral (a lei moral) é por essência uma razão que constrange.

A coerção é ainda um fator que acentua a diferença da legislação ética da jurídica, embora essa linguagem seja mais familiar ao campo jurídico, ela foi emprestada pela legislação ética. O núcleo de dissuasão não recai sobre os deveres propriamente, mas, sobretudo no tipo de coerção que cada uma delas envolve – no

¹¹⁵ Só na análise do sentimento moral no terceiro capítulo ficará claro o modo como a lei enquanto motivo é o próprio princípio de execução, mas já assumimos nesse capítulo que a legislação ética faz que com que o dever seja suficiente como motivo. É importante frisar que o princípio de execução não é vista no sentido causal que havíamos criticado no primeiro capítulo. A noção de coerção interna já evidencia esse ponto.

modo de articular a lei e a execução da demanda. Ao passo que na legislação jurídica as razões e os motivos subjetivos são irrelevantes para a qualificação jurídica ou social do cidadão que cumpre seus deveres, na legislação ética ela é fundamental. A *Vorlesung* é prova de que essa compreensão acompanhou Kant desde 1760, lá se lê que “a distinção entre ética e direito consiste não no tipo de obrigação, senão no motivo suficiente (*Bewegungsgrund*) para fazer a obrigação” (*Vorlesung*, p. 51). No dever ético, a representação da obrigação não é só a condição necessária, mas também suficiente. A ideia do dever é o único motivo, exatamente como expressado naquela redução que suplica “que a lei faça do motivo o dever”.

Parece que o único modo de compatibilizar motivação e coerção moral é recorrendo à dimensão autônoma da moralidade, visto que só há espaço para um tipo de constrangimento moral, o autoconstrangimento. A auto-imposição da obrigação supõe a identidade entre a fonte da lei e a vontade que se submete a ela (legislador e legislado), pois é dessa identidade que surge o comprometimento para com a lei. O significado desse constrangimento é bastante amplo e se trata, antes de tudo, de saber como a lei coage o agente a tomá-la ou a fazer dela a regra suprema de sua ação por meio de sua máxima. Todavia, nós supomos que a consciência do dever é por si só, um tipo de constrangimento racional que persuade o juízo acerca da urgência do ato moral. Considerando que essa consciência é fática, ou seja, que ela já é uma atuação da lei sobre a vontade, ela leva o agente a valorar a lei e a desvalorizar as inclinações – esse é o *modus operandi* da lei quando se impõe axiologicamente.

“Toda obrigação é um tipo de coerção (*Zwang*) [...] se ela é moral nós coagimos a nós mesmos e essa coação é interna”, ou seja, toda obrigação prescreve um comportamento que quase sempre contraria a inclinação (a tendência natural (sensível) de fazer algo). É evidente que existem milhares de ocasiões em que as ações são externamente coagidas, ou por imposições arbitrárias de uma vontade externa ou por questões sociais e até mesmo por causas naturais. Se a obrigação não é nada senão uma reflexão moral imposta pela razão prática acerca da urgência de nosso comportamento perante ações que são ditas necessárias (morais), agir moralmente não é outra coisa

senão coagir a si mesmo por razões morais¹¹⁶. A coerção não tem a ver com a “necessidade” da ação, mas com a “necessitação” (*Nötigung*).

Kant mostra por meio do “respeito” e do “amor próprio” que aquilo que tem maior “força movente e necessitante” resulta de um juízo ou opinião sobre o objeto de avaliação. Na verdade, esse jogo de forças entre inclinação e dever é valorativo, mas o modo do sujeito julgar cada um deles é completamente diferente. Enquanto que o valor associado às inclinações, emoções e sentimentos é de natureza sensível e implica uma ligação com o desejo pelo objeto da ação, o valor moral só se dá na consciência da ação obrigatória. Razão pela qual a lei moral precisa operar nessa consciência superando as influências desses móveis.

Julgar, do ponto de vista prático, é colocar valor sobre algo, é essa atividade que enseja uma disposição intencional e faz surgir um interesse pelo objeto ou pela ação. A autodeterminação da vontade a partir de seus fundamentos depende do tipo de reflexão que ela tem acerca dos objetos da ação ou da ação em si mesma, a legalidade da ação, o bom ou a sua utilidade para alguma outra coisa. Isso também define o uso lógico da razão na obtenção de seus objetos e o respectivo valor da ação. O essencial é que na ação moral só o motivo do dever pode ser suficiente para a ação moral e essa “força movente” é vista como que resultando da atitude do sujeito em relação a seus motivos morais. É impossível que se enseje um impulso para a ação moral sem que o sujeito julgue e endosse a legalidade e a bondade da ação a partir da consciência moral, embora esse reconhecimento não seja suficiente, ele é indispensável.

A premissa de Kant é que só podemos conceber o dever moral porque o homem fica submetido somente a sua própria legislação. Ele se volta contra as tentativas dos filósofos de estabelecerem o dever submetendo a vontade à interesses extrínsecos: “via-se o homem ligado a leis, mas não se notava que ele estava sujeito só a sua própria legislação, embora universal, e que ele estava obrigado a agir conforme a sua vontade” (GMS, 432). Em consequência disso, ele afirma que não é suficiente vermos o homem como submetido à lei se não concebermos que ele é o legislador universal dessas leis. A

¹¹⁶ Vorlesung, p. 45. “A coerção objetiva é a necessidade da ação por motivos (*Bewegungsgründen*): a coerção subjetiva é a necessitação (*Nöthigung*) de uma pessoa pelo que tem no sujeito maior força movente e necessitante”. Vorlesung, p. 48. “Quanto mais se pode coagir a si mesmo, mais livre, quanto menos se pode ser coagido por outros, portanto, mas internamente livre se é”.

visão da autonomia como fundamento do dever remonta ao contexto político de Rousseau, onde a soberania é estabelecida pelo exercício legislativo da vontade geral. Essa autoridade da vontade é universal por ser fruto do consenso de todos e é impessoal porque ela não privilegia nenhum interesse individual. A legitimidade e a autoridade da lei face às vontades particulares são endossadas em seu ato (legislativo) de fundação. Toda obrigação que não é oriunda desse ato legislativo da vontade é contraditória.

Vejamos:

Ora, que direito será esse, que parece quando cessa a força? Se se impõe obedecer pela força, não se tem necessidade de obedecer por dever, e, se não se for mais forçado a obedecer, já não se estará mais obrigado a fazê-lo. Vê-se, pois, que a palavra direito nada acrescenta à força – nesse passo, não significa absolutamente nada (ROUSSEAU, 1978, p. 25/6).

Na concepção de Rousseau, a força não faz e nem constitui uma obrigação. Pelo contrário, a simples necessidade de recorrer à força denuncia a ausência de qualquer obrigação por parte daquele que é fisicamente forçado, bem como a falta de autoridade daquele que força. Nada pode ser mais arbitrário e contraditório, pois a vontade não se submete àquilo que lhe é antagônico e externo e é justamente por isso que não há obrigação se o legislador não for à própria vontade designada a cumprir o mandamento, dado que ela só reconhece a autoridade de si mesma. Não reconhecer a necessidade da “soberania” da vontade seria abnegar-se do autogoverno (agir sob as leis da vontade, uma vez que ela não se deixa representar). Rousseau representa um novo paradigma a respeito do significado da “autoridade”, que outrora, na concepção político-filosófica dos primeiros modernos tinha um teor mais coercitivo.

Essa dimensão “institucional e impessoal” da noção rousseauiana de soberania da vontade é absorvido pela filosofia kantiana, sobretudo a partir do paralelo legislativo e executivo à vontade. Trata-se, nessa legislação¹¹⁷, de uma relação intra-subjetiva em que a autoridade e a legitimidade do comando surgem da consciência da unidade existente entre o autor e o sujeito da lei. Com isso, a obrigação (*Verbindlichkeit*) não é

¹¹⁷ KERSTING, 1993, p. 183. “A legislação ética é sozinha a obrigação interna (*Selbstverpflichtung*) adequada; exigindo moralidade ela exige de mim que eu faça de suas leis a lei da minha vontade. A legislação jurídica, contudo, oferece a possibilidade da obrigação externa (*Fremdverpflichtung*); nela a vontade geral e a vontade particular entram em relação uma com a outra; ter um direito significa; ser legislador para outro”.

simplesmente uma submissão passiva e aleatória a qualquer demanda que se apresenta como dever, mas significa estar comprometido a seguir as demandas da própria vontade.

2.2 Disposição moral

Na *Vorlesung*, pode-se ler o seguinte:

A ética lida meramente com a disposição [...] a ética é, portanto, uma filosofia da disposição e exatamente por isso, uma filosofia prática, pois, as disposições são princípios de nossas ações, as disposições são a ligação de nossas ações com os motivos (*BewegungsGründen*). É difícil esclarecer o que se entende por disposições (*Vorlesung*, p. 105).

A citação bíblica utilizada como epígrafe no início do capítulo deixa claro, analogicamente, as raízes da ideia de “espírito”, embora isso não seja tão evidente em relação ao conceito de “disposição”, as bases religiosas do termo são prontamente assumidas na *Vorlesung*. Os exemplos apelam à disposição do cristão no seguimento do evangelho etc. Nesse ponto, Kant até estabelece uma conexão entre o espírito e a disposição: “o espírito da lei comanda pela disposição, a letra ordena pela ação” (*Vorlesung*, 108). Havíamos dito que a noção de espírito é mais plausível como manifestação da capacidade de persuasão da lei moral, de fazer com que o ser racional finito aja por respeito à lei. Ou, que o espírito da lei consiste em fazer com que se manifeste a disposição moral do agente, fazendo-o submeter à lei somente pela bondade interna da ação. O que é importante nesse conceito é a ideia de uma disposição irreduzível ao sujeito. Mas, como o próprio autor adverte, é difícil estabelecer com exatidão o que é ele.

O uso do termo “disposição” (*Gesinnung*) nos escritos sobre ética é bastante difuso, ele pode designar a “susceptibilidade espontânea” para a moralidade, ou mesmo o próprio motivo, em alguns casos. Poderíamos tomar os estados mentais que estão intrinsecamente ligados à reflexão moral, ou seja, o conjunto de intenções, crenças e interesses como pró-attitudes que compõem a disposição moral do agente. Tal sugestão, entretanto, parece se confundir com o propósito pelo qual as “disposições morais do ânimo” são empregadas. O sentimento moral, em particular, é o que nos permite descrever essas pró-attitudes como estados da mente. Valemo-nos da explicação de

Allison, que tomou o termo disposição com o significado de “aquisição originária”, que na filosofia teórica visa esclarecer a origem das representações do espaço e do tempo e dos conceitos puros do entendimento. Uma vez que a tese de que essas representações sejam inatas ou adquiridas pela experiência foram rejeitadas, essa noção de “aquisição originária” surge como uma terceira alternativa e nela a gênese dessa aquisição remete às operações da mente pelas quais a experiência é constituída – “elas são conceitualmente, mas não temporalmente *a priori* a experiência”¹¹⁸.

Aquisição original não significa adquirida temporalmente, ou seja, “no curso de nosso desenvolvimento moral ou espiritual”, até mesmo porque: “ela é uma pré-condição da própria possibilidade de tal desenvolvimento ou, de fato, de uma vida concebível em termos de categorias morais (assim como o espaço, o tempo e as categorias são pré-condições da possibilidade da experiência) (ALLISON, 1990, p. 144). Aplicado às categorias morais, essa aquisição original (*Gesinnung*) não busca disposições (respeito, sentimento moral etc) inerentes à nossa natureza enquanto agentes morais, mas questiona justamente as condições pelas quais é possível adquiri-las. Portanto, disposição é vista sob a ótica transcendental, a condição de possibilidade de adquirirmos crenças, interesses e pró-attitudes em geral.

Na *Religion*, essa questão é tangenciada com vistas à imputabilidade das ações¹¹⁹, busca-se lá “o primeiro fundamento subjetivo da aceitação das máximas morais” (Religion, B8). Nisso, Kant se apressa em dizer que esse primeiro fundamento da adoção das máximas é “insondável” (*unerforschlich*) e não é um fato suscetível à experiência porque ele não é deduzível temporalmente e a reflexão sobre ele nos leva a um regresso ao infinito.

Vejamos:

A disposição, isto é, o primeiro fundamento da adoção (*Annehmung*) da máxima só pode ser único e refere-se ao uso integral da liberdade. Ela mesma tem que ter sido adotada por meio do livre arbítrio, pois, do contrário, não poderia ser imputada. O fundamento subjetivo ou a causa dessa adoção não pode ser conhecido (embora seja inevitável perguntar por ele [...]) [...] porque não podemos derivar essa

¹¹⁸ ALLISON, 1990, p. 144. “Embora Kant não use a expressão, a aquisição de uma disposição (*Gesinnung*) pode igualmente ser considerada como “original” porque é inseparável e constitutiva de nossa natureza como agentes morais ou, equivalentemente, de nossa personalidade moral”.

¹¹⁹ ALLISON, 1990, p. 144. “Kant está fazendo uma reivindicação conceitual, mais do que oferecendo uma explicação metafísica. Essa reivindicação, por sua vez, é fundada numa reflexão sobre as condições de possibilidade da imputação, que para Kant é equivalente às condições da possibilidade da personalidade no sentido moral”.

disposição ou, muito mais, o seu fundamento supremo, de qualquer *actus (Aktus)* temporal do arbítrio, nós o denominamos uma propriedade do arbítrio que lhe advém por natureza (embora ele esteja fundado, de fato, na liberdade) (Religion, B, 14).

A máxima é vista como um princípio de primeira ordem, razão pela qual ela recebe o nome de princípio subjetivo, é uma manifestação espontânea do querer orientada ou por um princípio racional ou por um móbil sensível. A citação alega que há um fundamento que subjaz a adoção dessa máxima e ele é uma “propriedade do arbítrio”, é parte indissociável de sua atividade de arbitrar. Trata-se de uma qualidade inata, o que não quer dizer que ela não tenha sido “adquirida”, mas sim que não situamos essa aquisição temporalmente. É em virtude dessa propriedade que o arbítrio não é determinado casualmente por móveis sensíveis, embora seja sensível e afetado diretamente por eles. O que tira o arbítrio do mecanismo da natureza e faz com que ele não seja determinado mecanicamente por aquelas causas que lhe impelem é o fato de que sua determinação é um ato espontâneo¹²⁰. Embora não possamos deduzir esse “*actus*” (ou qualquer fundamento supremo) do arbítrio na ordem do tempo, ele é assumido como uma condição conceitual da atividade livre do mesmo.

Esse argumento serve de suporte para a teoria do agir, na medida em que atesta não só a possibilidade da imputabilidade das ações. Por vezes, porém, disposição parece ser uma “tendência” subjetiva à moralidade, mas precedente (não independente) aos próprios conceitos morais. Considerando que o que configura o ato como moral é a necessidade de que a ação seja praticada por causa de uma propriedade interna da ação, Kant complementa que não “é a ação que faz a moralidade, mas a disposição pela qual eu faço [...] se eu faço porque ela é absolutamente boa em si mesma, então, essa é uma disposição moral” (Vorlesung, p. 39). Todavia, Kant se limita a apontar a necessidade de pressupormos essa “disposição moral” como um tipo de fundamento último da capacidade de determinação do sujeito. Tal disposição não é apreensível à explicação causal e nem mesmo à motivacional, ela demarca um espaço de indeterminação que não podemos prever, mas que ainda assim assume grande relevância na definição da moralidade.

¹²⁰ Essa propriedade do arbítrio remete ao “caráter inteligível” (a lei de causalidade) discutido na KrV (A538-B566), ele não é propriamente conhecível, mas inferido da indeterminação do arbítrio por causas sensíveis.

2.3 Vontade e razão prática

Os antigos não gozavam da noção de vontade tal como surgiu com a tradição cristã e foi radicalizada na filosofia moderna, principalmente em Kant. É anacrônico falar de vontade em Aristóteles, assim defende Marco Zingano, que ao remontar o tema explica que Aristóteles tem certa noção do que seja a vontade – uma instância ativa, espontânea e autônoma, por meio da qual o sujeito reflete acerca de seus objetos de desejos. Entretanto, ele conclui que: “não há em Aristóteles nenhuma tese de uma vontade com desejos próprios, distintos daqueles cuja referência é uma condição externa” (ZINGANO, 2009, p. 210). Em particular, uma doutrina da vontade satisfaz a exigência de um elemento cognitivo mediante o qual se reflete acerca não só da ação e dos meios necessários para concretizá-la, mas, sobretudo acerca do próprio desejo de agir.

A “faculdade” deliberativa aristotélica está restrita aos “meios” e nunca à escolha e determinação dos “fins”¹²¹. Sócrates já reivindicava uma instância “cognitiva” enquanto critério absoluto da escolha, Platão e Aristóteles, apesar de reconhecerem essa instância como crucial na determinação dos meios, não reduziram a deliberação a esse critério, adicionando a ele um segundo critério, o “desiderativo” – essencial ao movimento. Toda vontade implica aí uma terceira vicissitude, a reflexão acerca dos desejos¹²². Essa reflexão ocorre pelo distanciamento do desejo e dos elementos desiderativos em geral e pela espontaneidade que marca a atividade racional. Esse terceiro elemento muda a dinâmica entre os dois primeiros, o fator cognitivo e o fator desiderativo, principalmente porque o elemento desiderativo não é reduzido àquilo que está “dado”, mas é sim fruto de uma atividade representacional. Nisso, a razão já se encontra na base e na formação do desejo humano, não sendo reduzida à aplicação das regras mais eficientes para a escolha e a obtenção de determinados resultados.

Kant se insere na tradição de Aristóteles, distinguindo razão teórica (*nous theoretikos*) e razão prática (*nous praktikos*), apesar de que ele extrapola o significado de razão prática concebido pelo filósofo grego. Na verdade, essa convergência com

¹²¹ Cf. ZINGANO, Marco. *Estudos de ética antiga*. – São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009, p. 170/1. Ponto enfatizado também por: Cf. MUÑOZ, Alberto Alonso. *Liberdade e causalidade: Ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles*. – São Paulo: Discurso Editorial, 2002, p. 277.

¹²² Cf. ZINGANO, 2009, p. 173.

Aristóteles pode ser mero acaso, pois, é sabido que as principais referências concernentes à configuração das faculdades da alma são Wolff e Baumgarten – além dos estóicos. Tanto a unidade entre razão prática e razão teórica, quanto a conexão entre vontade e razão prática, acentuam as diferenças com o modelo aristotélico e dos antigos em geral.

A parte desejante da alma atende pelo nome de “faculdade de apetição” (*Begehrungsvermögen*), ela é uma estrutura apetitiva constituída pelas instâncias cognitivas, desiderativas e reflexivas: “a faculdade de apetição é a faculdade de mediante as próprias representações ser a causa dos objetos dessas representações” (MS, 49 [211])¹²³. A concepção tripartida da alma levada a cabo por Wolff está na base dessa compreensão, em especial a sua noção de *vis representativa*. Por sua vez, essa faculdade apetitiva se divide em duas, uma dimensão cognitiva e uma dimensão mais desiderativa. Aqui, além de Wolff e Baumgarten, é sempre importante sublinhar o papel de Agostinho e as noções de apetite racional e apetite sensível. Ao que consta, a familiaridade kantiana com esses termos ocorreu por intermédio de Hutcheson¹²⁴. Particularmente, Kant fala de uma faculdade de apetição superior e de uma inferior. Hutcheson subscreve que o apetite é “uma constante disposição natural da alma para desejar o que o entendimento, ou essas sensações mais sublimes, representa como bom e para rechaçar o que representa como mau” (HUTCHESON, 2013, 184). O que fica em evidência nessa descrição hutchesoniana é o caráter racional que orienta o conceito de apetite como um “desejo racional”. A dinâmica estrutural da faculdade apetitiva humana deve ser compreendida dentro de uma estrutura “cognitiva” mais ampla e unificadora, o ânimo (*Gemüt*).

O apetite é um misto de cognição e desejo dispostos numa relação mais complexa, de modo que o escopo dos desejos que podem ser racionalizados é ampliado

¹²³ Parte da confusão se dá porque Kant oferece a mesma definição para vontade (*Wille*) e para a faculdade de apetição (*Begehrungsvermögen*). Na *KpV* nós já temos essa mesma noção da faculdade de apetição da *MS*. Note: “a faculdade de apetição é a capacidade da mesma de ser, mediante as suas representações, a causa da realidade dos objetos dessas representações” (*KpV*, 17 [9]), com a diferença de que ele não apresenta as outras capacidades dessa faculdade. Na *GMS*, por sua vez, nós vemos a vontade (*Wille*) sendo descrita como a faculdade de agir por meio das representações de leis, essa é uma das capacidades da faculdade de apetição na *MS* que se chama exatamente vontade (*Wille*). Kant, portanto, amplia e reduz o foco acerca do conceito de vontade, ora tomando ele como uma faculdade mais ampla e ora como uma capacidade estrita.

¹²⁴ Cf. BECK, 1960, p. 94.

consideravelmente, além de caracterizar a própria razão (prática) como uma fonte de desejo. Na *Antropologia*, Kant diz que um “apetite (*appetitio*) é a autodeterminação da força de um sujeito mediante a representação de algo futuro como um efeito seu” (*Antropologia*, §73). Um apetite é um “desejo” se ele não tem a força necessária para produzir o objeto representado, ou é um “apetite vago” se está direcionado a um objeto indeterminado, ao passo que o “desejo” de elidir no tempo sem um fim específico a ser atingido é “vago”. Temos que colocar no escopo dessa parte desejante da alma também os “apetites habituais”¹²⁵, comumente denominados de “inclinações”, além das “afecções” e “paixões”.

Ora, estamos falando da “parte desejante” da alma, convém destacar a sua estrutura interna a fim de destacar a conexão entre a “vontade” e a “razão prática”, além de apresentar as demais faculdades e suas respectivas operações. Após observar que a faculdade de apetição é a faculdade que representa seus objetos volitivamente, isto é, na forma de desejos, Kant destaca (na *MS*) que essa faculdade pode ser descrita de três formas diferentes, a depender da operação que exerce. Note que ela não é composta por três faculdades distintas (ou sub-faculdades), mas é uma “única” faculdade vista sob habilidades distintas.

Na medida em que é a faculdade que organiza o agir voluntário, a faculdade de apetição contém em si o fundamento que determina a ação, por isso é chamada também de “faculdade de fazer ou deixar de fazer”. A faculdade de apetição é “arbítrio (*Willkür*) se ela tem a consciência da capacidade de atingir o objeto representado, caso não tenha, ela é um desejo (vontade) (*Wunsch*). Ainda, se o fundamento da ação é “racional” e “puro”, a faculdade de apetição é a “vontade” (*Wille*). A vontade, diz Kant, não é vista sob a ótica da ação, mas sobretudo do “fundamento que determina a escolha para a ação” (*MS*, 213). Mas, a vontade é vista genericamente como a capacidade de agir sob a representação de leis, mas ela mesma não “cria” leis e estabelece fins, pois a função de oferecer uma condição incondicional da ação é da razão prática, por isso se diz que a vontade “estritamente falando não possui fundamento determinante: na medida em que é capaz de determinar a escolha, ela é a própria razão prática” (*MS*, 213).

¹²⁵ Cf. *Antropologia*, §73. Cf. *MS*, 212.

Na *KpV*, por sua vez, Kant nota que a vontade “nunca é imediatamente determinada pelo objeto e sua representação, mas é uma faculdade de fazer de uma regra da razão a causa motora de uma ação” (*KpV*, 105 [60]). Nos dois casos nós atribuímos à vontade um uso lógico, o de derivar ações das leis e princípios práticos da razão e aplicá-los à escolha. A maioria das conceituações da vontade na *GMS* tem esse significado mais amplo de faculdade de apetição, a capacidade da alma de representar o mundo apetitivamente. Isso é fundamental para que compreendamos a estrutura interna da faculdade de apetição e suas respectivas operações, desejar, arbitrar e derivar ações de leis da razão. Todavia, o substantivo alemão “*Vermögen*” carrega essa ambiguidade, ele sugere tanto capacidades distintas de uma mesma faculdade como três sub-faculdades, por assim dizer. O que é mais problemático é a equivalência pura e simples entre vontade e razão prática, ainda que haja inúmeras passagens que sugerem isso.

Logo na 2ª seção da *GMS*, Kant já toma ambas como equivalentes ao dizer que “para derivar ações de lei é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática” (*GMS*, 427). Derivar casos particulares de regras universais requer a razão, mas não necessariamente uma razão prática pura. Nós partimos da ideia de que a vontade está sempre numa “encruzilhada” (*Scheidenweg*), por um lado o desejo sensível e por outro lado o princípio racional, ela nunca tende à inanição. Essa situação parece ser o sinal mais evidente de que “vontade” e “razão prática” não se relacionam analiticamente, apesar dessa equivalência ser constantemente lembrada. Na 3ª seção da *GMS* é atribuído a ideia de liberdade à vontade em virtude da razão e da noção de espontaneidade que lhe acompanha: “pois num tal ser nós pensamos uma razão que é prática, que possui causalidade em relação a seus objetos” (*GMS*, 448). Faz sentido atribuir liberdade à vontade por causa da possibilidade lógica de que a ação seja determinada por um fundamento racional puro, mas aí a vontade tem um uso meramente “lógico”.

Vista como a capacidade “de determinar a si mesma a agir em conformidade com a representação de leis” (*GMS*, 427), a vontade¹²⁶ relaciona os “princípios práticos

¹²⁶ Essa, por exemplo, é uma visão mais abrangente da vontade, empregando enquanto faculdade de apetição, a capacidade de agir sob a representação de leis. Outras passagens também são empregadas nesse sentido. *GMS*, 427. “A vontade é pensada como uma faculdade de se determinar a si mesmo a agir conforme a representação de leis”.

subjetivos” (arbítrio) com as “leis práticas” (razão prática). A razão prática, por sua vez, tem por objetivo determinar a vontade e provar a sua efetividade. O sentido de determinar também é amplo, visto que determinar a vontade é fazer com que o ser finito queira como se a vontade (a faculdade apetitiva) fosse a própria razão prática. O que só é possível se for estabelecido a validade do “dever” como um tipo de “querer”.

Ainda na 2ª seção da *GMS*, Kant expõe esse raciocínio logo após a famosa passagem em que afirma que embora tudo na natureza ocorra segundo leis “apenas um ser racional tem a capacidade de agir segundo leis, isto é, segundo princípios, ou, só ele tem uma vontade” (*GMS*, 412). A vontade é a capacidade reflexiva pela qual o agente representa a si mesmo agindo de determinado modo, por exemplo, segundo princípios da razão que dizem o que deve acontecer. Kant, entretanto, concebe que nesse ato de derivar ações da lei a vontade se autodetermina porque ela não atua apenas receptivamente, mas “legisla” os “princípios da razão” a ponto de ser a “autora” desses princípios e em consequência disso, ela se identifica com a razão prática. Essa “autoria” tem caráter relacional, na medida em que ela “legisla” princípios e leis para o arbítrio, a vontade é a “autora” por co-participação, ela não formula essas leis e princípios¹²⁷.

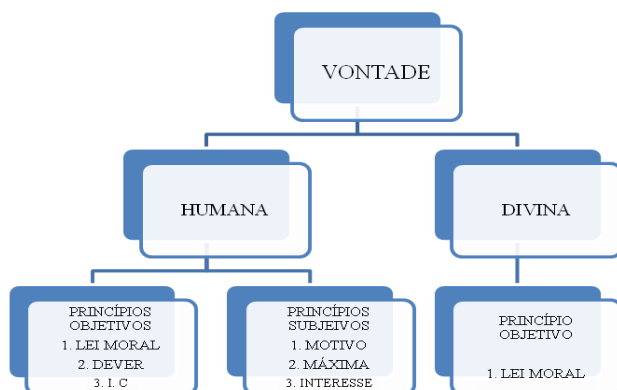
A analogia com o modelo contratual de Rousseau induz a alguns equívocos, pois, se no contexto político, datado temporalmente (real ou imaginário), o pacto é um “ato espontâneo” que dá origem à lei e sela a relação entre “lei (obrigação) e liberdade”, em Kant, essa relação tende a ser bastante problemática e “circular”. A relação de imanência entre a lei e a vontade não é tão evidente, por isso que ela se manifesta como a consciência de uma obrigação. O sentido de fazer com que a vontade seja a “autora” da lei é evitar que ela seja alheia à lei e, conseqüentemente, que esteja suscetível a qualquer “pseudo-lei” que se apresente como lei da autonomia.

¹²⁷ ALLISON, 1990, p. 131. “Kant pressupõe certa dualidade dentro da vontade, a distinção *Willkür* fornece apenas o que é necessário a fim de articular esta dualidade dentro da unidade. Assim, é a vontade no sentido amplo que fornece a norma e o arbítrio que escolhe a luz dessa norma. Similarmente, esta distinção nos permite falar da vontade como dando a lei ou mesmo como sendo a lei para si mesma, uma vez que é uma questão da vontade dar a lei para ou ser a lei para, o arbítrio. Estritamente falando, é apenas a vontade no sentido amplo que tem a propriedade da autonomia, uma vez que ela é apenas uma vontade neste sentido que pode ser caracterizada como uma lei para si mesma”. Allison propõe analisar a vontade num sentido amplo de faculdade de apetição, e como uma faculdade legislativa que se relaciona diretamente com o arbítrio, a faculdade executiva, que age e que pode ser livre. Segundo a imagem proposta, a vontade só é autônoma quando legisla a lei para si mesma e não para o arbítrio, o que equivale a dizer que ações morais não são ações que envolvem escolha – é uma lei que não se correlaciona com uma máxima.

Kant estabelece dois paralelos com o modo de apetição humana, os seres irracionais dominados pelo instinto (*arbitrium brutum*) e o seres celestiais dotados de uma vontade santa (ou divina). O caráter peculiar da apetição humana se dá justamente por essa posição limiar, pois enquanto vontade de um ser finito ela é afetada por móveis sensíveis, desejos, inclinações, mas é também racional. Tendo em vista que seres irracionais não possuem vontade, esses seres “agem” de acordo com o que a natureza determina. Por outro lado, a vontade divina (santa) é “performativa”, isto é, seu ato “representacional” é em si mesmo uma “atividade” racional imediata porque a vontade é, em todos os casos, razão prática. Essa vontade não precisa representar-se de determinado modo para então derivar a ação representada da razão, ela dispensa essa “emulação” porque a razão constitui seu querer e é, em si mesma, uma realidade.

“Ato” e “conteúdo” são indistinguíveis na vontade divina, o bom é para essa vontade sempre “realidade” e “efetividade” que se atualiza na lei, algo indistinto e constitutivo de sua atividade (ou natureza), enquanto que para a vontade humana esse conteúdo (o bom) é uma “possibilidade”: “uma vontade perfeitamente racional [...] só pode ser determinada por meio da representação do bom” (GMS, 414). Sobre esse aspecto repousam as críticas idealistas de Schiller, Fichte, e, sobretudo de Hegel, ao processo operativo da vontade, porque ela é vista como simples “emuladora” de desejo e toda a sua atividade consiste em representar e desejar algo que ela não tem¹²⁸. Por um lado, Kant atribui essa dilatação à natureza ontológica da vontade e de seu conteúdo representado, por outro lado, ele não considera que o objeto da moralidade, o bom, seja uma realidade imediata para essa vontade. Embora o bom moral seja incondicional, parece difícil assegurar que ele seja independente de nossas reflexões acerca dos conceitos morais, bem como de nossas crenças, desejos e disposições. A seguir, faremos um paralelo entre a vontade humana e a divina e seus respectivos fundamentos de determinação objetivos e subjetivos.

¹²⁸ Algumas leituras comuns entre Kant e Hegel que ressaltam esse ponto de dissuasão. Cf. PIPPIN, Robert. Hegel, Freedom, The Will. The Philosophy of Right (§§1-33). In *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Herausgeben Von Ludwig Siep. Akademie Verlag, 1997, p. 50. Pippin faz observações concernentes à oposição de Hegel ao caráter abstrato da vontade livre e seu distanciamento das inclinações sensíveis, sublinhando como a vontade evita o “idealismo irreal” de uma vontade pura ou reflexiva e se concretiza como livre. Cf. HENRICH, Dieter. Ethik der Autonomie. In *Selbstverhältnisse*. Reclam, 1982, p. 51.



Vê-se que a distinção basilar entre as duas vontades gira em torno da relação de cada uma com a lei, que se aplica “objetivamente” a ambas, mas que é imediatamente suficiente como único “conteúdo formal” da legislação da vontade divina e validada para a vontade finita a partir de relações diversas de si mesma – objetiva e subjetivamente. Contrário ao que acontece com a vontade divina em que a “submissão” à lei objetiva é idêntica a um ato subjetivo¹²⁹ (sempre determinado pela representação do bom), a submissão da vontade humana a essa lei é um constrangimento (obrigação), uma vez que a moralidade não flui naturalmente de si mesma. Embora Kant conceba que a lei seja objetivamente válida para as duas vontades, ela tem efeitos distintos, pois, ela é para a vontade divina somente “descritiva”, a atualização de sua atividade natural (a forma de seu conteúdo próprio), enquanto que para a vontade finita a lei é “prescritiva”. Ou seja, o querer o bom não é derivado analiticamente da própria vontade, mas prescrito por uma proposição sintética e mesmo a consciência ou o “conhecimento” desse bom tem caráter contingente.

Diferentemente de Wolff, Kant não vê a capacidade representacional da alma proporcionando uma visão clara e evidente do “bom”¹³⁰, nem acredita que a vontade o

¹²⁹ GMS, 414, griffo nosso. “O dever não está aqui no seu lugar porque **o querer coincide por si mesmo necessariamente com a lei**”. Por essa razão, o dever não é outra coisa para o ser “racional finito” senão um querer sob o ponto de vista estritamente racional de alguém que tem consciência de si mesmo como fenômeno. Ele representa um “querer necessário”. A moralidade demanda querer ou desejar como se a razão fosse prática, isto é, com “interesse” estritamente moral/racional. Tendo em vista um ser que sente os contrapesos da sensibilidade, a moralidade exige autodeterminação racional, ou seja, agir sob uma norma pura da razão, a lei moral. A razão que reivindica a sua própria auto-suficiência e determinação lança mão de um ideal inteligível pelo qual o sujeito se autodetermina.

¹³⁰ Visão mais conhecida como Bonum-Prinzip. KLEMMER, Heiner F. *Praktische Grund und moralische Motivation: Eine deontologische Perspektive.* In *Moralische Motivation: Kant und die Alternative*. H. Klemme/ M. Kühn/ D. Schönecker (hg). Felix MeinerVerlag: - Hamburg, 2006, p. 119. “Eu gostaria de

siga imediatamente quando toma consciência dele. A vontade, diz Kant, “não pratica imediatamente uma ação só porque ela é boa”, pois, ela tem a tendência natural de subordinar a “bondade da ação” à interesses extrínsecos. A ênfase de Kant recai justamente naquilo que é o divisor de águas entre o conhecimento moral vulgar e a fundamentação dos costumes numa metafísica. Pois, mesmo sob a consciência do bom e a evanescente disposição moral subjetiva, existe a possibilidade de submeter a bondade da ação à uma máxima que a contradiz. A função dessa metafísica não é propriamente “ensinar”, mas, sobretudo dar “estabilidade” à própria disposição moral inclinada para o “bem moral”¹³¹. Na 1ª e 2ª seção da *GMS*, Kant busca estabelecer as condições pelas quais essa vontade finita pode ser “absolutamente boa” a partir do conceito de dever.

Razão prática e vontade se complementam na medida em que ambas estão voltadas para o “fundamento que determina a escolha para a ação”. Mas, enquanto uma “estabelece” esses fundamentos a outra os “aplica”, dado que a vontade não tem fundamento próprio ela direciona o fundamento da razão ao arbítrio. Beck defende que isso acentua aquilo que faz a razão prática e aquilo que fica a cargo da vontade. Como dissemos anteriormente, a última tende a ter um uso lógico, enquanto a razão prática tem um uso “real” ao estabelecer os objetivos da ação na lei intrinsecamente prática que formula¹³². Na *GMS*, Kant diz que: “a vontade é a faculdade de *escolher* somente aquilo que a razão, independente da inclinação, reconhece como necessário, isto é, como bom” (*GMS*, 412). Talvez “escolher” seja, aqui, equivalente a “derivar”, dado que a vontade não arbitra nada referente à ação diretamente, mas se restringe a refletir acerca dos fundamentos e princípios da razão para que o arbítrio escolha. Talvez ela possa “escolher” os melhores princípios para a escolha do arbítrio.

Beck faz duas afirmações importantes sobre o tema. Na primeira delas:

Apenas um ser que reivindica conhecimento das conexões dos atos entre si e com as consequências e as vê tudo no contexto de um padrão

denominar isso de o *Bonum-Prinzip* da ação humana. Com o *Bonum-Prinzip* é afirmado ou uma necessidade lógico-conceitual e (ou) uma relação causal necessária entre fundamento (*Grund*) (*Gut*) e motivo (*Motiv*): se uma pessoa conhece algo como bom (Wolff) ou um determinado bom (um fim) por razão de um desejo correspondente, ou gostaria de alcançar (Hutcheson e Hume), então ele não tem mais a liberdade de não querer esse bom. A vontade não é outra coisa senão a representação do bem, que é ao mesmo tempo a razão e o motivo de nossas ações”.

¹³¹ Cf. *GMS*, 405.

¹³² Cf. BECK, 1960, p. 41.

de vida pode dizer ter uma vontade. Tal concepção de leis e padrões, que não são meros traços de experiências passadas, é o produto de nossa habilidade para raciocinar. É um pensamento simples que Kant tem em mente quando identifica a vontade como razão prática (BECK, 1960, p. 36).

Em Aristóteles, e mesmo em Wolff e Baumgarten, a “vontade” era vista como um “desejo racional”, a capacidade de agir em conformidade com representações claras e distintas dos objetos. Da união entre vontade e razão prática resulta uma redefinição da primeira, sendo a vontade vista agora não só como desejo racional, mas como o “fator conceitual” ou “cognitivo” do querer. Só pela razão, entretanto, obtemos conhecimento acerca da natureza do “bom” e do “mau”.

As duas sentenças seguintes significam, portanto, a mesma coisa: (a) a vontade é um impulso guiado pela razão; (b) a vontade é razão prática. De “a” é fácil mover para outra sentença; (c) razão pode determinar a vontade, que parece ser incompatível com “b”, pois “b” identifica ambas. Mas, propriamente entendido “b” e “c” não são incompatíveis. A última sentença significa simplesmente: (c) a razão determina a ação pelo qual um impulso é satisfeito; quando ela faz assim, ela é chamada de “razão prática” e a ação escolhida é chamada um “ato de vontade” (BECK, 1960, p. 39).

Em “a”, Beck toma a vontade em seu caráter volitivo, um “desejo” já orientado racionalmente. Com isso, a hipótese “b” não faz sentido, dado que a razão prática é uma faculdade e não seria equiparada a um “impulso”. Na verdade, para que tenhamos um “impulso” orientado racionalmente nós precisamos da vontade. Deixando isso de lado, torna-se crucial averiguar a compatibilidade entre “b” e “c”, ou seja, saber se a vontade é razão prática quando a razão determina a vontade. A conclusão de Beck parece ser compatível com a aplicação dos imperativos hipotéticos e com as ações movidas por impulsos e inclinações. Pois, só podemos dizer que a vontade é razão prática quando há a aplicação da lei para a obtenção do fim incondicionalmente prático da razão, do contrário, a vontade só deriva os meios para atingir os fins estabelecidos pelas inclinações. Embora ele esteja absolutamente correto em denominar a ação escolhida como um “ato de vontade” por causa do caráter espontâneo da vontade, o que faz com que ações movidas por impulsos e inclinações não sejam consideradas determinações causais. Portanto, precisamos compatibilizar “b” e “c”, ou seja, dizer que a vontade é a razão prática não é dizer outra coisa senão que a razão determina a vontade. No que tange à lei incondicional, a razão reivindica não só a legislação, mas também a

aplicação da mesma. Ao exercer esse autodomínio legislativo e executivo a razão se mostra como “autocrática”.

2.3.1 Interesse da razão

O ânimo humano (*menschliche Gemüt*) (como eu acredito que aconteça com todos os seres racionais) toma um interesse natural na moralidade, embora não seja inteiro e nem praticamente preponderante. Reforce e aumente esse interesse e encontrarás a razão muito dócil e mesmo mais esclarecida para unir o interesse prático ao interesse especulativo. Contudo, se não preocupais pelo menos um pouco em tornar os homens bons, também nunca fará dos homens crentes (*aufrechtiggläubige*)! (KrV, A831-B858).

O espírito humano é dotado de três fundamentos subjetivos de determinação. O interesse, em conjunto com a máxima e o motivo, compõe esse grupo de fundamentos subjetivos próprios de um ser cuja vontade não é por si só equivalente à razão prática. Tais fundamentos não integram a faculdade de apetição (*Begehrungsvermögen*), mas são necessários a uma faculdade de apetição inferior, por assim dizer. Num ser cuja alma é composta por “razão” e por “paixão/emoção”, esses fundamentos subjetivos ratificam a premissa kantiana de que nossos juízos práticos não se baseiam unicamente em princípios e leis objetivas, mas levam em conta os fundamentos subjetivos inerentes ao espírito do sujeito. Tais juízos, embora racionalmente justificados, são “crenças”, convicções da consciência acerca da validade objetiva (universal) dos princípios julgados. Cada princípio subjetivo, entretanto, correlaciona aspectos distintos do raciocínio prático, pois, enquanto a máxima representa a observância do querer subjetivo junto à exigência universal da lei, o interesse remete ao aspecto “qualitativo” e “originário” do interesse da razão prática na moralidade, ou em ideias morais. O motivo é visto mais sob o aspecto da crença/convicção, o fato de que as exigências morais nos fornecem razões para agir que servem como fundamentos subjetivos de determinação da vontade.

Os elementos da citação supracitada não se deixam apreender facilmente sem conflito, talvez nós tenhamos que compreender esse “natural” mais no sentido de “originário” do que de voluntarioso e gratuito. Por quais razões um interesse moral não é “inteiro” e nem “praticamente preponderante” é algo bastante estranho, mesmo se

substituíssemos inteiro por “puro”, essa não preponderância seria incompreensível. Nota-se aí que o “interesse moral” remete a uma qualidade moral subjetiva que precede ou é independente da orientação normativa da ação, isto é, a submissão da máxima à condição universal da moralidade, mais do que isso, o interesse denota o caráter originariamente prático do interesse da razão. Na continuação da respectiva passagem, a unidade da razão prática e especulativa é mencionada, porém, de modo breve.

Além desse sentido subjetivo, Kant fala do interesse no sentido objetivo, também originário e espontâneo, mas que seria o fundamento sobre o qual se constitui a relação da razão com a moralidade. A razão prática, que demanda a abstração de todo interesse extrínseco à moralidade, é fundada sobre um interesse imanente da razão pela liberdade. Ocorre que a reivindicação desse interesse do espírito humano pela moralidade encontra na lei moral a sua única pedra de toque, pois só a autodeterminação da vontade pela lei moral, na medida em que faz da lei o seu motivo, prova um interesse puro da razão. Levando em conta que o objeto de interesse da razão é a liberdade, ou seja, aquilo que forma o laço entre razão e moralidade, a determinação da vontade pela lei será a plena concretização desse interesse. Caso o interesse da razão fosse exclusivamente cognoscitivo, essa satisfação teria pouca ou nenhuma relevância enquanto definidora do próprio conceito de interesse, ou mesmo como fator que expressa a compatibilidade entre as faculdades. Uma vez que esse conceito se desenvolve em várias frentes, nós sublinharemos somente aquilo que consideramos pertinentes para a abordagem prática, tanto no caráter objetivo que circunscreve a relação entre razão, liberdade e moralidade quanta nas implicações subjetivas.

Na *Dialética da razão prática*, Kant conclui a terceira parte com a seguinte asserção: “todo interesse é, em último caso, prático, e mesmo o interesse da razão especulativa é condicionado e apenas no uso prático é completo” (KpV, 219 [121]). O que a citação declara é o primado da razão prática face à razão especulativa, onde se reivindica não a subordinação de um domínio sobre o outro, senão a precedência da razão prática em relação à teórica com vistas a assegurar a completude e a unidade da razão. Tal “unidade da razão” assenta sobre o “interesse da razão”, que em última instância é “prático” – lembrando que prático é “tudo aquilo que é possível pela liberdade”. A tarefa subjacente a essa afirmação seria estabelecer as razões pelas quais o

conceito de interesse é fundamental para a explicação relativa à natureza originalmente prática da razão a partir de sua unidade com o domínio teórico.

O uso especulativo da razão está voltado aos princípios que determinam os objetos do conhecimento, enquanto que no uso prático a razão emprega seus princípios na orientação e livre determinação da vontade¹³³. Se a razão, em um dos seus usos, está voltada à aquisição de conhecimento e, no outro, se preocupa em determinar a vontade e torná-la livre, como podem ambos os usos se conciliarem mutuamente e a razão ter um único interesse? Na própria *KrV*, Kant ressalta que há um único interesse da razão – “de fato, a razão tem um único interesse” (*KrV*, A666-B694). Todavia, lá a discussão subjaz ao uso regulativo das ideias da razão, cujo uso transcendente delas produz mera aparência. A razão esforça-se para compreender os fundamentos incondicionados de todos os objetos condicionados, tendo assim que ser vista como a faculdade dos princípios e busca reduzir todo conhecimento a um único princípio supremo.

Considerando que todo esforço da razão está voltado unicamente para o incondicionado, mas que ele empurra a razão para fora do campo da experiência possível, Kant afirma que o próprio interesse subjacente às ideias transcendentais da razão (Deus, a liberdade e a imortalidade da alma) serve de parâmetro e justificativa para o uso das ideias pela razão. Afirmando com isso que: “o que prova que é o interesse especulativo da razão e não o seu conhecimento que lhe dá direito de partir de um ponto tão acima de sua esfera para daí considerar seus objetos num todo completo” (*KrV*, A676-B704). O interesse teórico da razão, portanto, é pelo conhecimento de Deus, da liberdade e da imortalidade da alma, mas enquanto objetos da razão eles desempenham apenas papel regulativo e jamais constitutivo. Por esse motivo, o conhecimento desses objetos está destinado ao fracasso.

Na medida em que tem papel heurístico e meramente hipotético-regulador, as ideias transcendentais são máximas da razão, das quais não partirmos diretamente enquanto conceitos reais do entendimento: “eu denomino de máxima todos os princípios subjetivos, que não são derivados da natureza do objeto, mas do interesse da razão em relação à determinada perfeição do conhecimento desse objeto” (*KrV*, A666-B694). Princípios subjetivos, uma vez que eles não contribuem para o conhecimento e nem

¹³³ Cf. *KpV*, 216 [119].

tampouco para a determinação da natureza dos objetos, servem para trazer harmonia ao emprego empírico da razão, unificando e estendendo nosso conhecimento, apesar de não assegurar a completude do mesmo. As máximas da razão especulativa expressam o interesse da razão subjacente ao conhecimento, mesmo nos casos em que ele não é objetivamente possível. Aí, o interesse força a razão a ver o mundo empírico “como se” ele fosse completo e incondicionado, esse interesse acaba por mostrar o importante papel do emprego das ideias transcendentais.

Há de se perguntar em que medida esse uso prático pode dar unidade e completude à razão e qual é a característica desse interesse genuíno da razão. Das três ideias transcendentais, duas têm emprego direto no uso prático da razão, a saber, Deus e a liberdade, ao passo que a imortalidade da alma está mais próxima das discussões da psicologia racional. Em todo caso, cada ideia transcendental serve ao propósito prático da razão de modo diferente, a existência de Deus, o ser supremo da razão, é condição da própria ideia do incondicionado. Em geral, contudo, o domínio prático da razão é o domínio da liberdade e, especificamente, na determinação da vontade pela lei prática pura.

No uso prático, a razão goza de prerrogativas metodológicas que a razão especulativa não pode se usar¹³⁴, na medida em que prova a necessidade prática do uso de seus conceitos. No campo prático, diz Kant, a razão possui “uma posse cuja legitimidade ela não precisa provar e da qual, na verdade, ela não poderia dar prova” (KrV, A776-B804). O interesse da razão nos objetos quais ela não consegue provar a legitimidade do respectivo uso deles não é meramente contingente, enquanto que, por outro lado, Kant julga que o fardo da prova cabe ao acusador que contesta a inviabilidade deste uso, embora não haja ferramentas para essa refutação. A crença em Deus, na liberdade e na imortalidade da alma (postulados da razão), está intrinsecamente conectada com o interesse moral da razão.

Não é que a razão prática faz proveito daquilo que é meramente problemático para a razão especulativa, ao contrário, as ideias transcendentais são um problema para a razão teórica justamente por causa do interesse prático por elas. Não fosse esse

¹³⁴ KrV, A776-B804. “Em relação ao uso prático, a razão tem o direito de admitir alguma coisa que de forma alguma seria autorizada a pressupor sem provas suficientes no campo da simples especulação”.

interesse, a razão se colocaria distante e mesmo indiferente daquilo que só lhe aparece como problema. Assim, é o interesse prático nas ideias que coloca a razão especulativa em aflito, dado que seu uso não é pragmaticamente medido pela possibilidade de êxito no conhecimento dos objetos, mas por que a razão prática possui “princípios originários *a priori* com os quais determinadas posições teóricas estão inseparavelmente ligadas” (KpV, 216 [120]). Primado que se pode concluir da análise das três questões que orientam a filosofia kantiana: O que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar? Pois, o que se deve fazer se a vontade é livre e se há uma vida futura? A sugestão kantiana é de que a moral articula todas as três questões essenciais com as quais se ocupa a razão, ela é capaz de dar forma orgânica a seu interesse, portanto, que os propósitos da razão podem ser satisfeitos na *práxis* moral¹³⁵. Nós nos limitamos, entretanto, a indicar a origem do interesse prático da razão a partir das ideias transcendentais.

II

Na *KU*, o interesse é considerado como uma “pró-atitude” eminentemente prática, ele sempre relaciona uma satisfação (*Wohlgefallen*) subjetiva à “existência de um objeto”. Por essa razão, “esse interesse sempre envolve, paralelamente, relação à faculdade de apetição, seja como fundamento de determinação (*Bestimmungsgrund*) ou vinculando-se necessariamente a esse fundamento de determinação” (*KU*, §2). Admitir que todo interesse seja de natureza prática por vincular o “estado do sujeito” à existência do objeto, não significa que toda representação que envolva interesse vise produzir o objeto representado. Logo, a existência de interesse não nos permite inferir a ocorrência de apetite, que é a atividade pela qual a faculdade de apetição se autodetermina com vistas à produção do objeto.

Sob esse ponto de vista nós arriscamos a caracterizar o interesse como um conceito usado para explicar a natureza da relação do estado subjetivo do sujeito com a

¹³⁵Otfried Höffe defende o estatuto antropológico de peso existencial dessa *práxis* moral no contexto da metafísica crítica da *KrV*. HÖFFE, Otfried. Kant: crítica da razão pura: *Os fundamentos da filosofia moderna*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. – São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 35. “Porque as suas perguntas são dadas pela natureza da razão, a filosofia como um todo, também a filosofia teórica, tem um significado antropológico e ao mesmo tempo existencial”.

existência do objeto da representação por meio de um “estado mental” (satisfação, aprazimento). O interesse pode ser visto de dois modos: (i) a relação formal entre o sujeito e a ação ou o objeto da representação; (ii) a qualidade mental ou desiderativa envolvida nessa relação a partir da influência do objeto sobre o juízo, uma vez que esse objeto pode ser um fundamento formal ou material. Isso nos permite classificar dois tipos de interesse, um puro e um empírico, a depender do tipo de qualidade mental que a representação envolve.

Usamos o juízo estético como mero contraponto, mas os dois modos descritos acima se aplicam a ele, pois se trata simplesmente do modo de julgar, uma vez que o que distingue o juízo prático e o estético, do ponto de vista do interesse, é algo muito tênue. O juízo estético só é puro se a imaginação consegue manter o sujeito indiferente ao objeto, ou seja, indiferente à existência do objeto, dado que a dependência dele indica que seu “estado” foi modificado pelo objeto. Com isso, cria-se uma carência do objetivo, um vazio no sujeito a ser preenchido por ele. Isso afeta o juízo e uma consequência disso é que a produção do objeto é vista como modo de satisfação dessa dependência, isso envolve interesse empírico. A rigor, o juízo estético puro requer um tipo de interesse que nos remete unicamente ao “sentimento” (faculdade de prazer e desprazer). Esse interesse é independente da faculdade de apetição e requer que a imaginação cumpra devidamente o seu papel de manter o sujeito indiferente ao objeto. O juízo prático, por sua vez, possui uma característica estética com base nesse mesmo sentimento, pois também remete ao estado subjetivo do agente.

O juízo do belo contém, paradoxalmente, um interesse desinteressado, porque ele carrega um tipo de satisfação cuja natureza é subjetiva e não é uma modificação do estado do sujeito em virtude de sua carência (dependência) pelo objeto representado. A satisfação não é com o objeto, senão consigo mesmo por meio da reflexão sobre o objeto, o espírito basta a si mesmo na reflexão de seu próprio estado. Contrário ao que ocorre quando declaramos que algo é agradável, pois aí o interesse é o resultado de um deleite precedente ao próprio juízo. No agradável, o objeto é representado em referência unicamente ao sentido, enquanto que no juízo do belo, a satisfação tem referência somente ao próprio sujeito envolvido na reflexão. O jogo entre as faculdades é o que caracteriza o tipo de juízo. Enquanto que no juízo do belo se trata de uma reflexão em

que a imaginação e o entendimento operam conjuntamente, na reflexão prática é o desejo e a apetição que operam juntos na autodeterminação do sujeito com vistas ao objeto.

A satisfação estética envolve um prazer que é meramente intelectual por estar vinculada unicamente à representação do objeto, sendo assim chamada de prazer contemplativo ou inativo – ou gosto. Nesse caso, a representação só reproduz a si mesma para que o objeto seja contemplado. Vale sublinhar novamente a caracterização do interesse como que remetendo à natureza da **ligação entre o estado subjetivo do sujeito e a existência do objeto (ou simplesmente da ação)** através de um estado mental. Isso faz com que mesmo a reflexão prática tenha um aspecto “estético”, uma vez que ela precisa envolver um tipo de “satisfação” do sujeito.

III

A explicação concernente à existência de um “interesse moral puro” encontra-se quase no “limite extremo” da filosofia prática, embora seja um “fato” que o agente toma interesse pela lei moral. Um “interesse moral puro” é algo diferente de um “interesse desinteressado”, uma vez que, no último a representação tem status meramente contemplativo e não envolve a produção de um objeto, ao passo que o interesse moral indica o objeto a ser efetivado. O juízo prático, entretanto, tem que se manter indiferente a tudo que não seja estritamente moral, o que mostra que só há um “objeto” que satisfaça o interesse puro da razão.

Na 3ª seção da *GMS*, Kant lança mão da seguinte questão:

Mas, porque é que eu devo me submeter a esse princípio, e isso como ser racional em geral, e, portanto todos os seres dotados de razão? Eu quero conceder que nenhum interesse me impele a isso, pois daí não poderia resultar nenhum imperativo categórico; e, contudo, **eu tenho que tomar interesse por isso e compreender como isso se passa; pois, este dever é propriamente um querer que valeria para todo ser racional, sob a condição de a razão nele ser prática sem obstáculo** (*GMS*, 449, grifo nosso).

Por vezes, parece que o objetivo subjacente ao conceito de interesse é uma investigação acerca da fonte originária de nossas disposições morais, algo que nos

permitiria responder, por exemplo, “por que eu devo (*soll*) agir moralmente?” No contexto da respectiva passagem, o ponto de partida é a ideia de que a liberdade da vontade pressupõe a consciência da lei e da respectiva necessidade de submeter a máxima à forma universal da lei. Então, nós supomos que a pergunta – “porque eu devo (*soll*) me submeter a esse princípio” – é feita mediante a consciência do dever. Logo, ela não questiona a validade subjetiva do dever enquanto imperativo moral, mas o próprio “interesse” do agente de fazer aquilo que ele deve¹³⁶. Ao final da citação, porém, Kant não prossegue a mesma linha de raciocínio e admite o interesse como algo factual, restando somente compreender como isso se passa. A ideia subjacente é que a consciência do dever já expressa não só a validade subjetiva, bem como o interesse pelo mesmo.

Outras vezes, parece problematizar a gênese do impulso da razão pela moralidade, a fonte prática de todo o interesse. O interesse em questão é o interesse racional, isso exclui qualquer tipo de ligação patológica com a existência do objeto. Por que o interesse pelo princípio moral é tomado como algo necessário? É realmente possível compreender como isso se passa?

Seguindo na linha que traçamos inicialmente, segundo a qual o interesse indica o anelo do sujeito com a ação ou com os objetos da ação, esse interesse racional pressupõe o prazer intelectual, uma vez que esse “estado mental” é condição transcendental da representação moral, pois é ele que exprime a concordância entre as faculdades. Ele se distingue do “interesse da inclinação”, onde o prazer precede, necessariamente, o desejo. Na 2ª seção da *GMS* (414), esse contraste é explicado numa nota de rodapé, na segunda vez em que o tema aparece no texto. Reforçando que o interesse supõe uma vontade contingentemente determinável por princípios da razão, é destacado que o interesse é um “ato” pelo qual nós tomamos algo (x). Tomar “interesse” é agir “por interesse”, declaração semelhante a uma contida na *KU*, onde foi afirmado que “querer alguma coisa e ter satisfação na sua existência, isto é, tomar interesse por ela, é idêntico” (*KU*, 4). O interesse prático denota a carência pelo princípio prático da

¹³⁶ ALLISON, 2011, p. 97. “Um interesse é um incentivo que é endossado pela razão prática como digno de agir em seu favor. Ter um incentivo para “x” é ter uma razão para “x”, mas não é ter ainda um interesse em fazer “x”. Nessa última parte, Allison toma o interesse do modo como o problematizamos acima, no sentido de que eu posso não ter interesse em agir moralmente mesmo que eu reconheça a necessidade moral de se fazer assim. Isso faz com que tenhamos que distinguir intenção e interesse.

razão, portanto, o querer se dirige unicamente à ação e não ao objeto da ação como é o caso do interesse da inclinação.

Nessa nota de rodapé é assumido que “a vontade humana pode tomar interesse sem agir por interesse”, a sua autodeterminação pode envolver um “prazer” prático sem que o juízo seja influenciado pelo desejo ligado ao objeto. A determinação moral requer um tipo de satisfação análoga àquela que acontece no juízo do belo, ela é vista como condição para que a representação da lei seja concebida em concordância com as forças internas do sujeito. Esse “sentimento de prazer ou satisfação” no cumprimento do dever é condição da concordância das duas faculdades, razão e sensibilidade (vontade finita): “para querer aquilo que a razão sozinha prescreve como dever é preciso uma faculdade da razão que inspire um sentimento de prazer ou de satisfação” (GMS, 460). Todavia, essa satisfação só é condição da concordância entre as faculdades¹³⁷, ela mostra que a representação concorda com o estado do sujeito, pois o prazer nos impele a permanecer no mesmo estado – embora o apetite nos force a sair do estado em que nos encontramos, bem como o desprazer.

Considerando que o interesse no objeto é fomentado pela sensação agradável que a representação do mesmo enseja (me interessa o objeto [...], na medida em que é agradável), o interesse na ação moral tem que dispensar todo interesse pelo objeto, pelo menos num primeiro momento do julgamento. Noutra nota de rodapé (GMS, 460), agora na 3ª seção, foi esboçado uma tentativa de definição do conceito:

- (i) Interesse é aquilo pelo qual a razão se torna prática, isto é, se torna causa determinante da vontade
- (ii) Por isso se diz que só um ser racional toma interesse por qualquer coisa, ao passo que as criaturas irracionais sentem apenas impulsos sensíveis.
- (iii) A razão só toma um interesse imediato na ação quando a validade universal da máxima da ação é o princípio suficiente de determinação da vontade. Só esse interesse é puro [...] o interesse lógico da razão nunca é imediato, mas pressupõe os propósitos de seu uso (GMS, 460).

¹³⁷ Henrich fala da inexplicabilidade do interesse, segundo ele Kant teria quase desistido da tarefa de tornar compreensível a relação entre a razão e a sensibilidade na consciência moral teórica. Na verdade, Kant diz isso algumas vezes, além do que, o interesse é utilizado a partir de várias facetas. Cf. HENRICH, Dieter. *Die Deduktion des Sittengesetzes: über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In *Denken im Schatten des Nihilismus: Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag*. Herausgegeben von Alexander Schwan, 1975, p. 75.

O primeiro ponto a ser destacado é a correlação entre o interesse e o caráter prático da razão (i e iii). Justamente por “tomar” interesse em ideias morais, a razão se coloca sob o ponto de vista prático, ato que estabelece a ligação entre “razão” e “moralidade”. A razão especulativa prova a compatibilidade das ações humanas com o mecanismo natural por meio da liberdade transcendental. O interesse da razão pela moralidade não é distinto de seu interesse pela liberdade, seu ‘propósito’ é que a lei seja a propriedade da causalidade da vontade que se autodetermina livremente. O interesse da razão só pode ser satisfeito por meio da vontade, na medida em que a lei determina a vontade através de uma causalidade livre. O item (iii) pressupõe o (i) porque o interesse na universalidade da máxima é um interesse pela concretização da liberdade.

A ideia de que a razão toma interesse numa máxima universal sugere que esse interesse é algo associado à natureza legislativa da razão prática, o procedimento pelo qual ela seleciona as máximas. A máxima não é simplesmente selecionada por meio de um critério de universalidade da razão, ela já é adotada sob a consciência da lei de universalização. Temos que pensar que a razão é a fonte dos princípios e das leis de onde derivamos as ações, pragmáticas ou morais, como sugere a referência ao uso lógico da razão. Nesse caso, nós estamos pensando no modo como a razão exhibe interesse na aplicação das regras normativas e na fiscalização das máximas e não simplesmente como ele se dá ou surge.

Vamos elencar as passagens mais relevantes relacionados ao tema:

- (i) A impossibilidade subjetiva de explicar a liberdade da vontade é idêntica à impossibilidade de descobrir e tornar concebível um interesse que o homem possa tomar pelas leis morais. (GMS, 460).
- (ii) E, no entanto, ele realmente toma tal interesse nisso (leis morais)
- (iii) Ora, como uma razão pura [...] possa por si mesma ser prática, isto é, como o simples princípio da validade universal de todas as suas máximas como leis (que seria certamente a forma de uma razão prática), sem matéria alguma (objeto) da vontade em que pudesse de antemão tomar-se qualquer interesse, possa por si só fornecer um motivo (*Triebfeder*) e produzir um interesse que pudesse chamar-se puramente moral, ou, por outras palavras; como uma razão pura possa ser prática (GMS, 461).
- (iv) Explicar isto, eis o que a razão humana é incapaz e todo trabalho e esforço que se empreguem para buscar a explicação serão perdidos (GMS, 461).

O interesse puro da razão é um problema constitutivo do conceito de “razão prática”, cuja “explicação subjetiva” não pode apelar para fundamentos causais, antropológicos ou psicológicos. Tampouco significa que essa “impossibilidade subjetiva” solapa os fundamentos objetivos que nos permitem tomar esse interesse enquanto pressuposto necessário da razão, ou mesmo como “fato” (ele realmente toma interesse). A liberdade da vontade funda-se no pressuposto de que ela não pode agir senão pela ideia da liberdade, pois enquanto vontade de um ser racional não pode “agir” senão sob os juízos da razão. Na consideração da vontade livre nós já supomos o interesse da razão por causa da liberdade. No item (i) percebemos que se trata do interesse tal como formulado na seção anterior, o anelo que nos liga ao objeto da representação moral, mas agora ele é comparado a um problema constitutivo da razão. Por que nós nos interessamos pela lei moral? Que tipo de estado mental essa representação envolve? Kant parece responder essas questões noutra parte do texto, ainda na 3ª seção da *GMS*. A liberdade da vontade é um pressuposto necessário, não uma evidência empírica. Quais são os pressupostos pelos quais nós podemos assegurar que o homem realmente toma interesse pelas leis morais? O item (ii) clama por isso: “ele realmente toma interesse nisso”.

No item (iii), é problematizado o paradoxo do interesse concernente à lei moral, pois, como pode haver um interesse moral puro se a moralidade exclui a ocorrência de todo interesse? Na verdade, ela exclui a ocorrência de todo interesse que antecede a representação moral: “que pudesse de antemão tomar-se qualquer interesse”. Outro atenuante é que o interesse surge a partir do motivo moral, ou seja, da consciência de que nossas obrigações morais são razões para agir. Na *KpV*, é reafirmado que “do conceito de motivo surge esse de interesse, que nunca pode ser atribuído a qualquer ser, a menos que tenha razão, e significa um motivo da vontade, na medida em que é representado pela razão” (*KpV*, 141 [79]). Um modo possível de compreender isso é recorrendo ao ponto que iniciamos, a saber, que o interesse relaciona o estado do sujeito ao objeto da representação e que a lei moral, por sua vez, só é um objeto da representação quando nos representamos a nós mesmos como submetidos a seus comandos.

Nesse caso, o objeto da representação é a lei como motivo, pois reconhecer a validade de suas demandas morais é tomá-las como razões para agir, assim, a lei como motivo já é indício de um interesse puro. O interesse como algo que “surge” pode ser entendido desse modo. É isso que se quer dizer por tomar interesse na ação e não no objeto da ação. Significa que o fundamento da ação é o objeto do interesse moral (a lei considerada como motivo). Na 3ª seção da *GMS*, há outra passagem que dá suporte a essa leitura.

Vejamos;

É-nos totalmente impossível a nós homens explicar como e porque nos interessa a universalidade da máxima como lei, e, portanto, a moralidade. Apenas uma coisa é certa: — e é que não é porque tenha interesse que tem validade para nós (pois isto seria heteronomia e dependência da razão prática em relação a um sentimento que lhe estaria na base, e neste caso nunca ela poderia ser moralmente legisladora), mas sim **interessa porque é válida para nós como homens, pois que nasceu da nossa vontade, como inteligência, e portanto do nosso verdadeiro eu;** (*GMS*, 461, grifo nosso).

Talvez a principal novidade desta parte fique a cargo do status desse “verdadeiro eu” (*eigentlichen Selbst*), que mais do que uma tese metafísica acerca da realidade suprassensível do sujeito, reforça a racionalidade prática do querer moral, como bem notou Paton¹³⁸. Isso, todavia, apela ao princípio ontoético pelo qual o homem se coloca sob a perspectiva inteligível e assume como válido para si as leis desse mundo inteligível (prático), que são necessariamente conformes ao princípio de universalidade. Recorrendo a esse mesmo princípio ontoético, nós concebemos que o dever é um “querer racional” o qual nós nos submetemos por reconhecer a validade de suas demandas sobre nossa vontade. O “eu devo” moral é um “eu quero” de alguém que é consciente de si mesmo como agente racional, mas que é desviado desse querer racional por conta de móveis sensíveis. A objeção natural é que os móveis, sentimentos e emoções sensíveis também constituem a natureza da vontade e justamente por isso a

¹³⁸ PATON, H. J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. University of Pennsylvania Press, 1947, p. 253/4. “A ênfase de Kant está sobre a racionalidade do querer moral e não sobre a sua suposta realidade metafísica [...] contudo, uma das passagens sugere que Kant está (pelo menos) reforçando o apelo à racionalidade do eu atribuindo ao eu racional um status metafísico especial. Ele insistiu que a lei moral é válida para nós como homens porque ela surge de nossa vontade como inteligência, isto é, de nosso verdadeiro eu (*proper self*). Esse conceito é usado no contexto da ideia de um mundo inteligível que contém o fundamento do mundo sensível, então, ele tem essa conotação metafísica também.

moralidade causa uma clivagem interna ao privilegiar apenas uma de suas vicissitudes. Nossos juízos morais são moralmente viciados quando nossos sentimentos e emoções servem de princípio de judicção, esse é o ponto para Kant.

Ao excluir toda e qualquer “fonte” de interesse moral, felicidade, prazer etc, parece não restar senão a identidade de si mesmo como agente racional imediatamente submetido às obrigações morais como fonte de interesse moral. O interesse se manifesta na mesma consciência em que reconhecemos a autoridade da lei sobre a nossa vontade. A nota de rodapé dedicada ao respeito na segunda seção havia afirmado a relação entre essa consciência normativa da lei e o respeito: “todo interesse moral consiste simplesmente no respeito pela lei moral” (GMS, 402). Todo interesse moral está voltado àquilo que na consciência se impõe como lei da vontade e que se revela como “fato da consciência”¹³⁹ – a consequência dessa lei como “fato” é a própria consciência da liberdade.

Não compreendemos nosso interesse pela lei moral sem considerar que ela é válida para nós. Uma vez que a consciência da lei como uma demanda moral atesta a sua validade subjetiva, o interesse pela lei já está contido nessa validação. Em suma, só podemos explicar o interesse por leis morais mediante a aceitação da validade subjetiva das mesmas (interessa porque é válida para nós) porque compreendemos a nós mesmos (nasceu da nossa vontade) como fonte da lei.

2.3.2 Máxima

O princípio subjetivo do querer é a máxima, ela tem a forma de um silogismo prático (segundo Wolff) e contém três partes, a premissa maior, o termo médio (condição ou regra) e um resultado (decisão): (a) ter uma vida saudável é meu objetivo; (b) exercício é bom para a saúde; (c) assim, eu praticarei exercício para ter uma vida saudável¹⁴⁰. A máxima é, nesse silogismo, a “proposição fundamental” (*Grundsatz*)

¹³⁹ Cf. GMS, 463.

¹⁴⁰ Cf. McCARTY, Richard. *Kant's Theory of Action*. Oxford University Press, 2009, p. 3-9. McCarty aborda a máxima a partir da herança wolffiana, deste modo a conclusão da máxima exibe sempre uma intencionalidade intrínseca. Isto é, ela apresenta uma conclusão que indica o elemento desiderativo do sujeito. Essa herança de Wolff, sob esse aspecto, é bastante controversa, visto que alguns intérpretes

articulada com a regra e a decisão. Alguns intérpretes apresentam fontes divergentes concernentes à origem e à principal influência para o uso kantiano da máxima, pois, além de Wolff atribui-se também a Rousseau¹⁴¹

Na *GMS* (436), a estrutura interna da máxima é composta de três partes, a saber: (i) a forma que consiste na universalidade; (ii) a matéria cujo ser racional como fim em si mesmo é a condição limitativa de todos os fins; (iii) a determinação completa, a compatibilidade da máxima com um possível reino dos fins. O exemplo de Kant parece ser bem mais estrito do que o de Wolff, pois essa máxima carrega alguns princípios morais como a “universalização” e o ser humano como “fim em si mesmo”. Nosso interesse se volta à relação da máxima com a lei.

Kant define a máxima do seguinte modo.

- (i) Máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (aquele que serviria de princípio prático subjetivo se a razão tivesse pleno domínio sobre a faculdade de apetição) é a lei prática (*GMS*, 402).
- (ii) Máxima é o princípio subjetivo do agir e tem que ser distinta do princípio objetivo, a saber, a lei prática. Aquela contém a regra prática que determina a razão conforme as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com sua ignorância e também as inclinações) e é também o princípio pelo qual o sujeito age; a lei é o princípio objetivo, válido para todo ser racional, e é o princípio segundo qual ele deve agir, isto é, é um imperativo (*GMS*, 421).

A máxima é um princípio prático subjetivo do querer, portanto, é uma regra prática que exprime as intenções do sujeito. Ela tem função e status normativo porque guia a escolha e a decisão do sujeito e, na medida em que ela é um ato de espontaneidade, pode servir de critério de “explicação” e de “justificação” da ação (imputação). Podemos tomar a máxima como um princípio de primeira ordem (pelo qual o sujeito “age”) que se relaciona com um princípio de segunda ordem, segundo qual ele “deve” agir. Tendo em vista que a máxima corresponde ao tipo fundamental de querer de um ser que por si só não age conforme a razão, ou seja, para qual existe uma

defendem que Kant se opõe a essa compreensão geral de Wolff. Ela também não é esclarecedora quanto à relação entre a máxima e a lei.

¹⁴¹Michael Albrecht faz uma leitura da máxima a partir de Rousseau, mas as suas explicações não são muito elucidativas em relação à hipótese apresentada. Cf. ALBRECHT, Michael. *Kant's justification of the Role of Maxims in Ethics.* In *Kant's Moral and Legal Philosophy*. Editors Karl Ameriks – Otfried Höffe. Translated by Nicholas Walker. Cambridge University Press, 2009, p. 136.

dilatação espacial entre seu querer e aquilo que a lei determina, nos resta ver como se dá sua relação com a lei em seu caráter universal.

Ao lidar com isso, Bruce Aune sugere que Kant procedeu de dois modos distintos, deslizando de uma análise descritiva em que a máxima se conforma à lei universal para o tratamento prescritivo em que essa universalidade é uma demanda do imperativo categórico. Kant teria tomado como equivalente a proposição descritiva “conforme suas ações com a lei universal” com a prescritiva “age apenas pela máxima pela qual você pode ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal”¹⁴². O resultado desse movimento seria um “*gap*”. Todavia, a reivindicação conceitual kantiana empregada na 1ª seção da *GMS* busca descrever a natureza do princípio de universalização governando a vontade, ou, como ele subjaz *a priori* o próprio ato de adoção da máxima sobre si mesmo. Outra face da mesma questão é a natureza da “necessidade subjetiva” de se submeter a esse princípio de universalização, uma vez que esse ato prescritivo da razão sucumbiria à espontaneidade da máxima.

Por um lado, Kant parece fundar a “necessidade subjetiva” da concordância universal da máxima na própria autonomia da vontade. A razão pela qual a minha máxima tem que buscar ter a universalidade de uma lei da natureza recai sobre o próprio caráter autônomo da vontade, visto que uma vontade que não pudesse agir sob tal representação contradir-se-ia a si mesma. Tomar a si mesma como legisladora universal de seus princípios é a atividade constitutiva da vontade, de modo que seria absurdo indagar porque ela tem que ser autônoma.

Kant inicia a exposição desse tema na 2ª seção da *GMS* com a pergunta fundamental: “é uma lei necessária para todos os seres racionais a de julgar sempre as suas ações por máximas tais que eles possam querer que devam servir de leis universais?” (*GMS*, 426). De acordo com essa lei da razão, ao considerar determinada regra de ação razoável o agente compromete-se com a validade universal dela, logo, essa regra de ação seria razoável em todas as outras situações semelhantes. Antes de qualquer proposição assertiva, Kant trata das condições de possibilidade dessa lei: “se tal lei existe, ela tem que já estar ligada (totalmente *a priori*) com o conceito da vontade de um ser racional em geral” (*GMS*, 426). Estabelecendo essa condição, Kant sublinha

¹⁴² Cf. AUNE, BRUCE. *Kant's Theory of Morals*. Princeton University Press, 1979, p. 29/30.

que se trata da relação da vontade consigo mesma a partir de seu princípio de autodeterminação, o fim (*Zweck*) da razão.

Procedendo com a explicação, Kant destaca que essa ligação de uma lei *a priori* com a vontade repousa sobre a possibilidade da representação de um fim necessário que sirva de princípio objetivo para a vontade de todos os seres racionais. Só há uma única coisa cujo valor absoluto pode ser considerado um “fim em si mesmo” e estar na base de uma lei e de seu imperativo. Kant mostra, contudo, que aquilo que serve de princípio objetivo da vontade é em si mesmo um princípio subjetivo. Pois, o fundamento desse princípio objetivo é: “a natureza racional existe como fim em si” (GMS, 427). Esse princípio objetivo da vontade é, antes de tudo, um princípio subjetivo porque “é assim que o homem representa necessariamente a sua própria existência”. Por ser um modo de representação constitutivo da vontade de todo ser racional, esse princípio subjetivo é ao mesmo tempo objetivo – “do qual como princípio prático supremo se têm de poder derivar todas as leis da vontade”. Desse princípio supremo deriva o imperativo que coloca o “fim em si mesmo” como condição limitativa de toda ação.

Uma vez que a legislação prática consiste objetivamente na “regra” e subjetivamente no “fim” e a regra é a forma da universalidade ao mesmo tempo em que o fim é objetivo (somente uma condição suprema da razão que limita todos os fins subjetivos), temos que conceber a vontade como legisladora universal. Com isso, Kant aponta que o princípio de autodeterminação da vontade, o fim (*Zweck*), é somente formal, uma condição restritiva da razão qual não se pode infringir. Essa é a condição suprema da concordância “da vontade com a razão prática universal” (ou, da vontade consigo mesma), ou seja, que a máxima concorde com a legislação universal da vontade. Embora insista em três princípios da vontade, só podemos observar dois: (i) a humanidade e a natureza racional existem como fim em si mesmo; (ii) a vontade de todo ser racional é legisladora universal.

Para Kant, a consciência da necessidade de subordinar a máxima ao princípio de universalização permeia a própria adoção da máxima – o método que coloca isso a prova é denominado de “*Típica da faculdade de julgar prática*”¹⁴³. Ele supõe provar essa consciência a partir de alguns exemplos negativos. Kant explica isso a partir da

¹⁴³ Cf. KpV, 119 [67].

primeira formulação do imperativo categórico, na fórmula da lei universal: “age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (GMS, 421). Na elucidação de alguns deveres, Kant trata do dever de uma pessoa próspera, que apesar de desfrutar de boa situação material é indiferente a sorte e a desgraça de seus semelhantes.

Sobre esse exemplo nos importa destacar os seguintes pontos.

- (i) Embora seja possível que uma lei universal da natureza possa subsistir segundo aquela máxima, não é possível, contudo, querer que tal princípio valha por toda parte como lei natural (GMS, 424).
- (ii) Temos que poder querer que uma máxima de nossa ação se torne uma lei universal: esse é o cânone do ajuizamento moral em geral.
- (iii) O dever, no que diz respeito à natureza da obrigação, depende desse princípio (universalização).

Ora, parece que da mera possibilidade de “poder querer” a universalidade máxima não pode ser derivada a necessidade desse querer. Contudo, a ênfase sobre a universalidade enquanto “cânone do ajuizamento moral” mostra que o princípio de universalização da razão subjaz à máxima. A universalização da máxima, entretanto, pode falhar por motivos diversos. Em alguns casos ela fere deveres estritos e noutros ela pode levar a uma contradição da vontade, ou o agente simplesmente ignora esse princípio da razão.

O exemplo negativo é mais explícito quanto a esse ponto, pois Kant compreende que à luz dessa consciência o agente prefere simplesmente abrir uma exceção a si mesmo. Correlacionando “universalização” e “dever” como feito no item (iv), Kant afirma que: “sempre que transgredimos qualquer dever, descobrimos que na realidade **não queremos que a nossa máxima se torne lei universal** [...] nós tomamos apenas a liberdade de abrir uma exceção para nós” (GMS, 424, grifo nosso). Kant chega a tomar esse exemplo como “prova” da consciência da obrigatoriedade da ação por meio da universalização exigida pelo imperativo categórico. Assim, diz Kant: “nós reconhecemos verdadeiramente a validade do imperativo categórico e nos permitimos apenas **(com todo respeito a ele)** algumas exceções forçadas” (GMS, 424, grifo nosso).

A consciência da concordância universal como condição do agir é tomada como um tipo de “dado” do próprio juízo moral. A formulação da máxima sempre pressupõe a

consciência da lei de universalização. Na relação com a máxima, contudo, a objetividade da lei não prescreve a subjetividade essencial da máxima, pois a validade subjetiva da lei depende que ela seja querida como lei universal da minha vontade. Kant sublinha esse aspecto afirmando que isso não implica nenhuma contradição, considerando que num ser afetado pelos sentidos a validade subjetiva da lei objetiva depende da adoção dessa lei na máxima. Contradição seria para uma vontade divina caso a lei não tivesse validade subjetiva imediata, mas na vontade finita nós temos necessariamente que observar a resistência dos impulsos ao imperativo categórico. Agir por meio da representação da lei significa que a lei não tem validade para a minha vontade sem que eu me represente agindo de tal modo. Isto é, a validade da lei para a vontade particular depende primeiramente que o agente “queira” agir de determinado modo¹⁴⁴.

* * *

Neste capítulo, nós vimos que a legislação ética é composta basicamente pela “lei” e pelo “motivo”, sua função consiste em mostrar que o motivo se encontra no interior da lei. Entre a lei e o motivo existe somente uma distinção formal, uma vez que, o que a legislação ética prega é que “a lei faça do dever o motivo”. Kant insiste que se faltar o motivo, o dever terá que ser suficiente por si só. Esse ponto mostra que a legislação ética não oferece nenhum motivo para a ação além daquilo que faz da ação uma ação moralmente necessária. Não há, por assim dizer, “incentivos” para a moralidade. Outrora, porém, afirmamos que a motivação faz referência à perspectiva do agente e que o motivo não é definido sem essa relação ao sujeito. Não há nenhuma contradição nisso, embora a linguagem exija que estejamos atentos a qual perspectiva nós estamos tomando. Ao dizer que o motivo do dever é o único motivo moral, o filósofo diz que a única razão para agir moralmente é o fato que a ação é moral. Portanto, nenhuma outra justificativa além dessa é necessária. Por outro lado, ao investigar o motivo, nós dissemos também que se eu posso compreender as razões pelas quais a ação é moralmente necessária, ou seja, se eu julgo que o dever é uma reivindicação moral plenamente justificável, eu tenho motivos para agir. A princípio, esse é o ponto a ser enfatizado, o que diferencia o motivo como fundamento objetivo e

¹⁴⁴ Cf. BITTNER, Rüdiger. *Máximas*. Studia Kantiana. 5: 2004, p. 18.

como fundamento subjetivo de determinação da vontade é o ponto de vista que estamos tomando, sendo que o motivo na condição de fundamento subjetivo de determinação só pode exprimir a perspectiva do próprio sujeito que julga e nunca a de terceiros. Ainda assim, o fato de que eu tenho motivos para agir não significa que eu aja, necessariamente, motivado por ele. Em função disso, nós sublinhamos a noção de disposição moral que perpassa o texto kantiano. Apesar de não podermos explicar com certeza o que seja essa disposição, ela mostra que há algo irreduzível que não nos permite prever a ação. Portanto, não é possível pensar em motivação moral como a explicação psico-causal de todos os estados mentais e fisiológicos e sim na proficiência do raciocínio prático. A dimensão subjetiva do sujeito diz respeito ao campo do sentimento (faculdade de prazer e desprazer), por meio dele nós podemos entender um pouco acerca do modo como ele é afetado pela reflexão moral e como compreende a si mesmo na representação da lei moral.

CAPÍTULO III

O SENTIMENTO MORAL

A partir do que foi discutido no último capítulo, em que a lei é o fundamento que define o que é normativamente correto, bem como o bom no sentido moral, nós temos que superar a ideia de um “senso” que nos faculta a fazer distinções acerca do que é “bom” ou não. Por mais que ele seja um sentimento de segunda ordem que autentica um sentimento mais elementar. Numa das concepções tardia de Kant sobre o tema, o sentimento faz referência imediata ao que é meramente subjetivo no sujeito. Por meio dele não se pode julgar e nem tampouco conhecer coisa alguma, senão a si mesmo a partir do modo como julga e é afetado na representação. A importância ímpar do sentimento consiste nele denotar a “susceptibilidade”, a “receptividade” e a “conformidade” da representação da lei moral com a condição subjetiva do sujeito por meio do “prazer”. Busca-se uma condição transcendental que exprima a conformidade da lei com as condições subjetivas, pois, se a lei apenas reprime o sensível, a própria representação fica comprometida. Essa condição é o “prazer”, aquilo que possibilita que a representação reproduza a si mesma. Isso é o que torna a contemplação na representação estética possível e é também o que faz com que a representação da lei seja conforme a sensibilidade do sujeito. Com isso, a reflexão moral envolve um elemento “estético” (referência ao sujeito) tal como a reflexão acerca do belo, além de uma “satisfação” que lhe é própria.

Iniciamos com uma reflexão acerca da relação entre “razão e sentimento” (3.1), mencionado o quanto é difícil sustentar uma separação estrita entre a razão e os sentimentos e emoções no campo moral, sobretudo contemporaneamente. Posteriormente, nós discutimos as críticas de Friedrich Schiller à oposição entre dever e inclinação na seção 3.1.2 e a tentativa de alguns kantianos de atenuar o sentido da preponderância do dever e do motivo do dever como único fundamento do valor moral da ação. Da seção 3.2 até a 3.3.1 nós tratamos do sentimento como faculdade de prazer e desprazer – fazendo uso da *KU*, que é onde Kant estrutura as faculdades do ânimo – usamos também a introdução da *MS*. Por último (3.4), nós recorremos ao “ânimo”, conceito que representa o princípio unificador da alma, para tentar explicar melhor a apreensão da lei pelo sujeito. Nesse sentido, essa abordagem se soma à discussão da “disposição moral” empreendida no último capítulo. Uma vez que o filósofo não se vale de uma explicação psicológica que se destina a explicar como o sujeito supera o misto de prazer e dor (humilhação e exaltação) que a determinação moral envolve, ele faz uso de argumentos escatológicos e existenciais ao comparar a determinação moral com a estupefação do sujeito frente ao sublime. Na visão de Kant, a representação moral e a representação do sublime são semelhantes porque ambos os objetos atraem e repelem ao mesmo tempo, e os dois também envolvem respeito pelo objeto. Por isso que a apreensão daquilo que nos é axiologicamente (ou matematicamente) descomunal ocorre por meio de uma “sub-repção” de um impulso anímico, uma força do ânimo.

3.1 Razão e sentimento

Meu caro senhor – retomou ele em tom quase solene,
 pobreza não é defeito, e isto é uma verdade. Sei ainda mais que
 a bebedeira não é virtude. Mas a miséria, meu caro senhor, a miséria é defeito.
 Na pobreza o senhor ainda preserva a nobreza dos sentimentos inatos,
 já na miséria ninguém o consegue, e nunca.
 Por estar na miséria um indivíduo não é nem expulso a pauladas,
 mas varrido do convívio humano a vassouradas para que a coisa seja mais ofensiva;
 o que é justo, porque na miséria eu sou o primeiro a ofender a mim mesmo
 (Fiódor Dostoiévski – Crime e Castigo).

O jovem Raskólnikov¹⁴⁵ ouve atentamente o relato de seu interlocutor, Marmieládov, um suposto funcionário público cujo prosseguimento do enredo é aqui de pouca importância. O que a respectiva reflexão nos leva a tencionar são as condições materiais mínimas para uma vida ética e virtuosa. Pois, se é bastante aceita a tese vulgar de que as condições materiais não são os fatores mais preponderantes da moralidade e de uma vida virtuosa, parece implausível negar de modo radical que elas o são em alguma medida. Alguns conceitos morais podem sucumbir perante condições sociais, políticas e biológicas extremas. Esse é o exemplo de Marmieládov, para o qual a miséria pode levar com ela toda a simpatia e compaixão, pois, o alimento que o outro desfruta lhe representa algo vital e o instinto de sobrevivência não reconhece limites nem mede esforços. A noção de sentimentos inatos é aqui louvável e mostra o quanto o amadurecimento dos costumes e a polidez de nossos comportamentos é um sinal de “progresso” humano. Por outro lado, vê-se que é uma noção bastante cara e que eles (sentimentos inatos) não são varridos nem mesmo pela situação de miséria. O que ocorre é, antes de tudo, o afloramento de outros sentimentos igualmente inatos, que embora adormecidos pela moralização dos costumes, foram conservados pela natureza e permaneceram potencialmente ativos.

De fato, a miséria é uma condição ultrajante. Nela o sujeito sente-se indigno de si mesmo porque a consciência de sua situação é uma ofensa à ideia que se possa ter de uma “pessoa” – “eu sou o primeiro a ofender a mim mesmo”. Conceitos morais como “dignidade” e “fim em si mesmo” são demasiadamente abstratos se confrontados com certas situações extremas, mas a própria consciência da condição ultrajante a qual a miséria nos expõe demanda uma “noção” referencial mínima de dignidade. A ofensa a si mesmo é o reconhecimento de que a condição atual está longe da “ideal”, daquilo que consideramos básico para um ser humano: alimentação, abrigo, vestimenta etc. Nesse

¹⁴⁵Raskólnikov, personagem central do livro, subdividia os homens em duas espécies, os ordinários e os extraordinários. Homens ordinários são aqueles guiados pela consciência moral e limitados pela obediência. Homens extraordinários, por sua vez, embora não tenham o direito oficial de cometer crimes, têm o direito (não declarado) de permitir a sua consciência a passar por cima dos padrões morais ou mesmo em cima do sangue, como ele diz, em vista de um bem maior. Kepler e Newton irromperam paradigmas no campo da ciência e estariam autorizados a eliminar aqueles que se colocassem como obstáculos às suas descobertas, impedindo que elas chegassem ao conhecimento de toda humanidade. Para Raskólnikov, a ordem moral tende a limitar o escopo das possibilidades humanas, por essa razão, todo aquele que sai minimamente dos trilhos e se aventura em criar algo novo tende a ser um tipo de “criminoso”. Ele que oscilava do altruísmo à apatia, acreditou ser ele mesmo um gênio e cometeu um crime com a intenção de usar o dinheiro para boas causas, foi atordoado pelo sentimento de culpa até confessar seu crime.

caso, a dignidade é simplesmente um pedaço de pão para saciar a fome ou uma vestimenta adequada, quem sabe a higiene do corpo e mesmo o recebimento de cuidado por outra pessoa, não mais do que isso. Portanto, não podemos nos furtar de condições materiais elementares, nem mesmo de sentimentos inatos como a simpatia, a compaixão, o instinto de sobrevivência e a busca pela própria felicidade. Agora, saber em que medida esses sentimentos e emoções são compatíveis ou mesmo contributivos para a vida ética e o valor moral de nossas ações é algo sempre sujeito a inúmeras discussões.

A visão lúgubre de que as emoções nos inserem num horizonte opaco e nebuloso é bastante limitada, pois nosso entendimento sobre o papel das emoções e dos sentimentos foi modificado e ampliado no último século com as contribuições da psicologia e da neurociência. De Nietzsche à Freud, da filosofia da mente à psicanálise, todos tentam explicar, de algum modo, as causas físicas e fisiológicas das emoções, a natureza biológica e psicofísica da angústia, da frustração e etc. Paradoxalmente, se os séculos dezessete, dezoito e dezenove significaram em conjunto a era das luzes e a razão era vista como o símbolo da potência ativa e a chave de explicação de todos os enigmas humanos, a segunda metade do século dezenove e principalmente o século vinte, representaram justamente a investida sobre outras potências inerentes ao homem, potências e impulsos que se caracterizam, sobretudo, por se manifestarem espontaneamente e por serem oriundos (quicá) do subconsciente.

As razões pelas quais as emoções e os sentimentos adquiriram cada vez mais protagonismo nas doutrinas éticas variam da queda da oposição falaciosa entre razão e emoção à descrença na possibilidade de controlá-las por meio da razão. O *pathos* aristotélico, entretanto, já mostrava que os afetos, emoções e sentimentos não são somente alterações sofridas, elas são em si mesmas fontes de ações. Toda emoção comporta não só essa capacidade de sofrer uma alteração no sentido oposto, mas também prazer e dor, juízo e opinião, intencionalidade e finalidade. Na medida em que estão integradas à parte desejante da alma, as emoções são munidas de um elemento cognitivo¹⁴⁶, motivo pelo qual razão e afeto se harmonizam e não se opõem.

¹⁴⁶ Marco Zingano, entre outros, discorre sobre os componentes cognitivos e intencionais das emoções. ZINGANO, 2009, p. 152. “O ponto é sempre que, para cada emoção, há em sua base um juízo ou uma opinião, sem a qual a própria emoção não se engendra. Tomemos o medo. Para ter medo, preciso julgar

Todavia, uma apologia aos afetos, sentimentos e emoções é hoje igualmente implausível, as experiências sociais e políticas nos mostram com igual equivalência os perigos de nos deixarmos guiar "unicamente" pelos afetos. Os afetos são também mecanismos de controles sociais, vide Hobbes e a justificação de um poder centrado no Leviatã "unicamente" por causa do "medo" generalizado. Contemporaneamente, esse mecanismo de controle por meio dos afetos foi elevado a nível extremo, ele continua sendo usado para fins políticos, principalmente contra o cosmopolitismo e a disseminação do ódio entre povos e etnias, mas é objeto até mesmo de peças publicitárias casuais. Os estoícos, que compreenderam as emoções enquanto formas de juízos de valores espontâneos e independentes do controle da pessoa, sustentavam que as normas sociais se internalizavam na "arquitetura de nossas emoções"¹⁴⁷. Todos esses juízos são falsos porque as emoções são conselheiras ambíguas e perigosas. É aconselhável que nossas ações sigam na direção contrária do que pregam as emoções. Soa bastante freudiana e nietzschiana essa ideia de que as normas sociais se enraízam na estrutura de nossas emoções, portanto, os juízos que pensamos serem racionalmente puros podem estar ancorados em normas sociais e jurídicas arcaicas que se manifestam por meio das emoções¹⁴⁸. O estoicismo kantiano está baseado principalmente nessa ideia de que as emoções promulgam juízos falsos porque eles se baseiam em crenças e

que algo possa causar destruição ou dor; pode ocorrer que o objeto em questão seja inofensivo, como uma mera mosca, mas, se considerar que pode me transmitir uma doença incurável, fico apreensivo [...] tudo isso mostra que, aos olhos de Aristóteles, há um juízo no interior mesmo das emoções. Na verdade, este elemento não é somente uma parte da emoção: ele é seu elemento decisivo [...] esse elemento é de natureza cognitiva: para sentir uma emoção, é preciso tomar [uma] certa coisa sob [um] certo ângulo, é preciso considerá-la de [um] certo modo".

¹⁴⁷ Cf. NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. Martins Fontes – São Paulo, 2009, p. xvi.

¹⁴⁸ Longuenesse investiga essa hipótese fazendo um paralelo Kant-Freud, perguntando se o imperativo categórico não é uma dessas formas de introjeção de normas sociais históricas. Cf. LONGUENESSE, 2017, p. 221. "Isso é onde Freud observa, "o imperativo categórico é o herdeiro direto do complexo de Édipo' [...] eu sugiro que o que Freud quer dizer é que o imperativo categórico de Kant é uma formulação tardia, influenciada pelos ideais racionalistas do século dezoito, de uma atitude moral mais primitiva que tomou muitas outras formas historicamente". Longuenesse indaga a possibilidade de o "ego" de Freud ser uma versão naturalizada do "eu penso" kantiano, contrapondo os dois, além de contrastar o "super-ego" e o "eu devo" . A intérprete não imputa ao imperativo categórico de Kant o ônus levantado por Freud, isto é, que ele seja a internalização de normas e formas de vidas primitivas. Cf. 2017, p. 225. "Transformando o fundamento emocional de nossas atitudes normativas categóricas na formulação discursiva dos princípios categóricos nós podemos compartilhar e, de fato, nós devemos compartilhar, que é o próprio trabalho do ego. Que este processo deveria ser historicamente dependente do desenvolvimento real dos modelos sociais e políticos e das interações humanas não é nenhuma surpresa. De um lado, o último mérito da moralidade kantiana é buscar princípios que não dependem de crenças religiosas particulares, nem de normas culturais de sociedades particulares. É fazer o critério para a permissibilidade moral de uma ação a resposta para a questão: você poderia aceitar que todos os seres humanos dão eles mesmos a mesma regra de ação conforme a qual vocês estão determinando seus próprios atos atualmente?"

valores que distorcem as ponderações racionais, o que faz com que as suas predicções (bom ou mal) sejam falaciosas¹⁴⁹.

Reconhecer a importância dos afetos e das emoções para a ética não requer, necessariamente, imergir em sua arquitetura psicológica visando dissecar suas ramificações, mas exige manter no horizonte o mundo opaco em que julgamos e deliberamos e que isso torna nossas ações vulneráveis a aspectos contingentes que fogem completamente de nosso controle. Nossos princípios e deveres não entram em conflito unicamente por causa de incoerência lógica entre eles, mas porque as circunstâncias nos conduzem a situações em que os princípios morais que guiam nossas deliberações tendem a colidir uns com os outros, fazendo com que princípios igualmente válidos sejam feridos. Vulneráveis a todo tipo de fortuna possível, nossas ações e deliberações dependem de eventos cuja influência sobre nós é imprevisível e sequer temos consciência delas.

Dispostos no universo, nós estamos suscetíveis ao imponderável, assim, um pouco de “sorte”, como advoga Williams, parece imprescindível. Nesse universo, nossos deveres não são tão evidentes quanto possa parecer e, mais do que isso, são quase sempre conflitantes. Na maioria das vezes, nossas decisões se baseiam em aspectos particulares e não universais, elas se amparam em fundamentos contingentes e não necessários. Nossas próprias motivações não são muito claras e, muitas vezes, contraditórias, pois o êxito pessoal pode depender do fracasso alheio, esse fracasso pode, inclusive, ser motivo de gozo pessoal.

Hoje, o desafio da ética parece ser ainda maior, pois ela é constantemente suprimida e encoberta por instrumentos e dispositivos legais que foram fundamentados em princípios éticos pelas democracias modernas e instituições supranacionais (ONU), principalmente após 1948. Nossas obrigações legais nos empurram para um tipo de

¹⁴⁹ Zenon é um estóico a quem Kant sempre se refere em seus textos, mas o material mais rico e influente sobre os estóicos é o *De officiis* de Cícero. Talvez Cícero seja a fonte de muitos outros filósofos posteriores, ele traduziu o termo *Kathêkon* justamente por *Offício*, termo que no estoicismo exprimia um tipo de comportamento adequado. Vigora no estoicismo uma doutrina dos impulsos que é construída a partir de quatro emoções básicas; o desejo, o medo, o prazer e o desprazer, cada uma dessas emoções é um tipo de opinião sobre o “estado” futuro ou presente, a partir dessas se formam outras subclasses de emoções. Em termos de motivação, o estoicismo defende um tipo de impressão impulsiva e, paralelamente, o assentimento que diz respeito a um tipo de impulso mental – aqui o gatilho da ação pode ser a *sub specie boni* ou o pensamento de que a ação é um *kathêkon*.

“combate moral”, usando a expressão de Heidi Hurd¹⁵⁰, para ilustrar os conflitos gerados pela submissão às leis do Estado e pelas ações moralmente justificáveis que violam essas leis. Nesse combate moral nós somos moralmente impelidos a desobedecer às leis injustas, enquanto os juízes são impelidos por seu dever (ofício) de condenar atos moralmente justificáveis para manter a ordem estatal. Nessa perspectiva, a noção de “deveres morais” é bastante “laxa”, ela varia de acordo com as ocupações legais, de modo que um juiz bem-sucedido é aquele que pune agentes cujas ações são moralmente justificáveis (ações cujo êxito moral depende da violação da lei civil), sobrepondo seu dever de proteger o Estado de Direito¹⁵¹. O Estado de Direito resistiria se abdicássemos de punir todos os atos moralmente justificáveis que o infringe? Temos que nos abdicar de todas as ações moralmente justificáveis somente por que elas infringem as leis do Estado? Pode a moral ser limitada pelo Estado? O papel da filosofia moral nunca foi o de evitar conflitos, senão a de não deixar sucumbir nossa ânsia pelo bem, pela virtude e pela nossa própria capacidade de resignação.

Não é possível uma teoria ética se furtar de questões tão latentes da sociedade moderna, e nem sempre é possível responder a todas elas adotando um ponto de vista estrito. Na verdade, o que se imputa a Kant é o desafio de proteger a moralidade daqueles lunáticos que utilizam do discurso moral para promover barbaridades em nome da “sacralidade da lei”. Para muitos, o dever é a face oculta e impiedosa do mau que se

¹⁵⁰ HURD, M. Heidi. *O Combate Moral*. Trad. Edson Bini. – São Paulo: Martins Fontes, 2003, xi. “Minha preocupação é que a moralidade possa requerer o combate interpessoal [...] pessoas podem ser moralmente obrigadas a impedir que outras cumpram seus deveres morais e moralmente forçadas a punir outras por fazerem precisamente o que elas deveriam fazer”. Importante notar as três teses da autora. Cf. HURD, 2003, p. xiv. “A primeira é a de que o conteúdo da lei não reflete com perfeição o conteúdo da moral; a segunda, que o conteúdo da moral não é relativo às crenças dos indivíduos ou das comunidades; e a terceira, que a lei, na qualidade de lei, não força a nossa obediência”. Trata-se de uma análise à luz da filosofia do direito, a lei em questão é a lei jurídica. Hurd investiga exatamente a autoridade da lei civil sobre a moral, o quanto as ações moralmente justificadas são passíveis de punição legal. Esse tema pode ser muito caro aos kantianos e exige profundas reflexões a respeito, justamente porque imputam a Kant justificativas de atos flagrantemente imorais como os de Adolf Eichmann em nome do dever. Nada mais propício do que submeter a moralidade kantiana à *práxis*. Se a autonomia moral é de fato o princípio moral supremo, ou o sujeito renuncia a ela ou se torna um anarquista, dada as situações de conflito entre lei moral e lei civil.

¹⁵¹ HURD, 2003, p. xiii. “Alternativamente, aquele que concebe um ordenamento obter êxito moral no cumprimento moral de seu dever de proteger a tomada majoritária de decisões pode ser forçado a punir um juiz que justificavelmente (sic) tenha se recusado a punir um cidadão que justificavelmente tenha violado a lei sem uma justificativa ou desculpa legal”.

traveste de bem. Algo que se encaixa na caracterização que Victor Hugo faz de seu personagem Javert¹⁵², um policial impiedoso.

Javert, assim medonho, nada tinha de ignóbil. A proibidade, a sinceridade, a candura, a convicção e a ideia do dever são coisas que, mesmo odiosas, continuam sublimes; sua majestade, própria da consciência humana, persiste mesmo no horror; são virtudes que têm um vício comum, o erro. A impiedosa alegria honesta de um fanático em plena atrocidade conserva não sei que brilho lugubrememente venerável. Sem que os percebesse, Javert, em sua formidável felicidade, era digno de lástima, como todo ignorante que triunfa. Nada tão pungente e terrível como aquela figura em que se mostrava o que poderíamos chamar de lado mau da bondade (Victor Hugo, p. 426/7).

No enredo, o personagem (Jean Valjean) que conhecia muito bem a eficácia das leis do Estado porque as havia infringido e sentido na pele as severas sanções que decorrem delas, nunca se viu impelido por elas a mudar de vida. O contraponto que se coloca à intransigente rigidez do dever é o ato de “perdão” de um bondoso e generoso bispo (Bienvenu). É esse ato de perdão que significa a redenção de si mesmo de Jean Valjean, ao passo que o castigo só havia reforçado as máculas de uma sociedade injusta. Kant tentou se prevenir, evidentemente, de todo tipo de profeta e lunático moral. As inúmeras advertências contra o “auto-engano” e a “fantasmagoria moral” e mesmo a tentativa de oferecer uma forma de consciência da lei que servisse de evidência da mesma teria falhado. Nada teria evitado que o agente estivesse submetido a qualquer outra pseudolei que reivindicasse autoridade, fazendo com que a boa intenção fosse subjugada a uma “lei” criminoso.

Ora, se observarmos com atenção o desenvolvimento programático da *GMS*, principalmente nas duas primeiras seções cuja análise é meramente analítica por se basear nos conceitos básicos do conhecimento moral vulgar, nós veremos que essa hipótese da possibilidade de introjeção de uma norma moral suprema por meio da moral, da educação e mesmo da religião é iminente. Os conceitos da experiência moral, boa vontade, dever, obrigação, valor moral, respeito, podem ser “ilusões vazias” ou

¹⁵² Victor Hugo, p. 286. “Esse homem se compunha de dois sentimentos simples e relativamente bons, mas que ele tornava maus, tanto os exagerava: respeito à autoridade e ódio a qualquer rebelião [...] desgraçado quem lhe caísse nas mãos! Prenderia o pai se ele fugisse das galés e denunciaria a própria mãe se ela escapasse do cárcere. E o faria com essa espécie de satisfação interior própria da virtude”.

“ideias quiméricas”, ou estarem enraizadas na própria estrutura social e das tradições culturais.

A precaução kantiana contra uma pseudolei impura que simula os traços fundamentais da lei ética e que busca inculcar imposições arbitrárias revestidas de demandas morais consiste em oferecer uma evidência subjetiva. Evidência que é, paradoxalmente, um “sentimento” – que é a própria apresentação subjetiva da lei. Tal evidência subjetiva é, antes de tudo, o fundamento da doutrina moral, a saber, a imanência da demanda moral a qual estamos submetidos. Ao que parece, a moralidade consiste justamente nisso, mostrar-se a si mesma como necessária aos homens. Por sua vez, mesmo os homens que reconhecem as suas obrigações, ou seja, se vêem ligados à moralidade, poderiam objetar “por que deveriam(?)”. A isso parece não haver respostas que não comprometam a própria moralidade, pois, o que ela faz é apresentar as “razões” do porque se deveria (*sollen*) e quem faz a pergunta já reconheceu a validade subjetiva dessas “razões”. Temos frisado que há um fundamento subjetivo de determinação que é irreduzível, o fato de que essa pergunta (por que eu deveria agir moralmente?) é uma amostra disso. Pode-se dizer que a ética é um sentimento de vida, sua “função” é manter a dignidade de vida, resgatá-lo nos casos em que for preciso. Ou seja, ela é aquele conjunto de princípios morais “a que não posso renunciar sem me tornar digno de desprezo aos meus próprios olhos” (KrV, A828-856). A moralidade não é nada senão a “dignidade de si mesmo” do sujeito que age moralmente, pois, “sem moral perde-se o respeito próprio”¹⁵³.

3.1.2 Dever e inclinação

Friedrich Schiller¹⁵⁴ erigiu críticas contra a filosofia moral kantiana, especialmente contra a oposição entre dever e inclinação (sensibilidade em geral), demonstrando o quanto o sentimento moral kantiano lhe era insatisfatório. Aos olhos de Schiller, Kant falhou em oferecer um sentimento positivo relacionado à representação

¹⁵³ Cf. HÖFFE, 2013, p. 283.

¹⁵⁴ Cf. SCHILLER, Friedrich. *Über Anmut und Würde*. Reclam, 2010, p. 105.

moral e à determinação da vontade¹⁵⁵. Tudo que permanece enquanto sentimento real na experiência do sujeito é negativo (a perda) e aquilo que é associado como positivo está no nível abstrato. Para ele, os efeitos da lei no campo do sentimento são amplamente negativos porque se experimenta uma frustração que não é superada pela exaltação supostamente envolvida na ideia de destinação moral. De fato, essa crítica apontada por Schiller tende a mostrar que, por um lado, o “sentimento” é usado somente negativamente e visto como obstrução e contrapeso da moralidade.

Schiller compartilha de muitos dos princípios “rigoristas” da moral kantiana, mas, como ele mesmo diz, pretende não se tornar um latifundiário, pois: “ainda tenta manter no campo do fenômeno e do exercício efetivo do dever ético as exigências da sensibilidade, que no campo da razão pura e da legislação moral, são inteiramente rejeitadas” (SCHILLER, 2010, p. 106). Por mais que Kant tenha progredido na elucidação da consciência moral, esclarecendo a relação entre a observância do dever e o sujeito a partir da faculdade do sentimento, a inclinação sempre foi “uma companheira muito ambígua do sentimento ético” e prejudicial às determinações morais. Talvez Kant não tenha compreendido o próprio significado da resistência natural que brota da relação da lei com a vontade, ou seja, que a essência da virtude está nesse esforço de seguir as determinações morais, mas que em si mesma, ela não é mais do que “uma inclinação para o dever”. A negação disso leva o filósofo a um ascetismo obscuro e monástico.

O caráter austero da lei mediante a natureza sensível suscita mais “temor” do que “confiança”, pois o sensível é sempre suprimido no ético e nunca é colaborador na vida ética. A aparência positiva da lei e a deficiência instrutiva da mesma aos incultos e

¹⁵⁵ HENRICH, 1982, p. 43. “A contribuição peculiar de Schiller para a filosofia moral é que ele queria melhorar a ética de Kant usando os conceitos kantianos. A sua importância no contexto do desenvolvimento [da ética idealista] é ter mostrado que as questões que Kant deixou sem respostas não são questões relativas à consistência interna do sistema, mas são questões que vão muito além dele. O mesmo problema subjaz a todas essas questões: o fenômeno moral e os conceitos fundamentais da teoria kantiana da moralidade implicam uma unidade dos atos ou momentos que Kant não pode explicar. Assim, deveres de amor são a unidade de uma intenção direcionada ao outro e a uma intenção direcionada ao dever: respeito é uma unidade da distância e identidade essencial: a lei moral é a unidade da facticidade e da racionalidade. Na medida em que Schiller endereça essas questões ele resolve o problema de que tipo de unidade é essa que deveria concordar através da demanda da lei (dever) e da inclinação. Assim, a subjetividade concreta está ligada com a lei racional através da inclinação e não através da limitação da sensibilidade”.

ignorantes se volta unicamente à repreensão da perversão moral, representada sobretudo pelos móveis da sensibilidade.

Um ponto crucial da crítica de Schiller é o seguinte:

- (i) Por mais que as ações da inclinação e as ações do dever se oponham umas às outras em sentido objetivo, isto, porém, não ocorre no sentido subjetivo e o homem não somente pode, mas deve combinar o prazer e o dever: ele deve obedecer a sua razão com alegria (SCHILLER, 2010, p. 106).

O espírito ético só se mantém mediante a unidade do sujeito e por essa razão dever e inclinação, embora se amparem em fundamentos distintos no nível objetivo, não se opõem no âmbito do sujeito. Isto é, a consciência do dever não teria que ser vista como um tipo de repressão e nem a sensibilidade como um tipo de resistência interior às determinações morais. Isso seria o exemplo do que Schiller denomina uma bela alma, aquela em que a vontade é dirigida por todas as sensações do homem sem nenhuma contradição e que as ações singulares expressam um caráter ético e não simplesmente uma ação ética. Nessa bela alma, sensibilidade e dever se harmonizam num sentido mais holístico, enquanto que Kant reduz a colaboração da sensibilidade ao aspecto formal da representação por meio do prazer.

Primeiro, urge ressaltar que existe essa preocupação em combinar o prazer (satisfação) com o dever em Kant sem que isso signifique um ônus ou mesmo comprometa a possibilidade de garantir a efetividade deste último¹⁵⁶. Embora o significado dessa unidade não nos conduza a uma “subjetividade concreta” por ela não implicar a unidade da lei da razão com a inclinação e sim da lei da razão com o sentimento. Veja a 3ª seção da *GMS*: “para que um ser racional sensivelmente afetado queira aquilo que a razão prescreve como “dever” é admitidamente necessário que esta razão tenha a capacidade de instilar um sentimento de prazer ou satisfação no cumprimento do dever” (*GMS*, 460). O problema aqui consiste em conceber que a “razão” possa por si só instilar esse prazer ou satisfação. Isso não passa despercebido pelo autor nesse trecho, pois ele levanta a seguinte indagação: “como um mero pensamento que em si mesmo não contém nada sensível produz um sentimento de

¹⁵⁶ SCHILLER, 2010, p. 105. “Para se tornar um objeto da inclinação a obediência à razão tem de dar um fundamento do contentamento (*einen Grund des Vergnügens*), pois apenas o prazer e a dor podem colocar o impulso (*Trieb*) em movimento”.

prazer ou desprazer (?)”. Se a razão pode ser a causa de uma sensação de satisfação ou de um contentamento, isso não aniquila a necessidade da sensibilidade como condição desse contentamento racional. Mas, na verdade, o acordo que Kant forja entre razão e sensibilidade é uma extorsão por parte da razão.

Notamos com isso que a chave para compreender o fundamento subjetivo da moralidade é uma condição mais básica e fundamental subjacente à própria representação da lei moral. Ao revisar o papel da sensibilidade no intuito de relacioná-la com o juízo estético e provar a intersubjetividade do juízo de gosto, Kant faz uso do que ele denominou de “representação estética”. Com isso, ele mostra a relação da representação com a faculdade de prazer e desprazer, vinculando-a não a uma intuição do objeto, mas ao próprio sujeito. Por meio disso, nós podemos estabelecer a relação do sujeito consigo mesmo a despeito de não determinarmos nada relacionado ao objeto representado. Prazer é um “estado da mente” (*Gemütsstand*) pelo qual a representação concorda consigo mesma, ainda que o objeto em si mesmo não concorde, caso do sublime que suscita horror. Vinculado à representação, o prazer é condição formal da possibilidade da representação moral, pelo menos para o ser finito.

Nós precisamos, porém, distinguir esse sentimento que descreve somente o estado interno do sujeito e subjaz à própria representação da lei daquele sentimento que é um efeito da lei, a dor – e mesmo do prazer/desejo ligado ao objeto que caracteriza o apetite. A aparente tentativa de justificação de um sentimento positivo como efeito da determinação da vontade pela lei culmina num abandono do campo do sentimento propriamente dito. Esse valor positivo da submissão da vontade à lei está ligado ao sentimento de respeito, nós o exploraremos mais detalhadamente no próximo capítulo. Vale sublinhar que talvez não haja descontinuidade no argumento kantiano, mas o reconhecimento de que não há efeito positivo da lei sobre o sentimento (prazer e desprazer), pois o efeito da atuação da lei só revela a resistência do lado sensível. A dor da perda seria o resultado final – o “efeito” positivo é uma resignificação moral da própria dor, sentimento de perda e humilhação que a consciência moral provoca. Portanto, o que denominamos de sentimento, visto enquanto efeito da atuação da lei sobre a vontade é usado somente como contraprova da capacidade da razão de determinar a vontade.

A facticidade da consciência da lei faz com que tudo seja muito abrupto, dado que na consciência moral o respeito pela autoridade da lei já expressa o reconhecimento de seu valor e de sua validade, a frustração que se segue é apenas o reconhecimento de que as inclinações e emoções não têm o valor que atribuímos (julgamos) a elas. Trata-se de uma decepção axiológica, a “dor” tem que ser vista em seu contexto valorativo, o que é frustrado é o “juízo” e a “opinião”¹⁵⁷ daquele que julga. Schiller, juntamente com outros idealistas, se opõem a esse caráter antinatureza da ética. Por essa razão que se perpetua a caricatura, atribuída por ele a Kant, de que nós temos que odiar nossos amigos na vida real para amá-los por meio do dever.

A linguagem combativa reforça a oposição racional-sensível e mostra que a atuação da lei sobre a vontade é uma ampliação da razão face ao sentimento patológico. Por mais que sublinhemos seu caráter axiológico, as figuras de linguagem não suavizam a intenção subjacente, pois, o que se poderia querer indicar com palavras como “abater” e “humilhar”? Notamos que a própria subjetividade a qual o motivo nos remete implica a atuação da lei subjetivamente, agora vemos que essa atuação significa a “eliminação” (domínio) de todo elemento sensível, a neutralização de sua influência sobre o juízo prático. Com isso, reduzimos as inclinações e as emoções a uma contra-atuação subjetiva ao domínio da razão.

Na *KpV*, Kant admite que: “de fato, não há nenhum sentimento por esta lei, na medida em que ela remove as resistências no juízo da razão, essa remoção de um impedimento é igualmente estimada como um sentimento de promoção positiva da causalidade” (*KpV*, 133 [75]). Importante frisar que essa remoção (comparável a um tipo de violência sobre a sensibilidade) é o *modus operandi* que a moralidade assume no caso do ser racional finito. É algo não só inevitável, mas necessário¹⁵⁸. Kant concebe que sem essa apresentação negativa a ideia de uma lei que determina a vontade (finita)

¹⁵⁷ Cf. *KpV*, 130 [78].

¹⁵⁸ KU, §29. “visto que a natureza humana não concorda com o bem naturalmente, mas apenas por meio da violência que a razão exerce sobre a sensibilidade”. O contexto dessa afirmação é explorado na última seção do presente capítulo. Contudo, esse *modus operandi* da lei é central no terceiro capítulo da *Analítica* da *KpV*, o enfraquecimento e a remoção da influência da sensibilidade sobre o juízo prático é uma promoção da razão sobre a vontade.

seria mera fantasmagoria (*Schwärmerei*), uma ilusão da mente¹⁵⁹. Logo, isso é a mera expressão da resistência natural que se cria entre lei e vontade.

Kant usa o sentimento (respeito) quase sempre como modo de apresentação subjetiva da lei, seu mérito consiste em descrever o estado do sujeito na consciência de subordinação de sua vontade à lei, expressando a conformidade entre a determinação objetiva e o sujeito. Esse é o tipo de “unidade” que obtemos em Kant, não propriamente entre dever e inclinação como em Schiller, para qual a eticidade da virtude está exatamente no afeto e na resistência ao racional, levando em conta que não há concordância e sim uma constante contradição da lei com a natureza¹⁶⁰. O respeito reflete isso de modo melhor, porque ele é o estado do sujeito que sempre acompanha a representação da lei unicamente por causa de sua forma, a despeito de qualquer objeto e contentamento ou dor e desprazer¹⁶¹. Schiller viu a eticidade da virtude na resistência sensível ao racional. Na réplica às objeções de Schiller, Kant objeta que aos olhos do filósofo e poeta a sua moral pressuporia a disposição própria de um cartuxo¹⁶², referindo-se à comunidade religiosa ligada à igreja católica que pregava a clausura monástica, a privação social e a vida contemplativa.

Por um lado, a noção de subjetividade empregada para explicar a concordância entre o sujeito e a representação da lei não exclui a sensibilidade, mas a reduz à possibilidade da lei afetar a vontade. Por outro lado, a determinação moral em sua totalidade é dividida em uma consciência pura da lei e em um efeito sensível que é resultado da coação provocada por essa consciência, portanto, ambas permanecem como atos de faculdades distintas e não unificados num só ato. Pode-se alegar que se trata de uma subjetividade em que o sujeito é alheio ao mundo e de si mesmo (suas determinações sensíveis) e que a consciência de si tem caráter de “má consciência” porque não se liberta da dor.

O sentimento, concebido como faculdade transcendental do ânimo (faculdade de prazer e desprazer), nos permite explorar uma noção de subjetividade que nos parece bastante promissora. Entretanto, ela nos freia do impulso de conceber um “impulso

¹⁵⁹ Cf. KU, §29

¹⁶⁰ Cf. SCHILLER, 2010, p. 118.

¹⁶¹ Cf. KpV, 142 [80].

¹⁶² Cf. Religion, B, 11.

moral” (*Triebfeder*) como expressão da concordância de nossa consciência moral com nossas determinações e impulsos naturais. Foi Schiller¹⁶³ quem concebeu o “sentimento ético” como sendo a mais alta manifestação de todas as sensações do homem. Uma “bela alma” é aquela em que os afetos orientam a vontade sem nunca colocar em risco suas determinações internas. Do contrário, ou se tem a tirania da razão ou a anarquia da sensibilidade, enquanto que numa bela alma a sensibilidade e a razão (dever e inclinação) se harmonizam mutuamente e resulta não em ações éticas (singulares), mas num “caráter ético”. Essa é uma controversa do kantismo, se ele vislumbra ou não a possibilidade de que os impulsos e inclinações sensíveis sejam moralmente orientados, postos a serviço de nossas intenções morais. Ou ainda, se os sentimentos e as emoções aumentam nossa sensibilidade moral, o que justificaria seu uso como princípios de primeira ordem, em conjunto com o dever (princípio de segunda ordem).

Vejamos o exemplo prático da 1ª seção da *GMS*, onde fica claro que a “caridade” e a “filantropia” são atos com aparência de moralidade e implicam, sem dúvida, inúmeras virtudes. São virtudes associadas a práticas de vida, mas todas essas práticas são desprovidas de valor moral se elas não são motivadas pelo dever. Além disso, elas são equiparadas às ações por inclinações, pois, no exemplo, o motivo é uma satisfação interna, um “íntimo prazer em espalhar alegria à sua volta e a alegria com o contentamento dos outros, enquanto este é obra sua” (*GMS*, 398). O “princípio de não contingência” é sublinhado nesse ponto: “pois a sua máxima falta o conteúdo moral que manda que tais ações se pratiquem não por inclinação, mas por dever”. Note que o “conteúdo” moral é unicamente a necessidade prática, aqui é a norma moral que precisa servir de matéria para a vontade. Se o agente não tem nenhuma inclinação imediata pelo semelhante e pratica a ação unicamente por dever, então, a sua ação é dotada do autêntico valor moral.

Quando sublinhamos que a necessidade prática é condição do valor moral da ação, nós estamos dizendo que nem todas as ações são moralmente necessárias, mas mesmo assim não dizemos quais são. Ações que demandam inclinações patológicas imediatas¹⁶⁴ como a benevolência, a simpatia, a compaixão, a caridade e a filantropia

¹⁶³ Cf. SCHILLER, 2010, p. 111.

¹⁶⁴ HERMAN, 1996, p. 5. “Agindo por inclinação imediata o agente não está preocupado se a ação dele está moralmente correta ou é moralmente necessária. Isso porque ele não age diferentemente, ele não age

não são moralmente necessárias justamente porque essas ações demandam uma inclinação natural do homem. As razões pelas quais essas ações não são dotadas de valor moral são quase sempre o lócus do confronto com outras doutrinas éticas, principalmente com a ética da virtude. Alguém que é caridoso tem inclinação para praticar caridade, isto é, a satisfação de prover as pessoas com as coisas que elas precisam é o seu motivo para continuar com essa prática socialmente louvável. O que temos que perguntar é se pode esse ser caridoso, benevolente e filantropo agir moralmente à luz da consciência da necessidade prática da ação (dever)? É preciso sentir simpatia ou compaixão por alguém em situação de angústia se reconheço a necessidade da ação na consciência do dever?

Primeiro, é perfeitamente aceitável que a ação de um homem caridoso e benevolente tenha valor moral desde que o prazer pelo bem estar alheio não seja o motivo da ação – a caridade constitui o caráter da pessoa, não o seu motivo. Não é a presença de móveis, sentimentos, inclinações e emoções que é determinante, mas a influência delas sobre o “juízo”, se eles são operantes ou não. Nós somos dotados de inúmeros sentimentos e suscetíveis a muitas emoções, mas nem todas elas se manifestam de modo igual. O ato moral pode ser um ato de caridade e o agente moral ser caridoso, benevolente ou filantrópico, mas não reciprocamente, ou seja, ações caridosas não podem ser morais. O que qualifica a ação como moral é o motivo, enquanto que as ações caridosas, benevolentes e simpáticas não são definidas pelo motivo, mas pela patologia e por sua “exterioridade”, por assim dizer – elas são virtudes sociais e possuem somente a aparência de moralidade. A doação de uma quantia em dinheiro é um ato de caridade mesmo se a intenção subjacente é a lavagem de dinheiro provinda de atos ilícitos. Nancy Sherman¹⁶⁵ tem razão ao qualificar a emoção como um tipo “inferior de moralidade”, ou “moralidade provisional”, embora isso signifique uma regressão de suas pretensões no contexto de sua argumentação.

melhor, quando ele salva uma criança de um afogamento do que quando ele ajuda um ladrão de arte. É claro, somos mais felizes em ver uma criança salva de afogamento e, de fato, poderíamos muito bem escolher viver numa comunidade de pessoas simpáticas [...] o homem de temperamento simpático, enquanto preocupado com os outros, é indiferente à moralidade. Na linguagem de Kant, a máxima de sua ação – o princípio subjetivo sobre o qual o agente age – não tem valor moral”. Herman tenta uma conciliação entre a exigência da ação pelo motivo do dever com as inclinações imediatas. Consideramos que os resultados dessa tentativa não são consistentes com a rigorosidade que Kant deposita sobre o motivo do dever.

¹⁶⁵ Cf. SHERMAN, 2014, p. 20.

Segundo, tudo que podemos dizer é que o dever é incompatível com qualquer outro motivo que não seja o motivo do dever. Isso impossibilita a junção de uma inclinação imediata (patológica) com o motivo do dever. Apesar de considerar que indagações como as levantadas por Marcia Baron¹⁶⁶ são amplamente pertinentes, pois, segundo ela, o agente seria moralmente deficiente se precisasse do motivo do dever para visitar um amigo no hospital. Nós refutamos essa junção ao dizermos que as ações que são definidas por causa de nossas inclinações imediatas tendem a não supor o dever, do contrário, nós teríamos que concordar com P. H. Nowell-Smith, interlocutor de Baron, que diz que: “o sentido do dever é um dispositivo útil para os homens fazer o que um homem bom faria sem o sentido de dever” (BARON, 1995, p. 125). Embora não possamos afirmar que ações benevolentes ou caridosas não são passíveis de serem deveres morais, pois o dever não leva em conta o fato de que o homem tem inclinações favoráveis a essas ações. Em todo caso, as ações que são definidas como moralmente necessárias não são definidas a partir das inclinações humanas. Então, não posso dizer que é um dever praticar uma “ação caridosa”, considerando que a caridade é uma inclinação. O que é moralmente necessário é a ação de ajudar pessoas de tal ou tal modo. Baron, por sua vez, argumenta em favor de “ações híbridas” e “ações sobredeterminadas”¹⁶⁷, ações que envolvem inclinações imediatas como suporte ou auxílio do motivo moral – essas inclinações operam como princípios de primeira ordem.

Uma das fontes que suportam essa suposta necessidade de uma inclinação imediata junto ao motivo do dever é *TL* e a distinção feita entre deveres perfeitos e

¹⁶⁶ Cf. BARON, 1995, p. 125.

¹⁶⁷ Ações sobredeterminadas são ações impulsionadas por mais de “dois motivos” (dever e inclinação) e cada um contribui como motivo primário. Ações híbridas também comportam dois motivos. A diferença entre os dois tipos de ação é que nas ações híbridas “os dois motivos juntos produzem o que nem um dos dois produziria sozinho [...] por contraste, no caso das ações sobredeterminadas, cada motivo sozinho bastaria para incitar o ato” (BARON, 1995, p. 151). Ela também distingue o motivo primário e o motivo secundário e chega a afirmar que é indiferente a ordem entre eles: “Kant não atribui nenhum valor especial as ações feitas por dever como motivo primário”. Não há suporte textual para essa subdivisão de motivos primários e secundários, tanto é que a ação formalmente orientada por dever que contém outro motivo é chamada de “conforme o dever”. Não só não há essa distinção, como a ocorrência da ação por outro motivo modifica o status do próprio dever. BARON, p. 186. “Meu principal objetivo nesse capítulo tem sido defender Kant contra a objeção de que ele coloca muito valor sobre agir por dever [...] eu busquei mostrar que, embora Kant pareça atribuir valor especial ao dever em muitas passagens, isso geralmente é uma ilusão [...] a máxima de uma ação governada pelo dever como motivo secundário tem conteúdo moral, assim como a máxima de uma ação feita por dever como motivo primário tem”. HERMAN, 1996, p. 6. “Embora Kant nunca discutiu explicitamente casos de ações morais sobredeterminadas, onde a ação é feita pelo motivo do dever e por algum outro motivo não moral”.

deveres imperfeitos¹⁶⁸, que não levamos em conta aqui. No §34, Kant diz que é dever ser compassivo e caridoso, que não devemos nos privar de visitar pessoas enfermas nos hospitais e que esses sentimentos são úteis “quando a representação do dever por si só não for suficiente para realizar a ação” (MS, §34). Ora, se a representação do dever for insuficiente enquanto motivo ele não passaria de mera instrução normativa ou uma norma legal. A exegese acerca dessa passagem carrega um ônus amplamente maior do que qualquer contribuição que ela possa oferecer. Ela fere a espinha dorsal da moral kantiana ao custo de mostrar que a simpatia¹⁶⁹ é compatível com o dever e serve de suporte para ele. Algo bastante latente é que essas interpretações tomam o motivo do dever como um tipo de guia normativo da ação, ao passo que ele já é o fundamento subjetivo de determinação (motivo). Com todas as contribuições que essas interpretações expõem ao mostrar inconsistências internas ao kantismo, a sugestão de compatibilização do motivo moral com impulsos sensíveis parece em flagrante contradição com o que propõe o filósofo.

No que se segue, nós exploraremos o sentimento enquanto faculdade transcendental do ânimo visando compreender o papel do prazer e aquilo que Kant denomina de “estado do sujeito”. Rejeitamos essa leitura que compatibiliza o motivo do dever com sentimentos patológicos, que toma o último como suporte do primeiro, a despeito do ambiente favorável que o cultivo dessas inclinações imediatas podem nos proporcionar socialmente. Tomá-las como condição de nossa “aptidão moral” não soa nada kantiano. Inclusive, nossa suscetibilidade aos conceitos morais é provada por meio do sentimento visto como faculdade transcendental, por meio do “prazer e desprazer” e da “representação estética”. Além disso, ainda nos resta uma possibilidade concernente

¹⁶⁸ Com base nisso, Allison fala dos sentimentos para os quais temos o dever indireto de cultivar, segundo ele, esses sentimentos que aumentam nossa sensibilidade moral. ALLISON, 1990, p. 166. “Sugeri que este dever indireto deveria ser entendido como uma exigência para aumentar nossa sensibilidade ao sofrimento humano de modo a ser mais capaz de cumprir o dever de beneficência [...] nesta leitura, o motivo do dever funciona diretamente apenas na preparação (cultivamos nossos sentimentos simpáticos do dever), não na ação efetiva, que são motivadas pelos sentimentos simpáticos desenvolvidos”.

¹⁶⁹ Na mesma linha argumentativa de Nancy Sherman está Maria Borges. BORGES, Maria de Lourdes. *Razão e emoção em Kant*. – Pelotas: Editora e Gráfica Universitária, 2012, p. 112. “Kant sem dúvida reconhece a possibilidade de que sentimentos de simpatia possam fazer o papel do móbil moral, quando a representação do dever por si só não é suficiente [...] a simpatia soma-se ao móbil moral (respeito) para realizar a ação moral [...] o papel que Kant atribui à simpatia é, portanto, de um sentimento provisório, o qual pode auxiliar na realização de boas ações”.

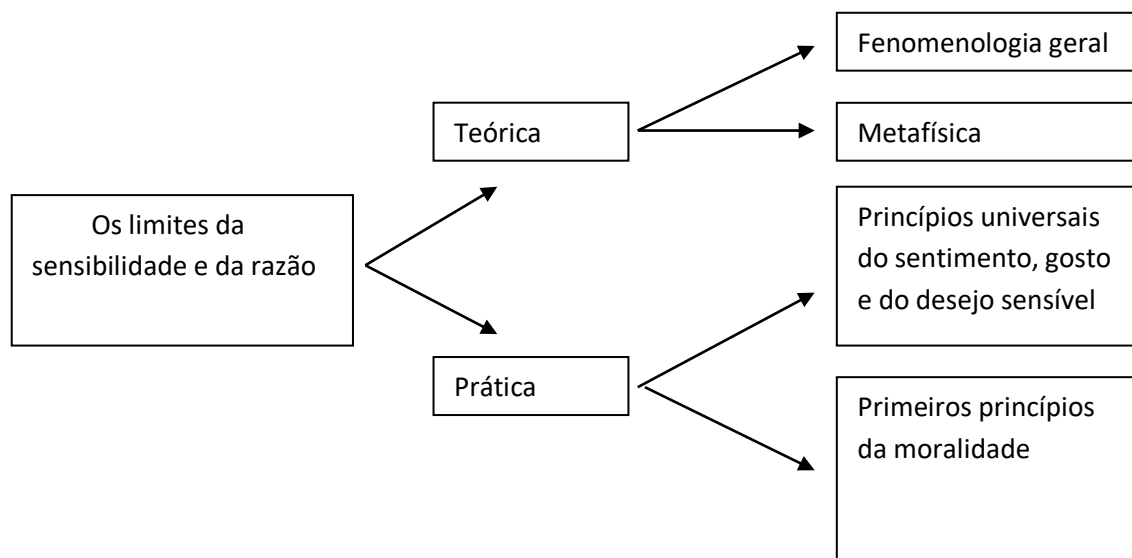
à unidade dos atos racionais e sensíveis por meio do ânimo, que figura como uma força anímica unificadora.

3.2 Breve incursão sobre uma faculdade do ânimo

Havia uma demanda interna concernente ao papel da sensibilidade no sistema kantiano, especificamente da sua relação com o conhecimento (devidamente esclarecido na *KrV*) e com a filosofia prática e a “estética”. Alguns registros textuais reportam o esforço de Kant relativo à esse tópico. Convém fazer uma breve incursão acerca do tema antes de analisarmos a passagem do “moral sense” ao “sentimento moral”, compreendido como receptividade à lei.

Em 21 de fevereiro de 1772, Kant revelou a Marcus Herz “consideráveis progressos no esforço de distinguir o sensível do intelectual no campo moral e dos princípios que dele surgem” (Briefwechsel, 42 [70], 1772). Também anuncia a Marcus Herz um pretensioso projeto em que delineava os “princípios do sentimento”, do “gosto” e da “faculdade do juízo” e seus respectivos efeitos, o “agradável”, o “belo” e o “bom”. Num tom bastante íntimo e amistoso, Kant compartilha com Marcus Herz seus “planos” para uma nova obra.

Conforme sua descrição a obra teria a seguinte estrutura.



Objetivos pretensiosos subjaziam à preparação da respectiva obra. Kant constatou que alguma coisa essencial faltava aos seus estudos metafísicos, algo que, segundo o filósofo, ele e outros falharam em considerar, mas que uma vez descoberto “constituiria a chave para todo o segredo da metafísica, até aqui escondido de si mesmo” (Briefwechsel, 42 [70], 1772). Essa carta foi escrita durante a década silenciosa que precedeu a publicação da *KrV* que, embora se ocupe da “razão” (entendimento) e da “sensibilidade”, não tem a mesma estrutura exibida no organograma. Na *KrV*, a sensibilidade é a faculdade que contém as condições *a priori* pelas quais os objetos nos são dados (representações), embora seja uma capacidade receptiva, ela nos oferece intuições dos objetos¹⁷⁰. Nesse caso, a passagem para a parte prática representada no organograma não seria possível, uma vez que a sensibilidade é tratada em relação ao conhecimento objetivo.

Na carta, Kant parece falar da sensibilidade em relação ao aspecto subjetivo das representações. Primeiro, indaga “qual é o fundamento da relação disso que em nós chamamos de “representações para o objeto”, argumentando que uma representação corresponde somente ao modo como o sujeito é afetado pelo objeto. A partir disso: “é fácil ver como está em conformidade com este objeto, a saber, como um efeito concorda com a sua causa [...] é fácil ver como esta modificação de nossa mente pode representar alguma coisa, isto é, tem um objeto” (Briefwechsel, 42 [70], 1772). Não é claro se esse objeto que é uma modificação da mente se refere a um objeto da intuição, a qual se aplica os conceitos do entendimento, ou se ele é simplesmente um objeto do sentido interno e uma referência do próprio sujeito na representação.

Nessa carta, Kant responde pelos resultados da *Dissertação de 70*, que, segundo ele, “passou silenciosamente por cima da questão sobre como uma representação que se refere a um objeto sem ser de qualquer modo afetado por ele pode ser possível” (Briefwechsel, 42 [70], 1772). Entretanto, apesar do esquema da aludida “obra” propor algo que seria bastante produtivo do ponto de vista prático, uma vez que os princípios do sentimento tornariam possível a compreensão da relação entre o sentimento e o desejo, entre o prazer/satisfação e o bom, tudo é muito especulativo.

¹⁷⁰ Cf. *KrV*, A16-B30.

Noutra carta, porém de 1787 e endereçada à Karl Leonhard Reinhold (28 e 31 de dezembro de 1787), Kant, ao rememorar junto a seu interlocutor as três faculdades elementares da alma humana (conhecimento, prazer e desprazer e apetição), revela a sua convicção interna de que seu sistema filosófico permanece autoconsistente: “minha convicção interna cresce [...] que meu sistema permanece autoconsistente”. Conforme Kant, a estrutura de seu sistema filosófico é a chave de resolução de todas as questões e problemas não resolvidos: “eu não posso ver a maneira correta de investigar uma questão que eu não precise apenas olhar de volta à imagem dos elementos do conhecimento e das faculdades mentais pertencentes a elas a fim descobrir as elucidações que não tinha esperado” (Briefwechsel, 177 [313], 1787). Kant anuncia a Reinhold o manuscrito em que está trabalhando e que pretende finalizar até a Páscoa de 1788, apresentado naquele momento como a “Crítica do gosto”, cujo princípio *a priori* ele considerou por muito tempo ser impossível.

Tal sistematicidade consiste na divisão tripartida da faculdade do ânimo em faculdade de conhecimento, faculdade de prazer e desprazer e faculdade de apetição e no modo como essas faculdades estão unidas por esse princípio unificador: “essa sistematicidade me levou a reconhecer as três partes da filosofia, cada uma das quais tem seus princípios *a priori*” (Briefwechsel, 177[313] 1787). Enquanto Wolff advogava em favor de uma força fundamental da alma, Baumgarten sustentou essa divisão tripartida a fim de designar as três forças fundamentais da alma, o conhecimento, o prazer e o desprazer e o apetite¹⁷¹. Todavia, essa sistematização da qual Kant se vangloriava não estava perfeitamente acabada, ou sequer em perfeita sintonia com aquilo que viria a ser apresentado na *KU*. Principalmente no que diz respeito à derivação dos princípios *a priori*. Claramente, a *KrV*, que designa a faculdade de conhecimento cuja força operativa é o entendimento, tem por princípio *a priori* a conformidade à leis (*Gesetzmässigkeit*). Na *KpV*, temos a razão, enquanto força operativa e o fim final enquanto princípio *a priori*. O princípio *a priori* da faculdade de prazer e desprazer, qual Kant considerou ser impossível por um longo período e que só se tornou possível a partir de uma revisão do próprio sistema, não é apresentado diretamente.

¹⁷¹ Cf. McCARTY, 2009, p. 04.

Considerando o principal objeto dessa pretensa “crítica do gosto”, o princípio *a priori* do sentimento teria papel preponderante na determinação da validade universal do juízo do belo, não obstante o elemento subjetivo que o subjaz, o prazer. Com esse princípio *a priori* seria possível justificar a universalidade subjetiva inerente ao juízo de gosto. No final, Kant apresenta o princípio de conformidade a fins (teleológico) como uma das três faculdades do ânimo, que nessa configuração ficaria subdividida em conhecimento, teleologia e filosofia prática. Também não menciona a Reinhold o juízo como faculdade operativa. Na *KU*, a teleologia diz respeito à segunda parte do projeto, enquanto que a “crítica do gosto” constitui a primeira. Em ambos os casos, o juízo em sua função reflexionante é a faculdade operativa que permite a análise do gosto e da natureza sem determiná-la.

Na *KU*, que ficou pronta quase três anos mais tarde do que o previsto, Kant apresentará de modo definitivo sua versão final dessa divisão tripartida da alma e seus respectivos princípios *a priori*. Portanto, somente lá, o sentimento de prazer e desprazer adquire lugar definido na estrutura anímica e no sistema filosófico, na medida em que a possibilidade de sua aplicação *a priori* é estabelecida. Além da relação entre juízo estético e prazer/satisfação. Assim, a *KU* deve lançar luz também sobre esse tipo de satisfação particular ligada ao juízo moral, que é o que propriamente nos interessa.

3.2.1 Moral sense e sentimento moral

A “pedra filosofal” reporta nossa incognoscibilidade da natureza de nossos estados intencionais, das pro-attitudes que se desencadeiam em nossa mente ao julgarmos moralmente e, conseqüentemente, ao agirmos de modo correspondente a nossos juízos. Julgar moralmente significa estar engajado na reflexão acerca do objeto da ação, supõe que a conclusão do raciocínio prático indique a intencionalidade ou a não intencionalidade daquele que julga ao objeto. Nossos juízos práticos objetivos são intencionais porque conceitos como “bom” e “correto” são normativos, fazem reivindicações sobre nós, e ao endossá-los nós atribuímos um valor àquilo que julgamos. O juízo “x é bom” expõe, em primeiro lugar, o meu comprometimento para com ele e, em segundo lugar, a minha recomendação de que ele é algo digno de ser

promovido (que se aja em favor dele). Admitindo a intencionalidade implícita ao juízo “x é bom” nós ainda não podemos compreender de modo clarividente as pró-attitudes envolvidas na reflexão prática que nos leva a praticar a ação. Em face dessa dificuldade, Kant denominou de “sentimento moral” essa capacidade de passar do juízo à execução da ação.

Primeiramente, a preocupação estava voltada à força movente do juízo, o desafio era saber como esse juízo move o agente a praticar a ação – “se o homem aprendeu a judicar todas as ações, então lhe falta ainda tal motivo (*Triebfeder*) para exercitar” (Vorlesung, p 71). Vimos que, a princípio, Kant pensava o princípio de judicação e princípio de execução separadamente. Enquanto o primeiro era concebido no campo da razão, o segundo era vislumbrado no campo de sentimento. A principal estratégia kantiana para explicar a exequibilidade das ações que julgamos não foi simplesmente apelar ao sentimento moral como uma solução “dualista”. O sentimento moral era a “condição” pela qual os motivos morais fossem *elateres*, tivessem a força de nos impulsionar a agir.

Uma vez que isso não resolve a questão, uma solução monista era necessária. Nessa perspectiva, a nossa reflexão acerca da necessidade prática da ação prescrita pela razão nos levaria a agir sempre que nosso juízo endossasse a demanda racional por meio da aprovação. A judicação e a execução seriam ambas duas faces de uma mesma capacidade da razão prática. Trata-se de uma hipótese que precisa ser esclarecida. É preciso explanar como a lei considerada como motivo opera subjetivamente.

Por vezes, Kant disse que o ajuizamento moral ficava a cargo da razão e o princípio de execução ficava por conta do sentimento moral, mais do que isso, que o sentimento moral era o próprio impulso (*Triebfeder*)¹⁷². Isso se contrasta com um significado mais amplo em que o sentimento moral se refere a um campo indeterminado das pró-attitudes que se desencadeiam em nossa mente com a reflexão moral, bem no sentido hutchesoniano. Assim, diz Kant, na *Vorlesung*: “mas se esse julgamento me leva a fazer a ação, isso seria o sentimento moral” (Vorlesung, p. 69). O sentimento é o próprio impulso moral ou só uma capacidade genérica pela qual nós podemos agir com base em determinações morais da razão?

¹⁷² Cf. Reflexões, 5448 – 1776/8.

Nossa visão é de que nesse período inicial das discussões, que vai das preleções de 1760 até mais ou menos 1770, o filósofo estava mais afeito a aceitar a tese segundo a qual o sentimento moral era a pró-atitude que explicava nosso agir (moral) intencional, mas que no período crítico o sentimento era visto com uma capacidade genérica de ser afetado pelas normas morais – e que explica os estados da mente na reflexão dessas normas. Essa visão resgata a premissa monista presente nas indagações que fundamentam o problema da motivação moral, portanto, ela tenta responder como as normas racionais podem, de fato, obrigar e motivar ao mesmo tempo, ou seja, demandar ações e fazer com que o agente as cumpra. Com isso, nós podemos ver o sentimento moral como um recurso que nos ajudar a compreender a razão como princípio de execução, descartando a ideia de que os dois princípios estejam em ordens distintas.

A princípio, a oposição mais evidente e também determinante ao *moral sense* era especificamente ao erro crasso de fazer do princípio de execução, o sentimento moral, o princípio de judicação. A evolução temporal das obras representa uma ênfase significativa sobre esse ponto, é uma crítica repetida muitas vezes. No núcleo das críticas está o uso do sentimento moral como padrão de medida do julgamento, assim, ele é visto como “um pretense sentimento especial” que não “pode fornecer uma escala igual para medir o bem e o mal, assim como ninguém pode julgar partindo do seu próprio sentimento” (GMS, 442). Na 3ª seção, essa crítica é lembrada, ressaltando que o sentimento “tem sido dado falsamente por alguns por padrão de medida de nossos juízos morais [...]” (GMS, 460). Exatamente como ocorre em (410), onde a derivação de princípios práticos fundados na natureza humana (perfeição, felicidade e sentimento moral) havia sido refutada e reafirmado em (442), passagem que coloca o *moral sense* ao lado da felicidade enquanto princípio empírico.

Hutcheson e os filósofos do *moral sense* têm o mérito de tentar compreender a faculdade operativa da mente e os estados mentais contidos na reflexão prática com especial enfoque sobre a capacidade receptiva do sujeito em sua experiência moral. Em especial, a passividade da consciência na determinação moral é um elemento emprestado dessa corrente, particularmente de Hutcheson. Contudo, para Hutcheson, o “senso” não seja vinculado unicamente ao estado subjetivo do sujeito, mas com os fundamentos objetivos da moralidade em si mesma, em parte porque o sentido (*Sinn*)

não é só uma forma específica da sensibilidade (*Sinnlichkeit*), mas uma percepção teórica (*Wahrnehmungsvermögen*). Por conseguinte, os objetos morais, o bem e o mal, seriam tomados como um tipo de conhecimento teórico.

Uma revisão interna do papel da sensibilidade é o primeiro ponto a ser superado pela crítica, o segundo é o “estabelecimento” do lugar da razão como faculdade de judicção e de execução. Se no primeiro ponto a sensibilidade precisa ser vista como a faculdade receptiva que demonstra nossa capacidade de ser afetado por juízos morais puros, no segundo, nós teremos uma razão “autocrática”, que agrupa a função legislativa e executiva. Na verdade, essa função executiva é um pressuposto da razão prática que ordena categoricamente, isso fica evidente na abordagem da *KpV*, onde a determinação da vontade pela razão é assumida a partir dos “fatos descritivos” dessa determinação, os efeitos dela sobre a sensibilidade. Embora essa ideia apareça em lugares esparsos, veja na *GMS* (460) a repreensão ao sentimento em sua versão hutchesoniana e a advertência de que ele é simplesmente o “efeito subjetivo que a lei exerce sobre a vontade”. Nesse caso, o sentimento é essencial para descrevermos não só os efeitos dessa determinação, mas mesmo os eventos internos, os estados mentais, envolvidos na reflexão moral.

Na *KpV* (160 [89]), Kant explica a relação entre a razão prática e a sensibilidade por meio de uma analogia com a estrutura da *KrV*, sublinhando que não considera a sensibilidade como capacidade de intuição, mas sim como sentimento, que ele diz ser “um fundamento subjetivo do desejo”. Com isso, se diz basicamente que a razão não opera como faculdade de percepção e, por conseguinte, (o entendimento) não refere representações aos objetos. Uma nota de rodapé da introdução à *MS* resume o que se entende por sensibilidade no contexto prático, nós a dividiremos em cinco partes.

- (i) Pode-se caracterizar a sensibilidade como o aspecto subjetivo de nossas representações em geral; pois é o entendimento que começa a referir representações a um objeto, isto é, somente ele pensa alguma coisa por meio delas.
- (ii) O que é subjetivo em nossas representações pode ser de tal modo que possa ser referido a um objeto para o conhecimento do mesmo (a forma ou a matéria, no primeiro caso chama-se intuição pura, no segundo caso, sensação).
- (iii) Nesse caso, a sensibilidade como suscetibilidade (*Empfänglichkeit*) a tal representação é sentido (*Sinn*).

- (iv) O que é subjetivo em nossas representações não pode se tornar um elemento do conhecimento; porque ele envolve somente a relação da representação ao sujeito e não contém nada utilizável para o conhecimento do objeto.
- (v) Chama-se a suscetibilidade à representação de sentimento; que é o efeito da representação (essa pode ser sensível ou intelectual) sobre o sujeito e pertence à sensibilidade, embora a representação mesma possa pertencer ao entendimento ou a razão (MS, 49 [211]).

Na medida em que a sensibilidade é tomada como o aspecto subjetivo de nossas representações em geral, o entendimento pode referi-la aos objetos do sentido externo para o conhecimento dos mesmos ou como forma (intuição pura) ou como matéria (sensação). O sentimento, por sua vez, é simplesmente a referência de si mesmo do sujeito na representação, o único elemento que não faz parte do conhecimento do objeto. Visto como a suscetibilidade¹⁷³ à representação, o sentimento é, paralelamente, o efeito dela sobre o sujeito. Talvez seja um pouco confuso vê-lo como condição da suscetibilidade à representação e como efeito da mesma, mas supõe-se aqui algo que exploraremos na próxima seção, a saber, que no primeiro caso o sentimento é visto unicamente como condição transcendental da representação a partir do prazer e do desprazer (sentimento), ao passo que no segundo caso, ele é o conteúdo autorreferencial do sujeito. O complemento dessa leitura se dá na seção seguinte “Crítica do sujeito”.

3.3 Crítica do sujeito

O prazer é a única coisa digna de ser uma teoria [...] o prazer é a pedra de toque da natureza, seu sinal de aprovação. Ser bom é estar em harmonia consigo mesmo – e não o ser, é ver-se forçado a estar em harmonia com os outros (Oscar Wilde)

¹⁷³Antropologia, §62. “A sensibilidade <Empfindsamkeit> não é contrária àquela equanimidade. Pois é uma *faculdade* e uma força, de aceitar tanto o estado de prazer quando de desprazer, ou também de mantê-los longe da mente e, por isso, ela tem uma escolha. Em compensação a suscetibilidade <Empfindelheit> é uma fraqueza, de se deixar afetar mesmo contra a vontade, porque se compartilha o estado de espírito dos outros, os quais podem, por assim dizer, jogar ao bel prazer com o órgão do indivíduo suscetível”. O prazer e o desprazer são determinações do sujeito não atribuíveis a objetos externos, Kant parece aludir na *Antropologia* mais ao juízo de gosto, pois a imaginação está aí pressuposta (mantê-los longe da mente) e é a forma que produz a satisfação. O gosto, diz Kant no §67, “é a faculdade do juízo estético de escolher de um modo universalmente válido”.

O projeto de estruturação das três faculdades do ânimo mencionado nas cartas à Marcus Herz e à Karl Leonhard Reinhold é retomado na *KU*, ela traz em sua segunda introdução um quadro esquemático com a ordem e a disposição das três faculdades do ânimo e as suas respectivas faculdades operativas, princípios *a priori* e campos de aplicação. No quadro nós temos o sentimento de prazer e desprazer disposto entre a faculdade de conhecimento e a faculdade de apetição. Na ordem das faculdades cognitivas nós teríamos o entendimento, o juízo e a razão. O juízo recebe justamente o papel de faculdade mediadora entre o entendimento e a razão. Apesar de que cada faculdade cognitiva tem plena autonomia dentro de seu domínio e em conjunto representam uma unidade sistemática.

As investigações sobre o juízo do belo precisam justificar a razão pela qual a validade universal do juízo do belo assenta sobre um sentimento, bem como se um elemento “subjetivo” pode fornecer a “necessidade” que essa universalidade demanda. Primeiramente, um princípio *a priori* do gosto é necessário para que possamos imputar a satisfação ligada ao belo a todos. Com isso, Kant acredita ter criado as condições ideais para fundamentar a intersubjetividade dos juízos estéticos a partir do acordo do prazer que resulta da cooperação entre as faculdades. A validade intersubjetiva da satisfação no juízo de gosto não é apenas um critério do juízo, mas uma exigência de sua validade universal, pois, afirmar que algo é belo, é afirmar que ele é fonte de uma satisfação que apraz a qualquer um na reflexão do objeto. Por que essa intersubjetividade do juízo estético assenta sobre um elemento sensível, prazer/satisfação? Como é possível um juízo empírico reivindicar validade universal?

Na *KrV*¹⁷⁴, é mencionada a controvérsia pela qual os alemães se valem da palavra “estética” no sentido de “crítica de gosto”, enquanto que Baumgarten se referiu ao termo para designar o elemento sensível do conhecimento (ciência da sensibilidade *a priori*). Na *KU* (como antes na *KpV*)¹⁷⁵, porém, a sensibilidade não é usada no intuito de explicar os processos de aquisição de conhecimento teórico e nem de explicação da

¹⁷⁴ Cf. *KrV*, A21-B35.

¹⁷⁵ Na *KpV*, Kant explica a relação entre a razão prática e a sensibilidade por meio de uma analogia com a estrutura da *KrV*. *KpV*, 160 [89]. “Lá a Estética tinha duas partes, por causa do duplo modo de intuição sensível; aqui, a sensibilidade não é de modo algum considerada como capacidade de intuição, senão como simples sentimento (que pode ser um fundamento subjetivo do desejo)”.

formação dos juízos objetivos a partir das formas puras da intuição¹⁷⁶. Em contrapartida à advertência da *KrV*, Kant observa na *KU* que “tem sido usual por algum tempo chamar um tipo de representação estética num sentido em que significa **a relação da representação não com a faculdade cognitiva, mas com o sentimento de prazer e desprazer**” (*KU*, I, VIII, grifo nosso). Contudo, se a expressão “estética” nos remete à sensibilidade, o “sentido” nessa representação estética remete unicamente à alteração de estado sofrida pelo sujeito. Trata-se somente da receptividade do sujeito, não da intuição do objeto. Logo, o juízo não determina nada acerca do objeto, senão do sujeito e de seu sentimento¹⁷⁷.

O juízo de gosto determina somente a relação reflexiva do sujeito consigo mesmo por meio de uma satisfação que lhe é inerente, ele é um juízo “cujo predicado nunca pode ser conhecimento”. Portanto, não é um juízo “lógico”, senão “estético”, o que quer dizer que “seu fundamento de determinação não pode ser senão subjetivo”¹⁷⁸. Nele, a relação entre o entendimento e a imaginação é meramente formal e não resulta num “esquema do objeto”, mas num “estado da mente” (*Gemütszustand*). Não significa que a universalidade do juízo seja fundamentada unicamente no sentimento, pois isso demanda uma regra objetiva da faculdade de conhecimento. A faculdade do juízo, que legisla as condições da reflexão *a priori*, não relaciona a reflexão nem com a natureza e nem com a liberdade: “a faculdade de julgar não dá a lei nem para a natureza nem para a liberdade, mas para si mesma [...] indicando as condições subjetivas da possibilidade desta combinação *a priori*” (*KU*, I, VIII). Ocorre que a própria regra da faculdade de juízo é subjetiva e “expressa a relação ao sujeito, a saber, a sensação”. Nisso, a representação do objeto no juízo de gosto é ligada não a uma regra do entendimento para determiná-las, mas à sensação, prazer e desprazer, critério de determinação do juízo.

¹⁷⁶ *KU*, I, §VIII. “Por isso, nossa estética transcendental da faculdade de conhecimento poderia muito bem falar das intuições sensíveis, mas não poderia em lugar algum falar de juízos estéticos; uma vez que ela tem haver somente com juízos cognitivos, que determinam o objeto, seus juízos tem quer ser lógicos”. O primeiro número romano refere-se a primeira ou segunda introdução, e os segundos aos parágrafos. A parte principal da obra é citada com § seguido do número arábico da respectiva seção.

¹⁷⁷ *KU*, §3. “Se uma determinação do sentimento de prazer ou desprazer é denominada sensação, então essa expressão significa algo totalmente diverso do que se denominou a representação de uma coisa (pelos sentidos, como uma receptividade pertencente à faculdade do conhecimento), sensação [...] pois no último caso, a representação é referida ao objeto; no primeiro, porém, meramente ao sujeito, e não serve absolutamente para nenhum conhecimento, tampouco para aquele pelo qual o sujeito se conhece”.

¹⁷⁸ Cf. *KU*, §1

O eixo explicativo da contemplação estética perpassa, por um lado, pelo papel do prazer, que possibilita a relação formal do sujeito com a representação e, por outro lado, pelo procedimento operativo das faculdades, juízo, entendimento e imaginação. Na *KU*, Kant diz, por inúmeras vezes, que “o aspecto subjetivo numa representação que não pode tornar-se de modo algum um elemento do conhecimento é o prazer e o desprazer conectado a ele” (*KU*, II, VII)¹⁷⁹.

Vejamos algumas definições do prazer.

- (i) Prazer é um estado da mente (*Zustand des Gemüths*) em que uma representação está em acordo consigo mesma, como um fundamento ou meramente para preservar esse estado em si mesmo ou produzindo seu objeto” (*KU*, I, VIII [231]).
- (ii) A consciência da causalidade de uma representação com respeito ao estado do sujeito para mantê-lo neste estado pode ser aqui ser designado em geral o que é chamado prazer (*KU* §10 [220]).

O prazer é um estado da mente que sustenta a continuidade da representação sempre que ela concorda com as condições subjetivas, ele é uma atividade que promove o “sentimento de vida” porque expande a representação (o estado contemplativo). Notemos que esse estado da mente no qual a representação concorda consigo mesma pode produzir não só a representação estética, na medida em que prolonga a contemplação, mas o objeto da mesma.

Temos um “juízo estético de reflexão” quando a reflexão sobre o objeto não é permeada nem por conceitos e nem por sensações do objeto na relação do sujeito com a representação. Nesse caso, o prazer resultante deriva do acordo entre as faculdades, entendimento e imaginação, e serve para o prolongamento da representação, pois, caso contrário, a representação cessaria a si mesma. Portanto, na reflexão não se origina interesse pelo objeto porque o prazer é resultado da reflexão e não tem nenhum elemento intencional em relação ao objeto. No segundo caso, porém, o juízo é

¹⁷⁹ *KU*, §1. “O sentimento de prazer e desprazer, pelo qual não é designado nada no objeto, mas no qual o sujeito sente-se a si próprio do modo como ele é afetado pela sensação [...] aqui a representação é referida inteiramente ao sujeito e na verdade ao seu sentimento de vida, sob o nome de sentimento de prazer e desprazer, o qual funda uma faculdade de distinção e ajuizamento inteiramente peculiar, que em nada contribui para o conhecimento, mas somente mantém a representação dada no sujeito em relação com a inteira faculdade de representações, da qual o ânimo torna-se consciente no sentimento de seu estado”.

caracterizado como “estético patológico” ou “prático-estético” porque há um elemento intencional e uma relação causal é estabelecida entre o sujeito e o objeto pela representação do mesmo.

A explicação estética desse fenômeno pode apelar para a incapacidade da imaginação de manter o sujeito alheio a certas propriedades do objeto, impedindo que um “interesse” pelo mesmo se formasse. No prazer contemplativo, o sujeito permanece num estado de contemplação, isto é, ligado à representação (do objeto) e, paralelamente, indiferente ao mesmo – não há ligação desiderativa para com o objeto, somente o sentimento de si mesmo. Na contramão disso, temos a descrição de uma mudança de “estado do sujeito” em relação ao objeto, razão pela qual a reflexão deixaria de ser meramente contemplativa. A descrição dessa mudança de atitude parece descrever melhor a existência de um “apetite” do que somente um juízo “estético patológico”. Tudo parece depender do lugar que o prazer ocupa em relação à representação do objeto. Se ele precede o juízo, esse juízo deixa de ser puro e se ele é a antecipação de um “estado futuro” ele é um “impulso volitivo” patológico. A passagem mencionada fala do emprego do prazer enquanto estado da mente para a respectiva produção do objeto representado. Há um elemento causal nessa representação que não visa somente manter a própria representação, mas que tem por alvo o objeto.

O prazer constitui a base volitiva do “apetite” da faculdade de apetição, e se ele estiver aliado ao interesse pelo objeto (na sua existência) e a intencionalidade intrínseca dos juízos, ele caracteriza um “querer”. Num dos primeiros parágrafos do texto é afirmado que o prazer “sempre envolve uma referência à faculdade de apetição” (KU, §2), quer seja como fundamento do mesmo ou estando simplesmente ligado a ele. No mesmo sentido em que o §4 afirma uma relação de identidade entre a satisfação no objeto e o interesse (querer) pelo mesmo. Ao passo que a aprovação no juízo de gosto não comporta interesse pelo objeto, o juízo prático (ou estético patológico) é absolutamente intencional e se funda nesse interesse. Tais elementos entram tacitamente na exposição da *KU* em consequência da análise da relação do sujeito com o prazer a partir da representação do objeto no juízo de gosto, servindo assim de contraponto e elucidação dos casos em que a reflexão deixa de ser estética e contemplativa. O efeito da representação do objeto no sujeito descreve o modo como ele sente a si mesmo nessa

relação, a consciência da capacidade de determinar-se a si mesmo na direção do objeto é denominada de arbítrio (*Willikür*). É essa consciência que caracteriza alguém como “agente” (o autor da ação) – sem essa consciência de autodeterminação haveria unicamente um desejo (*Wunsch*)¹⁸⁰, uma aspiração sem força causal e sem consciência dessa insuficiência.

A razão pela qual a discussão concernente à satisfação inerente ao juízo de gosto se aproxima e, às vezes, culmina num prazer que é de natureza prática (ainda que patológica) parece encontrar a explicação mais natural na própria estrutura interna do ânimo, ou seja, na sistematicidade das faculdades. Parece importante notar que, na medida em que a relação entre o sujeito e o objeto é modificada por causa do papel desenvolvido pelo prazer e das pró-attitudes que se criam, a satisfação em questão deixa de ser meramente estética ou contemplativa e se transforma num tipo de apetite. A própria representação torna-se meio para a produção e a consumação do objeto. Essa modificação de estado do sujeito em relação ao objeto é o que caracteriza esse ato como desiderativo em distinção do contemplativo. Primordial é que há uma única fonte de prazer que possibilita tanto a satisfação estética quanto a prática. Ocorre que na representação prática do objeto há, além da “aprovação”, também uma “inclinação” pelo mesmo.

Tal alteração de estado do sujeito é, em certo sentido, uma alteração da própria dinâmica do ânimo e de suas respectivas faculdades. O juízo reflexivo, embora não determine nada no objeto, possibilita uma “crítica do sujeito que julga” (KU, II, §VIII) por meio da representação estética. Por sua vez, o que possibilita a análise desse estado subjetivo do sujeito (mesmo a despeito das propriedades do objeto) é o prazer (ou desprazer), que remete ao sentimento de si do sujeito no modo como é afetado. E essa “sensação” é o único elemento que não pode ser parte do conhecimento do objeto. Para além da natureza estética da representação e da existência de interesse pelo objeto, a intencionalidade do juízo caracteriza as pró-attitudes que definem a reflexão prática. O

¹⁸⁰ O prazer e o desprazer são as disposições mentais responsáveis por nossa permanência ou pelo nosso deslocamento temporal. Isto é, o prazer tem a tendência de nos conservar no mesmo estado, ele é característico das representações contemplativas, por sua vez, o desprazer nos move na direção contrária. Querer um objeto representado é ter prazer na sua possibilidade, essa necessidade do objeto (existência), contudo, é um desprazer que nos força a ir de encontro com a satisfação dele. O desejo é reportado quase sempre como algo muito vago, destituído da força de elidir no tempo que há entre o apetecer e aquilo que apetece. Cf. KU, §10.

que determina o tipo de prazer (satisfação), estética ou prática, é o juízo pelo objeto e o respectivo modo de operação das faculdades. Termos como “belo” e “aprazível” são predicados do juízo, eles só surgem na consciência no contexto da reflexão do objeto e, conseqüentemente, da afirmação “x é belo”. Se o juízo “x é belo” denota somente uma propriedade do sujeito, o juízo “x é bom”, por sua vez, deve afirmar alguma “propriedade” de “x”. O enigma subjacente à reflexão prática consiste em saber qual é o “estado do sujeito”, ou seja, seu sentimento, quando afirma que “x é bom”. Isto é, a bondade de “x” afeta, de algum modo, o sujeito quando ele faz essa afirmação (ou o aprova)?

A possibilidade de a lei moral motivar a vontade deveria depender, num primeiro instante, dessa concordância formal entre as faculdades, razão e sensibilidade, por meio da representação. Afirmar que “x é bom” é querer, imediatamente “x”, portanto, é ter prazer na “possibilidade” de sua existência, o que não é suficiente para assegurar o êxito (ou o fracasso) dessa disposição volitiva do sujeito. A aprovação é expressão da disposição ligada ao objeto aprovado, no sentido estabelecido por Hutcheson, que destacamos outrora: “a aprovação de nossa ação denota (ou se faz acompanhar de) um prazer na contemplação dela e reflete os sentimentos ou afetos que nos inclinaram para ela” (HUTCHESON, 2013, p. 186). O sentimento não é um juízo de segunda ordem que serve de critério decisório e justificatório, ele é a consciência das determinações internas na formação do apetite. Visto como o único sentimento moral, o respeito é o estado do sujeito na representação em que a lei determina a vontade, portanto, é a consciência fática da autoridade normativa da lei. Ele é a apresentação subjetiva dessa autoridade e exhibe, ao mesmo tempo, uma concordância necessária entre o sujeito e a representação, o que não sucumbe os efeitos da desproporção entre a finitude da vontade e do incondicionalmente bom.

3.3.1 A estética do sentimento

Allen Wood¹⁸¹ afirma que a *MS* representa a forma final da filosofia prática de Kant, não em virtude de sua posição na cronologia bibliográfica, mas por causa do sistema dos deveres. A justificativa histórica apela ao fato de que o projeto de uma metafísica dos costumes estava engavetado pelo menos desde 1768, quando Kant anunciou o texto que só viria a ser concluído quase duas décadas depois. Manfred Kuehn¹⁸² não acha esse ponto implausível, embora reitere que não é claro que essa obra represente as melhores intenções, ou mesmo que ela seja compatível com as principais teses e hipóteses levantadas nas outras duas obras críticas sobre a moralidade. Infelizmente, a *MS* não entrega aquilo que ela poderia entregar enquanto obra tardia que daria o acabamento a algumas questões pendentes. Pelo contrário, o consenso é de que a obra e mesmo a sua composição deixam a desejar. Sobre o ponto de vista da motivação moral é perceptível que a obra carrega algumas influências da *KU*, principalmente no que diz respeito à própria noção do sentimento enquanto “susceptibilidade” de sentir prazer na representação e o “interesse” que anda ligado ao objeto. Todavia, há distorções que dificultam a compreensão do respectivo conceito em relação ao quadro geral.

Na 2ª seção da introdução da *RL*¹⁸³, “sobre a relação das faculdades do ânimo humano com as leis morais”, Kant faz uma recapitulação da faculdade de apetição e da faculdade de prazer e desprazer (sentimento). Ainda na introdução geral, ele diz que prazer e desprazer estão sempre conectados com desejo ou aversão – “prazer ou desprazer, susceptibilidade a qual é chamada de *sentimento* é sempre conectada com

¹⁸¹ Cf. WOOD, Allen. The Final Form of Kant’s Practical Philosophy. In *Kant’s Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. Edited by Mark Timmons 2002, p. 2. Cf. WOOD, 1999, p. 321.

¹⁸² Cf. KUEHN, Manfred. Kant’s Metaphysics of Morals: the history and significance. In *Kant’s Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. Edited by Mark Timmons 2002, p. 16. “Poderíamos, portanto, perguntar o que, se qualquer coisa permaneceu a mesma, e assim justificaria a reivindicação de alguns estudiosos de que a filosofia prática é, ou não crítica ou pré-crítica, e o que foi precisamente que mudou e se chega a justificar a reivindicação de outros estudiosos de que ela apresenta a forma final da filosofia prática de Kant. Eu penso que a resposta a ambas as questões é um qualificado sim. O que permaneceu o mesmo foi o conteúdo real da *Doutrina do direito* e da *Doutrina da virtude*. O que mudou foi a perspectiva da qual esse conteúdo deve ser visto, de acordo com Kant. Pelo menos não quando o conteúdo e a forma de sua filosofia moral são propriamente compreendido”.

¹⁸³ Vale lembrar que a *MS* é composta pela *Doutrina do direito (RL)* e pela *Doutrina da virtude (TL)*. Como os textos foram escritos e publicados separadamente cada um é citado de forma independente. Normalmente, a abreviação *MS* de Metáfísica dos costumes se refere somente à introdução geral dos dois textos.

desejo ou aversão” (MS, 211). Noutra variação, ele afirma que “a capacidade de ter prazer e desprazer numa representação é chamada de sentimento porque ambos envolvem o que é meramente subjetivo na relação de nossa representação” (MS, 211). Para além do fato que a abordagem está centrada na relação do sentimento com a faculdade de apetição na formação do desejo e da aversão, essas definições concordam com a explicação oferecida sete anos antes na *KU*. A nota explicativa reforça o sentido em que a sensibilidade é usada, a saber, que se refere ao que é subjetivo na representação e não pode ser usado para o conhecimento porque envolve somente a relação formal do sujeito com a representação.

A definição mais clara do que é o sentimento o descreve como “a suscetibilidade à representação [...] que é efeito de uma representação sobre um sujeito e pertence à sensibilidade, mesmo embora a representação possa pertencer ao entendimento ou à razão” (MS, 212). Inversamente, fica claro na MS que aquele “interesse” pelo objeto descrito na *KU* é de fato, um prazer prático, visto que um prazer que é ligado somente à representação do mesmo é inativo do ponto de vista volitivo. Pressupondo aí que o interesse seja a conexão do prazer com a faculdade de apetição e que ter interesse¹⁸⁴ e sentir prazer pelo objeto seja a mesma coisa¹⁸⁵. A relação do prazer com o objeto prescreve também as demais atitudes volitivas. Inclinação (*Neigung*), por exemplo, é um tipo de prazer prático que determina a faculdade de apetição anteriormente à representação do objeto.

A principal novidade dessa obra no que diz respeito à discussão do sentimento moral está contida na *TL*, segunda parte da *MS* de 1797, publicada seis meses depois da primeira (*RL*), precisamente na 12^a seção, cujo título é: “dos pré-conceitos estéticos da receptividade do ânimo para o conceito de dever em geral”. Nessa seção, Kant apresenta quatro “qualidades estéticas” da receptividade (*Empfänglichkeit*) do ânimo. Tais “pré-

¹⁸⁴ O interesse é aqui empregado no sentido volitivo, ele representa a ligação desiderativa do sujeito com o objeto da representação. O “estado” do sujeito é modificado a partir da relação com o objeto, pois ele passa a ficar dependente do mesmo e o desejo de consumi-lo (trazê-lo à existência) é o que caracteriza um apetite.

¹⁸⁵ *KU*, §3. “Que meu juízo sobre um objeto, pelo qual eu declaro agradável, expressa um interesse por esse mesmo objeto resulta do fato que por meio da sensação ele suscita um desejo deste objeto, por conseguinte uma satisfação (*Wohlgefallen*) não pelo simples juízo, pelo contrário, a referência de sua existência a meu estado, na medida em que é afetado por tal objeto. Por isso, não se diz do agradável que ele apenas apraz, mas ele contenta (*vergnügt*). Não é mera aprovação, mas por ele é produzido uma inclinação (*Neigung*)”.

conceitos estéticos” (*Ästhetische vorbegriffe*) são: o sentimento moral (*moralische Gefühl*), a consciência (*Gewissen*), o amor ao ser humano (*Menschen liebe*) e o respeito (*Achtung*). Kant trata dessas quatro qualidades enquanto disposições morais naturais, quais não é um dever tê-las – “ter essas pré-disposições não pode ser considerado um dever” (TL, 399). Em adição, ele observa que “a consciência delas não tem origem empírica, **mas só pode seguir-se à consciência da lei moral, como efeito desta sobre o ânimo**” (TL, 399, grifo nosso). Kant descreve essas disposições como sendo “condições subjetivas” da receptividade para o “conceito de dever” e reafirma que elas sucedem à consciência da lei moral, portanto, pressupõem aquele reconhecimento da lei enquanto dever. A ênfase sobre a receptividade é importante para ponderarmos que a abordagem concorda em suas linhas gerais com aquela compreensão do sentimento moral enquanto manifestação subjetiva da determinação da lei, que diz respeito somente ao “estado do sujeito”.

Pouco esclarecedor é o que podemos entender por “estética dos costumes”¹⁸⁶ – “assim, uma estética dos costumes (*Ästhetik der Sitten*), enquanto não é, de fato, parte da metafísica dos costumes, é ainda uma apresentação subjetiva dela”, de modo que os sentimentos “**que acompanham a força persuasiva da lei moral tornam sua eficácia sentida**, a fim de obter o melhor das excitações meramente sensíveis” (MS, 406, grifo nosso). Nesse caso, o “sentimento moral” e o “respeito”, que são manifestações ou apresentações subjetivas da capacidade executora da lei, são estéticos. Estético nos remete à sensibilidade do sujeito, porém, aqui não se trata da intuição do objeto, senão da relação formal do sujeito consigo mesmo a partir da representação. Trata-se somente do modo como ele é afetado na determinação da vontade pela lei e como toma consciência da força normativa da lei. O enfoque sobre termos como “acompanham a

¹⁸⁶ FALDUTO, Antonino. *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy*. De Gruyter, 2014, p. 239. “Eu sugiro ler a “*Ästhetik der Sitten*” de Kant como uma estética moral (*moral aesthetic*), oposto a uma estética dos costumes “*aesthetics of morals*”. Noutras palavras, eu sugiro que a referência ao “aspecto estético” da ética aponta para a apresentação subjetiva da ética como é retratado pela faculdade de prazer e desprazer. Como estética é o estudo dedicado à faculdade da sensibilidade em sua aplicação *a priori*, a estética moral é o estudo de uma mudança *a priori* de um aspecto particular da faculdade de sensibilidade, isto é, o estudo de uma modificação *a priori* da faculdade de sentimento de prazer e desprazer quando o ser humano se torna consciente da lei moral em sua mente”. Coadunamos com essa ideia de que uma estética dos costumes (ou estética moral) refere-se unicamente a um tipo de apresentação subjetiva da lei, mas nos mantemos mais precavidos da consideração de que isso seja propriamente uma doutrina devidamente concebida.

força persuasiva da lei” ou “tornam sua eficácia sentida” não significa outra coisa. Sob esse prisma, não é absolutamente claro se todas essas pré-condições do ânimo são “estéticas”, particularmente, o “amor ao ser humano”.

Cada uma dessas disposições é tratada separadamente após a descrição geral. Parece-nos fundamental circunscrever o caráter subjetivo dessas disposições, como o faz Kant ao sublinhar as palavras “susceptibilidade” e “receptividade”. Na própria abordagem do sentimento moral (a) fica claro o caráter “passivo” e “natural” dessas disposições: “nenhum ser humano é totalmente desprovido de sentimento moral [...] pois, fosse completamente deficiente em sua receptividade estaria moralmente morto” (MS, 400). Qual a necessidade de apresentar essas disposições morais do ânimo? Talvez isso nem fosse necessário, visto que a compreensão da moralidade para o homem em termos de obrigação moral pressupõe não só uma carência do princípio da moralidade, bem como a disposição e a susceptibilidade ao dever. Além disso, o sentimento moral e o respeito, que são duas das quatro disposições gerais do ânimo e que se caracterizam como um tipo de “consciência estética” (apresentação subjetiva da força normativa da lei), já haviam sido tratados anteriormente. Eles nos dão a conhecer a força persuasiva da lei.

Contudo, particularmente complicada é a afirmação de que “toda consciência da obrigação depende do sentimento moral **para nos fazer conscientes do constrangimento presente no conceito de dever**” (MS, 399, grifo nosso). Até aqui, consideramos o sentimento moral sempre como a faculdade que nos permite tomar consciência da determinação da vontade pela lei, ou seja, o modo como somos afetados pela lei. Ele tem o sentido de “consciência da coação”, como o sujeito percebe a si no estado interno quando é constrangido pelo dever moral, mas só como algo factual, não como pressuposto para a própria autoridade da lei na sua forma imperativa. Trata-se de uma consciência do modo como o sujeito é afetado mediante a representação da lei, logo, somente do “estado do sujeito”, que ao ser coagido moralmente sente as tensões internas geradas por aquilo que é demandado. Em suma, se o dever obriga, ele constrange internamente, o sentimento é o único modo de descrever esse constrangimento. É isso que Kant afirma.

Não teríamos razões para atribuir papel operativo ao sentimento moral, tomando-o como pressuposto da consciência da obrigação, ou seja, pressuposto do próprio reconhecimento do carácter obrigatório do dever. A não ser no sentido factual – enquanto efeito da própria consciência do dever. Essa é, porém, a perspectiva adotada por Dieter Schönecker, para quem as disposições morais de ânimo representam “quatro móveis diferentes por meio dos quais a razão se torna prática” (SCHÖNECKER, 2009, p. 59). Nisso, a consciência da lei moral em sua forma imperativa já estaria ligada às disposições morais de ânimo “como condição necessária”¹⁸⁷.

Parece bastante correto afirmar que a consciência da lei moral seja tributária ao dever, Schönecker não atrela diretamente a objetividade da lei moral às disposições morais de ânimo. Todavia, ele o faz indiretamente ao dizer que “as disposições morais de ânimo são uma condição necessária para a consciência de seu carácter obrigatório, **elas são uma condição necessária para a consciência da lei moral**” (SCHÖNECKER, 2009, p. 59, grifo nosso). Essas pré-disposições estéticas constituem somente uma apresentação subjetiva de uma metafísica dos costumes e estão subordinadas à consciência da lei moral, por isso elas não podem ser condições para a mesma. Uma coisa é considerá-las condição para sentir a “eficácia da lei”, o que é próprio de vontades não santas, e outra é tomá-las como condição da normatividade da lei.

Essa é a tese central de Schönecker – “as disposições morais de ânimo **constituem o fundamento sensorial** para entender o teor compromissivo e motivacional das leis morais e para ser motivado por ele [a]” (SCHÖNECKER, 2009, p. 55, grifo nosso). Se o sentimento constitui o fundamento sensorial para “entender” a si mesmo na relação com a representação da lei, como temos defendido, isso não o faculta como fundamento perceptivo do teor compromissivo da lei. Nesse caso, ele seria tomado como faculdade perceptiva, ao passo que serve unicamente para descrever os estados mentais que acompanham a lei em seu carácter mandatório. A consciência da obrigatoriedade da lei enquanto dever é parte (objetiva) de sua autoridade de lei, o sentimento é a sua apresentação subjetiva. O interprete assinala quatro “móviles morais”

¹⁸⁷ Cf. SCHÖNECKER, Dieter. *O amor ao ser humano como disposição moral do ânimo no pensamento de Kant*. Studia Kantiana, 2009, p. 59.

nessa 12ª seção da *TL*, o curioso é que o móbil sequer é mencionado nesse trecho. Paul Guyer¹⁸⁸ ratifica essa perspectiva do autor: “o sentimento moral é o que nos faz suscetíveis à ideia geral de agir em acordo com dever, em outras palavras, ele é o que dá autoridade a ideia da lei moral em si mesmo no reino fenomenal” (GUYER, 2010, p. 141, grifo nosso). Ora, o dever o qual somos suscetíveis já implica a autoridade da lei, assim, o sentimento só pode ser o fundamento sensorial da consciência da lei na medida em que ela determina a vontade, ou seja, o sentimento não é condição da autoridade da lei, senão da consciência do modo como somos afetados por essa autoridade que se impõe à nossa consciência como um fato da razão. Kant não toma as disposições de ânimo (o sentimento moral e o respeito) senão como expressão fática da autoridade da lei. De fato, as disposições atestam nossa “suscetibilidade” à lei, mas não podemos tomá-las como “condição” da autoridade da lei sobre nós.

3.3.1 O Ânimo

As fontes do conhecimento humano são o entendimento e a sensibilidade, ambos, porém, são “oriundos de uma raiz comum, mas para nós desconhecida” (KrV, A15-B29). Trata-se aqui de uma questão remanescente da tradição alemã, amplamente discutida em Wolff, Baumgarten, Crusius e Leibniz, a saber, a redução de toda capacidade cognitiva e desiderativa humana a uma única potência fundamental da alma ou a atribuição dessa potência a faculdades diversas. Outrora nós mencionamos que essa força fundamental da alma era, em Wolff, uma *vis representativa*, uma força que representa o universo para si mesma¹⁸⁹. Seguindo a metafísica de Leibniz, Wolff compreende o mundo como uma estrutura relacional de substâncias em que elas não só se colocam em relações recíprocas umas com as outras, bem como contém o fundamento dessas relações¹⁹⁰. Tal posição nunca foi unanimidade, pois, inicialmente

¹⁸⁸ Cf. GUYER, Paul. Moral Feeling in the Metaphysics of Morals. In *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*. Edited by Lara Denis. Cambridge University Press, 2010, 140.

¹⁸⁹ Cf. HENRICH, Dieter. On the Unity of Subjectivity. In *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*. Translated by Guenter Zoeller. Harvard University Press, 1994, p. 21/2. “A redução de Christian Wolff das forças da faculdade de conhecimento a uma força básica não foi motivada por razões que residem na estrutura do sujeito em si mesma. Mais do que isso, aquelas razões derivam de sua tentativa de voltar ao conceito leibniziano de substância na base da fundamentação de uma psicologia sistemática [...] o princípio da mudança tem, portanto, que residir na substância em si mesma. Leibniz chama “apetição”, “intelecto”, ou “força”.

¹⁹⁰ Cf. HENRICH, 1994, p. 24. “sendo o espelho vivo do universo”.

foi Baumgarten quem aderiu à concepção tripartida da alma, posteriormente, Crusius ataca o monismo wolffiano e vê na multiplicidade das forças da mente e na atribuição de diferentes atividades a um único sujeito a perfeição do mesmo.

O modo como Kant lida com essa questão permeia entre as considerações de Baumgarten e Crusius, mas nós imiscuiremos da contraposição entre esses autores e mesmo do julgamento acerca da procedência das críticas erigidas à Wolff. O fundamental, entretanto, é que não é possível saber “objetivamente” se há uma força fundamental da alma ou mesmo se temos que conceber tal força elementar. O que há é simplesmente uma “necessidade subjetiva” da razão de reduzir toda a multiplicidade do conhecimento. Tendo em vista que a razão sempre busca essa unidade, a ideia de uma força fundamental é uma “ideia regulativa”. É sob essa premissa que nós investigamos o conceito de ânimo¹⁹¹ como princípio unificador da alma, capaz de unir a multiplicidade de representações e estados internos do sujeito mesmo em sua complexa contrariedade.

Kant não abordou o conceito de ânimo (*Gemüt*) de modo detalhado, sistematizando-o em sua filosofia transcendental, apesar de se referir bastante ao termo nos contextos especulativo, no prático e no estético. Algumas das formulações que jogam com o termo são, por exemplo, *Gemütszustande*, *Gemütsart*, *Gemütsstimmung*, *Gemütsveränderungen*, *Gemüthskräfte*, *Gemüthsanlage*. Originariamente, o uso do termo no círculo intelectual alemão do século dezanove estava ligado à investigação da relação entre o corpo e a estrutura mental preconizada respectivamente por Johan Friedrich Blumenbach e Samuel Thomas Sömmering. Na esfera biológica, Blumenbach desfrutava de significativo reconhecimento intelectual por sua defesa do impulso formador (*Bildungstrieb*), em contraposição à força de formação (*Bildungskraft*). A honrosa menção kantiana ao intelectual alemão na *KU*¹⁹² é ao seu astuto método de retirar a explicação das formações pré-genéricas a partir da matéria organizada, supondo corretamente que essa matéria bruta não poderia formar a si própria a partir das leis mecânicas que a rege. Nesse período, esteve em voga a discussão sobre a “epigênese” e

¹⁹¹ Após uma introdução histórico-conceitual das discussões acerca dessa força básica da alma em Wolff e as objeções de Crusius e Baumgarten a ele, Henrich segue outra linha de investigação que não inclui o ânimo, que, aliás, ele cita uma única vez. A imaginação é proeminente em sua interpretação, que é um diálogo com a herança interpretativa de Heidegger.

¹⁹² Cf. *KU*, §81.

a “pré-formação” embrionária, ambas ligadas às teorias da involução, o movimento de saída e desdobramento do germe¹⁹³.

No desconhecido “*Aus Sömmering: über das organ der Seele*”, Kant é convidado pelo fisiólogo (Haller) a se pronunciar sobre o “princípio da força vital nos corpos dos animais”. O desafio que Kant enfrenta é o de saber quais são as condições fisiológicas de recepção e organização das percepções e sobre o “lugar comum das sensações” na consciência empírica. Subjacente a essa questão central está camuflada, segundo Kant, outra questão de caráter metafísico, que diz respeito à “sede da alma” (*Sitz der Seele*) (*sedes animae*), tanto no que tange à sua capacidade receptiva (*facultas sensitive percipiendi*) quanto na capacidade de causar movimento (*facultas locomotiva*). Por um lado, a questão é fisiologicamente (anatômica) análoga ao problema filosófico esboçado por Descartes, que buscou uma explicação física para a entidade executora das operações mentais. Por outro lado, é exatamente o que o autor quer evitar com seu método psicológico-metafísico.

Postular um lugar da alma (o si mesmo absoluto) é atribuir relação espacial a um objeto do sentido interno, que não pode determinar nenhum lugar para si mesmo porque teria que deslocar-se para fora de si e se tornar um objeto da própria intuição externa. Contra isso, Kant admite que temos que “nos ocupar simplesmente com a matéria que torna possível a unidade de todas as representações no ânimo” (Sömmering, AB, 28). Antes de concluir que o problema não é meramente fisiológico, dado que sua solução possibilitaria representar a unidade da consciência de si na relação espacial da alma com os órgãos cerebrais, Kant sugere que essa matéria seja a água – matéria contínua e fluida. A solução proposta é intermediária, permanece no campo fisiológico das intuições e representações empíricas na medida em que trata da consciência pura e da unidade *a priori* na composição das representações pelo entendimento. Tudo por meio daquilo que é comumente chamado de ânimo¹⁹⁴.

¹⁹³ Cf. Reflexões, 5637 (180-83?). Na (*KU*, §81) a epigênese é tratada como o “sistema da pré-formação genérica” cuja tese é de que a forma específica das coisas geradas é formada previamente a matéria bruta (e a ordem e as leis mecânicas) por causa das disposições internas. Uma reconstrução histórico-originária da epigênese é oferecida por Ubirajara R. A. Marques em diálogo com John Zammito. Pelo fato de não adentrarmos nos pormenores do problema, não analisamos o ponto de vista contrário do diálogo estabelecido pelo autor, porque a menção a esse tópico se deve unicamente a sua ligação originária com o conceito de ânimo, que nos interessa propriamente. Cf. MARQUES, U. R. A. Considerações sobre a epigênese em Kant. In *Kant e a biologia*. Ubirajara R. A. M. (organizador). – São Paulo: Editora Barcarolla, 2012, p. 331-364.

¹⁹⁴ Cf. Sömmering, A/84.

O ânimo¹⁹⁵ é “somente a capacidade (*animus*) que compõe as representações dadas efetuando a unidade da apercepção empírica, mas não a substância (*anima*), considerada segundo sua natureza, totalmente diferente da matéria da qual então se abstrai” (Sömmering, A/84). Pouco esclarecedora, a citação reforça esse aspecto da unidade das representações que aponta para a capacidade de apreensão e reação anímica da alma, isto é, de responder ativamente àquilo que é recebido passivamente. Nas “*Vorlesungen über Anthropologie*”, a alma é pensada enquanto três forças fundamentais e nessa estrutura o ânimo ocupa justamente uma posição limiar, entre a parte meramente passiva e a puramente racional da alma¹⁹⁶. O ânimo, diz Kant, “é o tipo como a alma é afetada pelas coisas, é a capacidade de refletir sobre seu estado” (Anthropologie Parrow, 25:247), portanto, não é unicamente o modo como a alma sente a afecção, mas inclui o julgamento sobre o modo como é afetado – “o ânimo julga *a posteriori*, o espírito (*Geist*) *a priori*”.

Utilizado também como “mente”, o ânimo desempenha o papel cognitivo de receber impressões e de unificar intuições espontaneamente por meio dos conceitos do entendimento – “nosso conhecimento provém de duas fontes do ânimo” (KrV, A50-B74). No âmbito teórico, o termo é usado até mesmo para justificar conteúdos e atividades inatas da mente, algo que, entretanto, é dispensável aos nossos propósitos¹⁹⁷.

Enfocaremos, todavia, sobre a dimensão “dinâmica (ou afetiva)”¹⁹⁸ do ânimo, que tem a ver com o impulso anímico de promoção da vida por meio daquilo que inibe nossas forças vitais. Tais “objetos”, *faute de mieux*, que promovem a vida inibindo as forças vitais do sujeito que tenta apreendê-los são, especificamente, o sublime e a lei moral. A inibição de nossas forças vitais ocorre por meio de algo que aniquila nossa

¹⁹⁵ Cf. Kant-Lexikon, 2015, p. 749-752. “Em segundo lugar, é relevante a identificação do ânimo com termos como vida e movimento. Kant define num lugar “toda força do ânimo” com o mesmo “princípio de vida”. O ânimo “quer mover-se” (15:349); ele também pode mover excessivamente, a saber, por meio dos afetos, isto é, esse movimento do ânimo que o torna incapaz de fazer reflexões livres acerca dos princípios para determinar-se depois”.

¹⁹⁶ Anthropologie Parrow, 25: 247-248. “Nós observamos a alma (*Seele*) de um ponto de vista triplo, a saber, como *Anima* (*Seele*), *Animus* (*Gemüth*) e *Mens* (*Geist*) – na medida em que a alma é pensada em conexão com o corpo e, portanto, não pode impedir que o que afeta os sentidos também seja comunicado a ele, então a alma (*Seele*) está apenas sofrendo (passivamente). Na medida em que a alma (*Seele*) se resigna das impressões e prova-se ativa ela é *animus*, e, na medida em que imaginamos algo que é totalmente independente de toda sensibilidade ela é *Mens*”.

¹⁹⁷ Cf. FALDUTO, 2014, p. 31/2.

¹⁹⁸ Cf. Kant-Lexikon, 2015, p. 752. Cf. ROHDEN, Valerio. *O sentido do termo “Gemüt” em Kant*. Analytica, vol. 1, n°1, p. 1993. Cf. ROHDEN, Valerio. A função transcendental do “Gemüt” na Crítica da razão pura. In *Kant e o Kantismo: Heranças interpretativas*. Org: Clélia Aparecida Martins, Ubirajara Rancan de Azevedo Marques. – São Paulo: Brasiliense, 2009, p. 111-129.

“existência” enquanto criaturas animais, ou porque é extremamente grande e extrapola os limites da imaginação ou porque seu valor é incomparável. O ânimo é, sob esse prisma, um movimento e uma disposição anímica na retaguarda das faculdades da alma (*Seelenvermögen*) capaz de apreender por um tipo de “sub-repção” aquilo que nos é descomunal, seja um objeto extensional ou axiológico.

Ao se reportar ao ânimo, Kant emprega quase sempre figuras de linguagem bastante fortes, que a despeito de sua estilística metafórica, contribuem para a elucidação da intenção empregada no uso do termo. Na *KpV*, a tônica gira em torno do modo como as leis morais podem encontrar “acesso” ao ânimo, despertá-lo ao impulso e ao movimento de apreensão das próprias leis em sua magnitude axiológica. Kant almeja um tipo de prova da receptividade dos motivos morais puros pelo ânimo, isto é, mostrar que a adesão humana ao motivo moral não é mera fantasmagoria – embora “prova” seja mera força de expressão. Temos uma extensa lista de passagens em que a relação mútua entre o motivo moral e a disposição anímica é colocada em destaque:

Vejamos:

- (i) Oh dever! Sublime e grande nome que não comporta em ti nada de benquisto [...] tampouco ameaça com algo que para mover a vontade provocasse no ânimo uma aversão natural e o amedrontasse, pelo contrário, simplesmente propõe uma lei que encontra por si mesma, acesso ao ânimo (*im Gemüte Eingang*) (KpV, 154 [86]).
- (ii) Compreender-se-á por essa doutrina do método o modo como as leis práticas puras da razão encontram acesso ao ânimo humano, influência sobre suas máximas, isto é, como se pode fazer das leis práticas objetivas também *subjetivamente* práticas (KpV, 269 [161]).
- (iii) O motivo moral puro (*Bewegungsgrund*) tem que ser levado integralmente à alma (*Seele*) [...] ensinando ao homem a sentir sua própria dignidade, ele [o motivo] confere ao ânimo uma força não esperada por ele mesmo de se libertar de todo apego sensível (KpV, 271 [152]).
- (iv) Queremos provar, por observações que cada um pode fazer, que esta propriedade de nosso ânimo (*Eigenschaft unseres Gemüts*), *essa receptividade de um interesse moral puro* e, conseqüentemente, a força motriz da representação pura da virtude, se for trazida ao coração humano é o motivo mais poderoso [...] o único motivo para o bem (KpV, 272 [152]).
- (v) O motivo [...] justamente esse respeito pela lei [...] tem diretamente sobre o ânimo do espectador a máxima força (KpV, 279 [157])
- (vi) Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre nova e crescente quanto mais freqüente e constante a reflexão se ocupa com

elas: o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim (KpV, 288/9 [162]).

- (vii) A consciência da virtude [...] difunde no ânimo uma grande quantidade de sentimentos sublimes e tranqüilizantes e uma visão limitada de um futuro feliz (KU, §49).

O eixo central das respectivas citações é o ponto de inflexão entre a determinação objetiva das leis morais e a adesão subjetiva pela superação da oposição e resistência interna que se cria naturalmente na vontade por causa da natureza imperativa das idéias morais intelectuais e a sensibilidade do agente. Por superação da oposição não queremos dizer, claramente, que há eliminação dessa resistência natural e necessária dada a diferença ontológica entre dever e inclinação. Justamente o contrário, pois o ânimo, no caso da moralidade é uma disposição que move o sujeito na direção daquilo que lhe é contrário do ponto de vista de suas inclinações, daquilo que significa coerção e constrangimento. Assim como no sublime ele faz com que o observador confronte aquilo que lhe é assombroso e amedrontador. O ânimo (*Gemüt*) é essa reação espontânea da alma (*Seele*) que se coloca em movimento receptivo quando afetado por ideias morais e pelo sublime.

Por que a lei moral e o sublime são os dois únicos objetos que colocam o ânimo em movimento e suscitam na alma uma reação em direção a eles? Dizendo de outro modo: por que a lei moral e o sublime atraem ao mesmo tempo em que repelem? Os dois envolvem uma sensação de desprazer (prazer negativo) que é conforme a fins, sendo o sublime um sentimento propriamente dito e a lei moral uma ideia da razão cuja representação na consciência do sujeito produz um sentimento de respeito que, em ambos os casos, significa “respeito por nossa própria destinação”. Pode-se dizer que nos dois casos esse respeito é uma sub-repção que significa respeito pelo objeto de avaliação misturado com o respeito pela humanidade da própria pessoa.

Aqui adentramos no campo “existencial” e “escatológico” que apela à destinação suprassensível humana. No esforço humano de apreender a lei moral, bem como o sublime (pela imaginação), o homem recai sempre em si, na sua finitude, e é reconduzido novamente à lei e ao sublime por meio da consciência de sua destinação suprassensível. Pelo menos quanto ao sublime isso salta aos olhos porque “a percepção interna de inadequação de todo padrão de medida sensível para a avaliação de grandezas da razão concorda com as leis da própria razão” e é exatamente isso que “ativa em nós o

sentimento de nossa destinação suprassensível” (KU, §27). Na representação do sublime “o ânimo sente-se movido”, um movimento comparável a um “abalo”, e alterna entre “atração e repulsão”. O ânimo, segundo Kant, “só pode ajuizar esteticamente” essa destinação suprassensível por meio da incapacidade de captar a totalidade absoluta por medição progressiva, porque essa desconformidade passa a ser representada como conforme a fins.

A disposição de ânimo ligada ao sublime é semelhante à disposição para o sentimento moral, afirma Kant¹⁹⁹ na *Analítica do sublime*, admitindo, inclusive, que o sublime é um tipo de prova do ânimo – “sublime é o que somente pelo fato de poder pensá-lo **prova uma faculdade do ânimo** que excede todo o padrão de medida dos sentidos” (KU, §25, grifo nosso). A sublimidade não está no objeto da natureza, que em si mesmo aparece mais como contrário a fins devido à contemplação horrível e desconfortante proporcionada por suas formas, como no caso do “extenso oceano revolto” por tempestades, mas na “**disposição de ânimo na avaliação**” (KU, §26, grifo nosso). Pois, o ânimo não se prende unicamente à forma sensível, mas busca a conformidade com ideias da razão, descortinando no sujeito a conformidade a fins independente da natureza – por isso que o fundamento do sublime deve ser procurado dentro de nós²⁰⁰.

No campo moral, o reconhecimento da própria finitude pela consciência da lei gera o respeito pela mesma, o reconhecimento de que essa lei eleva o valor pessoal, que sem ela é reduzido a nada. O jogo de forças oscila entre a repulsão pela lei que me impõe condições dolorosas e humilha meu valor pessoal e a atração por aquilo que ela revela em mim, a saber, minha própria personalidade em sua consciência. O respeito pela lei se confunde com o respeito pela própria pessoa, nesse sentido, é um tipo de sub-repção e o ânimo opera na recondução dessas forças em favor da destinação moral do homem promulgada pela razão. Schiller²⁰¹ compreendeu bem esse jogo de forças suscitado pela “consciência humana de sua auto-suficiência pura” (*Selbständigkeit*), que

¹⁹⁹ Cf. KU, §29.

²⁰⁰ Cf. KU, §23; §26.

²⁰¹ Cf. SCHILLER, 2010, p. 102.

repele a sensibilidade (desejos e impulsos) e encontra ao mesmo tempo uma resistência que é superada pelo movimento do ânimo²⁰².

A superação desse aspecto negativo provocado pela submissão à lei é uma mudança de perspectiva subjetiva do sujeito, onde ocorre literalmente “um movimento do ânimo” (*Gemüthsbewegung*). Uma vez que estamos no campo do sentimento, essa mudança de ânimo nos remete somente à perspectiva axiológica que a submissão adquire para o sujeito e não ao conhecimento da lei. Na *KpV*, Kant diz que o “motivo moral puro” (*Bewegungsgrund*) tem que ser levado integralmente à alma humana (*Seele*) [...] ensinando ao homem a sentir sua própria dignidade”, por que ele **“confere ao ânimo uma força não esperada por ele mesmo de se libertar de todo apego sensível”** (*KpV*, 271 (152), grifo nosso). A reverência à lei, embora insuficiente do ponto de vista subjetivo, cumpre essa exigência fundamental que é tomar a lei como único fundamento objetivo determinante da vontade. Visto que o efeito dessa determinação ainda mantêm o sujeito ligado às inclinações sensíveis pela dor da perda, Kant considera que a superação e a libertação dessa patologia só ocorrem por meio do “ânimo”.

Não obstante o caráter especulativo concernente ao possível papel desempenhado pelo conceito de ânimo²⁰³ na filosofia moral, subjaz à letra kantiana que ele é uma espécie de impulso anímico que nos leva a apreender a lei moral na medida em que tomamos consciência de toda contrariedade que ela representa, *prima facie*, à nossa natureza sensível. Nossa reação natural àquilo que a lei provoca em nós é a de rejeição porque ela significa dor e humilhação, mas podemos apreendê-las por causa da receptividade do ânimo. Num certo sentido, o ânimo prolonga nossa representação e nossa consciência da lei, porque dor e prazer são experimentados num único ato. Na

²⁰² KU, §29. “O belo nos prepara para amar alguma coisa sem interesse, mesmo a natureza; o sublime, para estimá-la mesmo contrário ao nosso interesse (sensível)”. Essa mesma afirmação se mantém em relação ao respeito visto enquanto reverência à lei moral, aos poucos Kant mostra as razões pelas quais o sublime pressupõe a disposição para as ideias morais. Tal afirmação está contida nesse mesmo parágrafo: “um sentimento para o sublime na natureza não pode mesmo ser concebido sem conectá-lo à disposição da mente que é similar para a disposição moral”.

²⁰³ ROHDEN, 1993, p. 69. “Tanto na perspectiva teórica como na prática, Kant estabeleceu um certo desequilíbrio entre as faculdades mediante um primado ora do entendimento, ora da razão. Na perspectiva estética dar-se-ia, por sua vez, um primado da faculdade da imaginação, ou talvez um equilíbrio entre elas, ao ponto de não ser notada a presença de leis nelas. Foi desta maneira que Schiller compreendeu esteticamente o Gemüt: “O Gemüt passa da sensação ao pensamento mediante uma disposição intermediária, na qual sensibilidade e razão são simultaneamente ativas, precisamente por isso suprimem sua força determinante e por uma contraposição efetuam uma negação” (sic).

ausência dessa disposição do ânimo a representação da lei provavelmente seria suprimida pelo sentimento de dor, seu efeito imediato sobre o sentimento, pois, se o prazer prolonga e reproduz a representação a dor abrevia e encerra. O ânimo, todavia, torna equilibrado esse jogo de forças.

* * *

Parece ficar clara a noção de sentimento como sendo a referência subjetiva do sujeito na representação, ao invés de ter qualquer função judicativa. Com o respeito fica mais evidente que o sentimento só nos dá a conhecer o modo como somos afetados. Nesse caso, como somos determinados pela lei moral. Assim, o sentimento tem uma função descritiva, pois, por meio dele nós podemos descrever os efeitos da determinação da lei sob a vontade, a satisfação, a dor e a humilhação que ela provoca. A complexidade psicológica da determinação moral, o misto de satisfação e frustração, não é explicado em sua completude, razão pela qual nós apelamos ao ânimo como força anímica que faz alusão a apreensão por parte do sujeito daquilo que lhe é descomunal e que lhe atrai e repele ao mesmo tempo.

CAPÍTULO IV

RESPEITO

Pode-se considerar o presente capítulo como uma continuação do último, uma vez que ele se dedica ao sentimento de “respeito” e contém uma análise descritiva dos efeitos subjetivos da determinação da lei. Contudo, o respeito aprofunda nossa investigação da consciência moral num sentido que vai muito além daquilo que é observável pelo sentido interno. O respeito é um tipo de consciência subjetiva da lei que já supõe a autoridade normativa dela, na mesma medida em que é prova não da sua validade, mas da sua efetividade como norma moral suprema. Por outro lado, o que ele nos leva a indagar é se a nossa experiência subjetiva da autoridade e efetividade normativa da lei serve de “prova” objetiva da mesma. Pois, afinal, a prova da validade objetiva da lei como um “fato da razão” é a consciência da lei, ou seja, o fato de que um sujeito sente-se obrigado por ela. Nesse sentido, o conceito de respeito abre um leque de possibilidades de investigações que não se resumem as condições subjetivas do sujeito, mas que indaga mesmo as condições epistêmicas da consciência da lei – e mesmo a possibilidade dela como um “feito” da razão.

Após breve exposição do significado etimológico do termo respeito e de seu emprego filosófico na seção 4.1, nós o abordamos a partir de dois tópicos fundamentais nas duas seções seguintes: (i) a apresentação subjetiva da lei, que designa o reconhecimento e a consciência da autoridade da lei moral, seu valor enquanto lei que ordena, ou seja, enquanto dever; (ii) a descrição fenomenológica da mesma a partir do papel descritivo que nos permite relatar o que sucede à consciência da lei enquanto determinante sobre a vontade. Logo após (4.2.2), nós exploramos a ideia de que a determinação moral nos expõe a dois pontos de vista acerca do motivo, por um lado pensamos que ele é o respeito e, por outro lado, tomamos a lei como sendo o motivo. A

partir da seção 4.3 nós discursamos sobre a implicação “recíproca” entre o respeito e o fato da razão. O objetivo é compreender melhor a consciência moral que se mostra como facticidade da própria experiência.

4.1 Respeito, atenção e reverência

O significado etimológico da palavra respeito carrega uma ambiguidade que se reflete no uso filosófico. Opção de alguns intérpretes, “reverência” é usado como equivalente e tem origem na língua latina. Na medida em que o “respeito” é um tipo de “estima” ou “tributo”²⁰⁴ que não deixamos de prestar à lei, reverência tem suporte textual. Por um lado, ele capta o sentimento contraditório ao qual o sujeito é exposto na consciência da lei, a humilhação e a edificação²⁰⁵. Por outro lado, ele denota uma subserviência excessiva. Reverência tem forte conotação religiosa, as noções de constrição e de interdição moral que o acompanham só reforçam isso. Outra opção é o termo (*attentio*) (*Aufmerksamkeit*) – compreendido também como um tipo de esforço para chegar a ser consciente das próprias representações, em contraste com a abstração²⁰⁶. Essa segunda opção nos parece mais propícia à formulação “respeito pela lei” (*Achtung für Gesetz*) e ao papel que o conceito desenvolve na moral kantiana, embora “reverência” encontre suporte em algumas passagens.

O emprego do termo respeito como categoria ética é inaugurado por Kant, que sempre o associou ao “dever”. Na *GMS*, Kant usa o respeito para explicar o dever. A “terceira” fórmula do dever já o anunciava assim: “dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei” (*GMS*, 400). Considerado como o ponto alto da explicação relativa ao fundamento subjetivo da moralidade, o respeito se caracteriza como sendo um tipo de “atitude”²⁰⁷ originária e espontânea que surge face à consciência da lei. Só há uma “atitude” do sujeito perante a consciência da lei, o único “e-feito” possível da tomada de

²⁰⁴ Cf. KpV, 136 [77]

²⁰⁵ Essa é a justificativa de Paton para traduzir respeito (*Achtung*) por reverência, segundo ele, o respeito é uma emoção profunda e semelhante a emoção religiosa. Outra justificativa é o uso kantiano do termo latino “*reverentia*”. PATON, 1947, p. 64. “A sua similaridade com a emoção religiosa é mostrada, eu penso, pelo fato de que nela eu sinto de uma só vez humilhação e edificação ou exaltação”.

²⁰⁶ Cf. Antropologia, §3.

²⁰⁷ Levando em conta que em teorias da ação a “atitude” é um tipo de pró-atitude, convém esclarecer o modo como o usamos. Dizer que o respeito é uma “atitude” nós estamos afirmando, simplesmente, que ele expressa a “aprovação” do sujeito em relação à lei, ao fato de que ele reconhece a sua autoridade intrínseca. O respeito pode ser um aprazimento acerca da conformidade da lei com as suas forças subjetivas.

consciência da lei moral como valor incondicional da minha ação é o respeito. Ou seja, o respeito é a evidência subjetiva de que a validade incondicional da lei é imediatamente reconhecida pelo sujeito que toma consciência de suas obrigações morais e representa a si mesmo agindo pelo dever.

Peça fundamental em muitas argumentações “recentes”, o respeito ocupa cada vez mais espaço e figura como conceito articulador do enigma que cerca a objetividade da moralidade e a sua respectiva efetividade subjetiva. Assim, ele é visto quase sempre como “fato” legitimador da facticidade moral. Nesse sentido, a abordagem mais curiosa acerca desse conceito é, de longe, sua relação ou correlação com o “fato da razão”, uma vez que ela levanta inúmeras questões de cunho exegético e metodológico. Temos que levar em conta que o respeito é tematizado ainda na 1ª seção da *GMS* e o “fato da razão” só aparece na *KpV* como alternativa à dedução da lei moral, cuja possibilidade ainda estava em jogo quando o respeito foi apresentado. Portanto, algumas impressões acerca da proximidade entre os dois conceitos podem ser precipitadas.

Marcus Willaschek, por exemplo, afirma o seguinte:

O “respeito” e o “facto” (*Factum*) são, portanto, apenas descrições distintas do mesmo processo, a saber, a determinação racional da vontade: “e assim é o respeito pela lei não é apenas o motivo para a moralidade, mas é ele a própria moralidade considerada subjetivamente como motivo [...] (*KpV*, 76)” (WILLASCHEK, 2006, p. 184).

Nós acreditamos que o respeito e o fato da razão são descrições do processo pelo qual a lei da razão determina a vontade, o processo em que a razão se coloca como determinante perante a vontade e a suas inclinações. Tal impressão, entretanto, parece bastante elementar, enquanto é mais complicado explicar o significado de ambos os conceitos como “consciência da lei” e estabelecer a ordem entre eles. A rigor, os dois conceitos nos levam a um tipo de “apresentação subjetiva da lei”, embora o respeito seja uma experiência individual e o fato tenha validade objetiva. Contudo, se o fato da razão se limita à apresentação da lei como um dado da consciência, o respeito é em si mesmo a descrição do modo como sou afetado pela consciência da lei na medida em que ela é determinante sobre a minha vontade. O que é mais intrigante é que o respeito parece indicar que a “prova” (dedução) objetiva da lei moral não é uma condição daquilo a qual a lei se aplica, a saber, as nossas ações. O respeito é um reconhecimento da

validade objetiva da lei mesmo antes da consideração dela como um fato da razão – mesmo antes de estabelecer a validade objetiva da lei.

Significa que o respeito é um motivo (razão) para a moralidade? Ser um motivo para a moralidade e ser a moralidade considerada subjetivamente é a mesma coisa? Sim, o motivo indica que o fundamento objetivo que nos serve de razão para agir é um fundamento subjetivo de nossa ação, logo, ele é a moralidade subjetivamente. O que não nos leva a responder a primeira indagação positivamente. Aqui, a letra kantiana sublinhada por Willaschek nos induz a equívocos irreparáveis. Se o respeito é a moralidade do ponto de vista subjetivo, significa que a lei moral é prontamente admitida como razão para agir (motivo), ou seja, o respeito só pode ser a evidência de que a lei funciona como motivo e não o motivo em si mesmo. Caso contrário, o motivo seria um efeito da consciência da lei, ou seja, já suporia a lei como determinante, isso não parece fazer sentido.

Allison coaduna com nossa premissa de que o respeito é um reconhecimento da validade objetiva da lei, mas ele o faz indiretamente e partir da *KpV*:

O respeito não é simplesmente o motivo moralmente apropriado; ele é também o sentimento despertado em nós por nossa consciência da lei moral, o tributo que nós invariavelmente pagamos, ainda que involuntariamente, em virtude de nosso reconhecimento de seu caráter supremamente autoritário como uma norma racional. Notamos [...] que esta análise do respeito pressupõe a doutrina do fato da razão, uma vez que ela assume a validade da lei moral e investiga os efeitos da consciência desta lei sobre o agente racional sensivelmente afetado tal como nós mesmos (ALLISON, 1990, p. 237).

Se o respeito supõe o fato da razão porque expressa subjetivamente a validade objetiva da lei moral como norma de ação, o que se pode dizer do fato da razão cuja pretensão de “provar” a validade objetiva da lei consiste em apresentá-la subjetivamente, isto é, como fato da consciência?

Nesse caso, é difícil sucumbir à tentação de afirmar que o respeito seja um tipo de “esquema” da lei, mesmo sem sabermos todas as consequências dessa afirmação. Todavia, não parece ser o ponto em questão. É preciso observar se o fato da razão responde a uma necessidade da própria razão e não se resume a apresentar a lei moral a seres racionais finitos. Apesar disso, o que se pode afirmar é que o respeito (a consciência subjetiva da autoridade normativa da lei) é um efeito da validade objetiva da lei moral. Resta saber, entretanto, se o respeito serve como “prova” da legitimidade

da lei moral, algo que é almejado com a doutrina do fato. No fundo, o que se quer dizer com ele é que a evidência objetiva que nós buscamos para basear nossos juízos morais é um “fato da consciência”.

Para Henrich, o respeito “fecha o sistema kantiano de filosofia moral”, pois nele se une aspectos distintos da doutrina moral, como a “incognoscibilidade da liberdade” e o imperativo categórico como fato da razão. Assim, diz ele: “quem compreende a sua facticidade e quer manter, ao mesmo tempo, a necessidade e a racionalidade desse *Faktum* da razão, chega à doutrina do respeito pela lei” (HENRICH, 1982, p. 34). Em seu artigo seminal de 1971 – “*Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*” – Henrich defende a centralidade do “respeito” e do “fato da razão” na *KpV*²⁰⁸, não concebendo a separação de ambos. É a partir dessa relação que podemos compreender a unidade dos atos “racionais” e “emocionais”, como defende o autor.

O presente capítulo aborda o respeito como a apresentação subjetiva da lei, um tipo de consciência ou reconhecimento da lei que já engloba o modo como o sujeito é afetado na consciência da mesma. Além disso, o respeito funciona também como um dado descritivo da validade objetiva da lei, porque a determinação da vontade pela lei gera um tipo de frustração sentimental que experimentamos ao percebermos que nossos juízos se baseiam em fundamentos que são irrelevantes frente à incondicionalidade da lei. Portanto, o conceito é usado não só na explicação da racionalidade prática inscrita no agir intencional, bem como é peça fundamental de uma fenomenologia da experiência moral²⁰⁹.

4.2 A apresentação subjetiva da lei

O conceito de respeito entra em cena na 1ª seção da *GMS* sem nenhuma explicação introdutória. Na verdade, ele é usado para explicar o conceito de dever. Uma vez que há um *non-sequitur* na exposição das supostas três proposições do dever, nós iremos diretamente para a terceira: “dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei” (*GMS*, 400). Decompondo o enunciado nós temos, por um lado, o dever como o conceito que exprime a necessidade prática da ação e, por outro lado, a lei, sob a qual se

²⁰⁸ Cf. HENRICH, 1971, p. 249.

²⁰⁹ Cf. BECK, 1960, 212.

assenta o fundamento dessa necessidade. Na posição intermediária a esses dois conceitos está o conceito de respeito (*Achtung*), que pode ser tomado aí como uma “atitude” do sujeito perante a lei. Ele não está aí como simples ligação entre os dois termos, mas como condição do próprio dever²¹⁰. Todavia, em que sentido o respeito é condição do conceito de dever? Por que um fundamento subjetivo seria condição de um fundamento que independe do arbítrio do sujeito? Evidentemente, ele não pode ser condição da própria necessidade da ação, pois essa necessidade se assenta sob a lei moral.

Considerando que uma ação é necessária independentemente do fato de ela ser um dever ou não, e que um dever é um mandamento dirigido a um agente capaz de transgredir a lei que fundamenta ações moralmente necessárias, o respeito é a condição pela qual o agente cumpre a lei somente porque ela é uma lei – é condição do cumprimento do dever em virtude da lei, dado que é possível cumprir por razões espúrias. Assim, o respeito é a capacidade de executar a ação moralmente necessária por meio do reconhecimento da autoridade normativa da lei. Visto enquanto sentimento, o respeito é o “estado do sujeito” no modo em que ele é afetado pela lei moral na consciência da mesma, por isso, é a consciência subjetiva da lei (na qual se descreve o sujeito em sua relação com a lei).

Prevedo objeções contra esse “sentimento obscuro”, Kant procede a uma explicação concernente ao que poderia ser esse “sentimento”, tentando distingui-lo de todos os sentimentos de natureza patológica. De fato, Kant centra seus esforços marcando a causa e a natureza peculiar do respeito enquanto sentimento, embora ele não justifique imediatamente a necessidade deste conceito em relação ao dever. Nós estruturaremos a nota de rodapé de Kant (GMS, 402) em sete pontos.

Vejamos:

²¹⁰ Esse é um ponto negligenciado. Toma se o respeito como tendo uma “função ponte”, como diz Heiner Klemme, sem considerar que ele está contido na própria definição do dever. KLEMMME, Heiner. *Kants >>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten<< Ein systematischer Kommentar*. Reclam, 2017, p. 78. “O sentimento de respeito tem uma função ponte (*Brückfunktion*). Liga entre a razão e nosso ânimo”. Na *KpV*, Kant fala do modo como a lei do dever encontra acesso ao ânimo, se levarmos em conta o ponto observado nós veremos que o dever só é concebido sob essa condição de afetar o ânimo. Cf. SCHADOW, Steffi. *Achtung für Gesetz: Moral und Motivation bei Kant*. De Gruyter, 2013, p. 215. Discordamos da afirmação do autor de que a o respeito é o princípio de execução.

- (i) Embora o respeito seja um sentimento, ele não é um sentimento recebido por meio de uma influência; ele é, ao invés disso, um sentimento auto-produzido por meio de um conceito racional.
- (ii) O que eu reconheço imediatamente como lei para mim eu reconheço com respeito, que significa meramente a consciência de subordinação da minha vontade à lei sem a intermediação de outra influência.
- (iii) A determinação imediata da vontade por meio da lei e a consciência dessa determinação são chamadas respeito, assim que este é considerado o efeito da lei sobre o sujeito.
- (iv) Respeito é propriamente a representação de um valor que infringe sobre meu amor próprio.
- (v) O objeto de respeito, portanto, é simplesmente a lei, e, de fato, a lei que impomos sobre nós mesmos e ainda como necessária em si mesma [...] como imposta sobre nós por nós mesmos é, contudo, um resultado de nossa vontade.
- (vi) Qualquer respeito por uma pessoa é somente respeito pela lei (de integridade etc.).
- (vii) Todo interesse moral consiste simplesmente no respeito pela lei moral (GMS, 402).

Uma variedade de temas são levantados nessa breve passagem, tais como interesse, autonomia, valor moral e a consciência da lei, entre outros. As explicações mais básicas e gerais sobre o respeito lidam com a natureza e a causa deste sentimento auto produzido por um conceito racional. Podemos notar a ambivalência concernente ao próprio respeito porque ele é visto como a consciência da lei (iii e iv) e como o efeito da lei sobre a vontade (iii). O que Kant chama de respeito é, num sentido, a consciência normativa da lei em virtude da consciência de subordinação e, conseqüentemente, é a consciência da “efetividade” da lei sobre a vontade a partir de seus efeitos. Há muita confusão no modo de lidar com o respeito nesses dois “papéis” e não é claro se podemos simplesmente tomá-los como equivalentes somente porque ambos visam demonstrar a ‘efetividade’ prática da razão e de suas proposições.

Por um lado, o reconhecimento da autoridade da lei por meio do dever é um passo necessário no estabelecimento do valor moral da ação, pois ele assegura que o imperativo categórico seja a única norma de ação, excluindo assim toda e qualquer relação de meios e fins. O respeito subjaz, invariavelmente, o ato de agir por dever. A *KpV* é mais sucinta e direta sobre esse assunto, uma vez que lá é afirmado que o respeito “é um tributo que não podemos abdicar de prestar à lei, se queremos ou não; nós podemos, de fato, impedi-lo exteriormente, mas ainda assim não evitamos de senti-lo

interiormente” (KpV, 136 [77]). Existe uma relação recíproca entre o respeito e a consciência normativa da lei no dever. Kant diz que não é possível não reconhecer a lei como um comando da razão (um dever que me impele), embora seja possível não agir em acordo com este comando. Neste sentido, o respeito se assemelha a uma reverência formal à posição hierárquica da lei, na ordem dos valores.

O escopo segundo o qual se pode falar de motivação é o do princípio moral governando a vontade e isso acontece porque a lei é em si mesma uma “razão para agir” suficiente e não em virtude de qualquer fator de influência operando em seu favor. Com isso, é sublinhada a prioridade normativa da razão em relação ao seu papel motivacional. A partir disso, respeito e motivo relacionam-se mutuamente na medida em que o reconhecimento da autoridade da lei por meio do dever constitui-se a si mesmo uma razão para agir²¹¹. A validade objetiva do princípio moral deve determinar seu aspecto motivacional, eles precisam motivar somente porque representam exigências morais, eles motivam porque governam a vontade.

Estritamente falando, somente aquilo que está ligado com a vontade enquanto princípio pode ser objeto de respeito: “apenas o que está conectado com a minha vontade meramente como fundamento e nunca como efeito [...] portanto, a simples lei por si mesma pode ser um objeto de respeito e, assim, um comando” (GMS, 400). Assim, quando consideramos o respeito como uma força motivacional nós estamos tomando-o como uma expressão da força normativa da lei por causa da relação estabelecida entre “dever” e “respeito”. Isso significa que o respeito trazido na fórmula do dever (“dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei”) designa apenas a consciência subjetiva da força mandatória da lei por meio do dever. Dever é a necessidade de agir pela consciência do caráter autoritário da lei como único fundamento moral.

Se o dever, amparado legalmente pela lei moral, impõe a necessidade de agir, o respeito mostra que aquilo que fundamenta a necessidade da ação é reconhecido pelo destinatário como um mandamento que tem validade subjetiva. Logo, o dever concorda

²¹¹ ALLISON, 1990, p. 123. “Em resumo, respeito pela lei consiste simplesmente no reconhecimento de seu caráter supremamente autoritário, que é para ser tomado como que significando que a lei fornece uma razão para a ação capaz de superar ou substituir todas as outras razões, particularmente aquelas derivando dos desejos”; p. 127; “se, como indicado, respeitar a lei é somente considerá-la como a norma última que governa a escolha das máximas, então, respeitar é claramente ter uma razão suficiente (embora não um desejo) para obedecê-lo”.

com suas determinações internas. Com isso, não só a lei é reconhecida, mas também a forma da obrigação, o dever, como forma imperativa da mesma. Embora o respeito seja voltado à lei, da qual depende o dever. Tendo em vista que o dever nos remete à lei pela necessidade da ação e o respeito também, uma vez que agir por dever é respeitar a lei (ter consciência de sua validade objetiva e aceitá-la como razão suficiente da ação), Kant supõe unificar os fundamentos objetivos e subjetivos da ação nesse “sentimento”.

Conforme a essa unidade, a relação entre a “lei” e o “respeito” é meramente formal, uma vez que o respeito concerne unicamente ao aspecto normativo da lei tomado subjetivamente. Levando em conta que todos os objetos materiais da ação são excluídos, só permanecerão “dois” fundamentos de determinação da vontade, a saber:

- (i) Objetivamente a lei;
- (ii) Subjetivamente, o puro respeito por essa lei prática e assim a máxima de cumprir a lei, embora ela infrinja todas as minhas inclinações (GMS, 401).

O ponto central é que esse fundamento subjetivo não corresponde ao aspecto “dinâmico” ou “conativo”, mas ao exercício do constrangimento da lei sobre a vontade. A atuação da lei sobre a vontade na remoção das inclinações sensíveis não constitui, por si só, uma mobilização da vontade. Isso indica apenas que a lei moral, devido a sua natureza ontologicamente distinta da vontade finita, sempre implica constrangimento para a vontade. A simples representação da lei vem acompanhada desse caráter constrangedor sobre as inclinações.

Há aqui a alusão a um tipo de unidade da razão em suas funções legislativa e executiva, algo que era pensado separadamente nas preleções de 1760 com a busca do princípio de execução no reino do sentimento. Algo que volta a ser discutido na *MS*, onde todo o aspecto motivacional é reduzido ao normativo – embora Kant aplique uma linguagem diferente nessa obra. Por exemplo, ele afirma que a legislação ética “faz de uma ação um dever e também faz desse dever o motivo (*Triebfeder*)” (*MS*, 219). Após essa afirmação, ele conclui que “tudo o que a ética ensina é que se o motivo, que na legislação jurídica conecta esse dever com um constrangimento externo, estiver ausente, a ideia do dever em si mesma seria suficiente como motivo (*Triebfeder*)” (*MS*, 220). Deste ponto de vista, é difícil pensar noutro motivo além da própria lei porque a precedência do dever marca o status peculiar da moralidade para seres não perfeitos.

Na parte final da 1ª seção da *GMS*, Kant afirma que ele não sabe exatamente o que é esse sentimento de respeito, apesar disso ele arrisca algumas hipóteses. Uma delas é exatamente como descrita no ponto (iv) da nota de rodapé (*GMS*, 402) previamente citada em sete pontos: “que ele é a estimação de um valor que supera qualquer valor daquilo que é recomendado pela inclinação” (*GMS*, 403). A razão me exige (*zwingt-mir*) respeito pela legislação moral. Essa observação lembra novamente a questão do ponto (v) e mostra o significado autorreferencial do respeito através do conceito de autonomia, visto que o respeito é pela própria condição de agente autônomo. No respeito, o agente reconhece um comando do qual não é alheio e que não lhe é imposto exteriormente, mas esse reconhecimento supõe certa alteridade e distanciamento e, embora não lhe seja alheio, é algo que lhe demanda respeito²¹².

Após esse trecho nós encontramos uma abordagem mais profícua do respeito em sua relação com o dever. Diz Kant: “a necessidade da minha ação por puro respeito à lei é o que constitui o dever”, e é em virtude disso que “todos os outros motivos precisam desaparecer porque isso é a condição de uma vontade boa em si mesma, o valor que ultrapassa qualquer outro” (*GMS*, 403). A necessidade de agir unicamente sob o comando da lei, ou, a necessidade de reconhecer a autoridade suprema da lei como o único fundamento da vontade é o que constitui o dever. A lei, enquanto fundamento moral objetivo, coloca o respeito, um fundamento subjetivo, como condição do cumprimento daquilo que ela determina como necessário. Ou seja, ela não demanda somente um comportamento, mas uma atitude subjetiva daquele para o qual o comportamento é prescrito.

Nós vimos até aqui o forte significado do respeito tomado como a consciência da lei, ou, a consciência de subordinação à lei da razão. Essa leitura satisfaz o pressuposto de que o dever tem que ser tomado em primazia a qualquer outro fundamento subjetivo, desejo ou prazer, sentimentos patológicos e inclinações em geral. Pois, se o dever é uma condição *sine qua non* da ação moral no caso do ser humano, o motivo do dever (a ação por respeito à lei) é condição do valor moral da ação. Do mesmo jeito que não há ação moral para além da força mandatória e prescritiva da lei moral, não há ação com conteúdo moral fora do motivo do dever, ou seja, sem que o fundamento moral da ação seja o único ‘móbil’ impulsor. Um motivo do dever (moral) é quase uma expressão

²¹² Cf. HENRICH, 1982, p. 108.

paradoxal, pois se ele exprime uma necessidade justificada pela lei, a razão subjetiva de cumprir uma ação obrigatória não pode ser nada além daquilo que fundamenta a sua necessidade, ou seja, a lei. Cumprir o dever é uma exigência da lei, cumpri-lo pelo motivo do dever não é só reconhecer a validade subjetiva do dever, mas é efetivamente agir “por” dever. Não cumprir o dever ou cumpri-lo por motivos alheios não se equivale a negar a sua validade objetiva e nem tampouco não reconhecer as razões para agir, é simplesmente subordiná-las a um motivo extrínseco, agindo assim conforme o dever.

Com isso, Kant quer dizer que não é possível agir sem respeitar a lei, ou seja, sem reconhecer o valor e a autoridade dela enquanto lei – mesmo que esse reconhecimento não resulte numa ação concreta. Contudo, o motivo do dever (ou mesmo o respeito) é um mero eufemismo para descrever a consciência subjetiva da validade objetiva da lei para a vontade, mais do que isso, a sua “suficiência” como único fundamento moral possível.

Assim, dizer que a lei é o fundamento objetivo da vontade e que o respeito é o fundamento subjetivo é simplesmente colocar a lei como o objeto da consciência moral do agente. Portanto, é sugestivo dizer que o respeito é a moralidade considerada subjetivamente. Através dele nos tornamos conscientes das razões objetivas por meio da consciência de nossas obrigações morais como razões subjetivas, isto é, como razões para agir ou motivos. Assumir o dever de agir de determinado modo é ter razões (*Bewegungsgründen*), *prima facie*, para cumprir o que a razão demanda de nós porque o dever, por si mesmo, é a justificação objetiva das razões pelas quais a ação é moralmente necessária. O respeito não é o mero reconhecimento dessa validade, mas, sobretudo, a prova dessa objetividade a partir de um elemento subjetivo, o reconhecimento de que a lei me obriga na consciência da mesma.

4.2.1 A fenomenologia do respeito

Comparado com a *GMS*, a *KpV* mantém algumas das bases gerais do conceito de respeito, principalmente no que concerne à sua origem racional. Kant reafirma que esse sentimento tem um fundamento intelectual cuja expressão psicofenomenal apenas revela a resistência da natureza sensível do agente e suas inclinações. Contudo, a *KpV* traz uma mudança significativa, visto que Kant não tenta entender o motivo (a lei moral, o respeito ou a moralidade em si mesma) como um “*link*” entre a representação da lei

por meio do dever e a respectiva execução da ação demandada. Ele assume a determinação da vontade pela lei como algo factual e procede com a investigação dos efeitos “patológicos” dessa atividade.

Enquanto a *GMS* trás o respeito tanto como a “consciência imediata da lei” e como a “consciência dos efeitos da subordinação da vontade à lei”, a *KpV* assume a habilidade persuasiva da razão prática e propõe investigar seus efeitos sobre o ânimo do agente mais enfaticamente. Novas possibilidades surgem com essa “fenomenologia do respeito”, pelo menos do ponto de vista do sujeito, pois o respeito terá aqui um papel descritivo mais acentuado do que antes.

O papel motivacional da razão foi tomado como pressuposto necessário da razão prática porque se a razão pode estabelecer qual é a ação correta e mesmo a boa ação, ela tem que motivar o agente a fazer essa ação. Os fundamentos morais que tornam a ação necessária são razões suficientes para agir do modo demandado. Kant, contudo, reportou a dificuldade de explicar o papel motivacional da razão tanto na *GMS* quanto na *KpV*. Ele estabeleceu o papel motivacional como um problema constitutivo da razão prática, o de se colocar como determinante sobre a vontade. Assim, ambos requerem uma solução conjunta. Soa como uma justificação para a análise descritiva do sentimento de respeito, mas esse tema envolve tantas “arestas” quanto outros problemas tradicionais da filosofia prática. Problemas quais Kant fez questão de trazer à tona comparativamente para demonstrar sua importância.

Primeiro, ele observa na 3ª seção da *GMS*:

A impossibilidade subjetiva de explicar a liberdade da vontade é a mesma como a impossibilidade de descobrir e tornar compreensível um interesse que o ser humano possa tomar por lei morais; e ainda sim ele realmente toma tal interesse nelas, fundamento do que em nós chama-se sentimento moral, que alguns tem falsamente tomado como o padrão de nosso ajuizamento moral, ao passo que ele tem que ser considerado unicamente como o efeito subjetivo do exercício da lei sobre a vontade, a qual a razão sozinha dá os fundamentos objetivos (*GMS*, 460).

Nos parágrafos anteriores, Kant havia lidado com a liberdade da vontade negativamente como a independência da causalidade da vontade de causas externas, tentando ligá-la a uma concepção positiva de liberdade (autonomia, a propriedade que a vontade tem de ser uma lei para si mesma). Kant liga “interesse” com o “sentimento moral” no mesmo modo em que ligou “interesse” e “respeito” na 1ª seção – “todo

interesse moral consiste simplesmente no respeito pela lei moral” (GMS, 402). Numa formulação mais contundente, Kant vincula o interesse à natureza prática da razão. Uma leitura mais enfática sugere que o interesse moral tem a ver com a consciência da validade da lei para nós: “a lei interessa porque é válida para nós como seres humanos, uma vez que surge da nossa vontade como inteligência e do nosso verdadeiro eu” (GMS, 461). A relação entre o interesse e o sentimento moral, ou, de modo equivalente, entre o interesse e o respeito não são compreensíveis. O respeito, por exemplo, já pressupõem o interesse pela lei.

Kant volta a reportar o problema analogicamente na *KpV*, onde diz que:

Pois, como a lei moral pode ser por si mesma e imediatamente o fundamento determinante da vontade (embora isso seja o essencial em toda moralidade) é para a razão humana um problema insolúvel e idêntico com esse de como a uma vontade livre é possível. **O que devemos ter que mostrar *a priori* é, portanto, não o fundamento pelo qual a lei moral em si mesma suplica um motivo (*Triebfeder*), mas o que ela efetiva (ou, para dizer melhor, tem que efetivar) no ânimo na medida em que é um motivo (*Triebfeder*)** (*KpV*, 128 [72], grifo nosso).

Novamente, se não podemos explicar teoricamente o processo pelo qual a lei pode ser o fundamento determinante da vontade (mesmo que isso seja o essencial em moralidade), Kant não deixa dúvida de que ela possa efetivamente determinar. A própria linguagem nessa parte do texto reforça a efetividade da lei sobre a vontade: “na medida em que ela é o motivo, **o que acontece com a faculdade humana como um efeito deste fundamento determinante sobre ela**”; “o que ela efetua [...] na medida em que é tal motivo [*Triebfeder*]”. A lei, vista como motivo é em si mesma a atividade determinante da vontade que produz um efeito subjetivo indeterminando, ela é aí, literalmente, uma “razão movente” (*Bewegungsgrund*).

Kant diz que devemos postular o sentimento de respeito *a priori* como um efeito do exercício da lei sobre a vontade, mas esse sentimento não funciona como um motivo para agir moralmente porque apenas a lei pode operar subjetivamente em seu próprio favor. Nesse sentido, o respeito é apenas a apresentação subjetiva da lei e tem um papel mais descritivo do estado do sujeito (sentimento) em relação à lei. Enquanto na seção anterior nós lidamos com o respeito como sendo a consciência objetiva da força normativa da lei, aqui nós estamos no campo do “sentimento” investigando o que essa

consciência da objetividade da lei causa sobre a sensibilidade do sujeito, isto é, o efeito “patológico” dessa determinação.

Na avaliação dos efeitos da lei a partir da determinação da vontade nós consideramos o sentimento enquanto “faculdade de prazer e desprazer” como a faculdade que nos permite descrever o “estado do sujeito”. Uma vez que o objeto da representação é a lei moral, nós podemos identificar a mudança de estado que ela provoca subjetivamente (alteração entre prazer e dor etc). Se nós queremos entender o que a lei efetua na mente (ou no ânimo), temos que levar em conta a abordagem do sentimento e do ânimo empreendida no capítulo anterior. Como observado anteriormente, há um fundamento transcendental do prazer que é condição da representação, ou, da suscetibilidade à representação da lei moral.

Todavia, essa concordância é meramente formal e é a condição da possibilidade da representação, ela não restringe a gama de possibilidades do *pathos* que resulta da concordância entre prazer e dor. Em primeiro lugar, o respeito representa por si mesmo uma atitude subjetiva em relação à lei no reconhecimento da autoridade e da superioridade da lei face às inclinações sensíveis. Subjetivamente, isso designa uma atitude positiva em relação à própria lei e sobre si mesmo, uma vez que é a representação de um valor. Em segundo lugar, esse reconhecimento do valor da lei é negativo, é o amálgama (ganho e perda) da lei sobre a sensibilidade. O *pathos* marcadamente moral é a dor, o efeito da determinação da vontade pela lei, que pode ser reinterpretado como a superação da própria finitude por meio do sentimento e, respectivamente, como promoção de si mesmo à destinação moral. Vimos que isso se mantém como um conflito interno ao sujeito que só é superado pelo próprio ânimo.

Contudo, essa sugestão de considerar o respeito como o mero fator descritivo da efetividade da lei (vista como o verdadeiro motivo) não é incontroversa porque Kant afirmou haver três motivos diferentes nesse mesmo capítulo da *KpV*. Nós os apresentaremos cronologicamente.

Como já notamos, Kant diz que:

- (i) Assim, nada resta senão determinar cuidadosamente em que maneira a lei moral se torna o motivo e;
- (ii) Na medida em que o é, o que acontece com a faculdade humana de apetição como um efeito do fundamento determinante sobre ela (*KpV*, 128 [72]).

Algumas páginas adiante é assumido que;

- (iii) O respeito pela lei não é o incentivo para a moralidade;
- (iv) Ao invés disso, é a própria moralidade considerada subjetivamente como motivo, na medida em que como razão pura prática rejeita todas as reivindicações do amor próprio em oposição consigo e suplica autoridade para a lei, que sozinha tem influência (KpV, 134 [76]);

Finalmente;

- (v) O respeito pela lei moral é também o único e ao mesmo tempo indubitável motivo moral;
- (vi) Esse sentimento não é direcionado a nenhum outro objeto exceto sobre esse fundamento. Primeiro a lei moral determina a vontade objetivamente e imediatamente no juízo da razão (KpV, 139 [78]).

Notamos anteriormente que o respeito não é propriamente o motivo moral, mas a expressão de que a lei é o motivo, portanto, faz sentido dizer que ele é a moralidade considerada subjetivamente como motivo porque ele é um fato da determinação da vontade pela lei. Portanto, a afirmação de que “o respeito pela lei moral é o único motivo moral” é incompreensível, mesmo se levarmos em conta que ele é a consciência subjetiva da suficiência objetiva da lei, uma vez que ele supõe a própria lei como determinante. Voltando à relação com o interesse, podemos lembrar que ele surge a partir da consciência da validade da lei para nós – “nos interessa porque é válida para nós, nasceu da nossa vontade”. Agora, Kant atribui papel central a essa consciência ao reduzir todo o valor moral ao acordo com a lei. O respeito pode funcionar como um termo médio ligando a consciência da obrigação de agir por dever com um elemento subjetivo no sujeito, ele, na verdade, descreve esse elemento subjetivo sem pressupor, necessariamente, o desejo, e justamente por isso ele não pode funcionar como um “incentivo” (algo “x” para fazer “y”).

Nagel levantou a possibilidade de que haja motivação sem haver “desejo motivante” (que constitui “o conjunto motivacional subjetivo S” de Williams e o elemento conativo central do internalismo motivacional de cunho humeano) e isso é pelo menos parcialmente, o caso kantiano. O respeito descreve a atitude do sujeito, primeiro de submissão à lei ao reconhecer a sua autoridade normativa sobre si e, segundo, apresentando os efeitos dessa submissão à lei. Em suma, o respeito só pode

atestar que a lei moral é suficientemente determinante porque é supremamente normativa e, na medida em que isso é possível, ela é motivante.

Investigando a consciência da lei como um motivo moral, Beck recorre à *MS* para concluir que: “o respeito pela lei, que é, subjetivamente, chamado de sentimento moral é idêntico com a consciência do dever” (BECK, 1960, p. 222)²¹³. Uma vez que vemos o respeito como sendo a consciência do dever, não podemos tomá-lo como o motivo e nem usá-lo para explicar o estado subjetivo do agente precedente à representação da lei enquanto determinante sobre a vontade. Todavia, essa constatação da validade objetiva da lei é uma perspectiva subjetiva, isto é, do agente que é confrontado pela lei em sua forma imperativa. A proeza do sentimento de respeito se dá justamente em não conceber o “*link*”²¹⁴ entre o dever e o elemento subjetivo como algo dado previamente, mas somente enquanto a lei é reconhecida como o fundamento supremo do dever. Aquilo que faz essa ligação e faz com que o fundamento objetivo da moralidade seja subjetivamente determinante é o motivo propriamente dito. A lei é esse fundamento objetivo que atua subjetivamente, o respeito é a atitude subjetiva que descreve a efetividade objetiva da lei sobre a vontade. O essencial é ver como se entrelaçam a determinação objetiva com a subjetiva e a respectiva unidade dos princípios num único elemento, o sentimento de respeito.

²¹³ BECK, 1960, p. 217. “Contrariamente, a lei moral é um ditado da razão prática pura que, como tal, não tem nenhum motivo (*incentive*). Por isso, os motivos surgem apenas num ser afetado pelos sentidos, não porque o motivo é subjetivo em qualquer sentido pejorativo, mas porque um ser racional não sensível executaria a lei moral por sua natureza e sem um incentivo”.

²¹⁴ Consideramos esse ponto o caráter peculiar da motivação na moral kantiana, pois é aqui que os dois pólos (objetivo e subjetivo) aparentemente incomunicáveis se ligam sem pressupor a ligação contida, por exemplo, na ideia de um “incentivo”. Pois, incentivo requer algo “além” daquilo que é necessário, e o motivo kantiano atesta a suficiência do fundamento moral. Pesa o fato de que a lei é o próprio princípio de execução na determinação do arbítrio, ela atua eliminando os contrapesos desde que a sua validade seja reconhecida e expressada na forma de respeito. Cf. SCHADOW, 2013, p. 215. “Enquanto a lei moral representa a “orientação” (*Richtschnur*) da ação, o respeito seria o princípio de “execução” porque ele intermedeia a lei e a ação moral. Com isso ele assume uma função no agir moral, que Kant já atribuía ao sentimento moral na década de 70”. Sob o nosso ponto de vista, a lei que orienta também executa por meio de seus imperativos que constroem e diminuem a influência das inclinações. Conceber que a lei governa a vontade é considerar que ela impõe suas demandas sobre a mesma, isto é, a lei é o princípio de execução justamente porque governa a vontade. Portanto, só ela pode ser o motivo. Antônio Falduto, por sua vez, tem uma conclusão semelhante à nossa ao ver a lei sendo determinante sobre a vontade e o respeito como uma apresentação subjetiva da lei. FALDUTO, 2014, p. 230. “O respeito pela lei moral não é o motivo real (*Triebfeder*) da ação moral humana, mas é muito mais uma apresentação subjetiva da lei na mente humana [...] p. 231; “a lei moral é o motivo subjetivo da ação moral (bem como seu fundamento objetivo); o respeito é a apresentação subjetiva deste motivo. O respeito não diz respeito à determinação da vontade numa ação moral, mas apenas no modo em que a lei moral modifica a mente humana no seu lado sensível (sentimento)”.

4.2.3 Lei, motivo e respeito: dois pontos de vista

O agente racional é um ser de natureza, um ser que está sujeito a inúmeras determinações naturais, físicas, biológicas, fisiológicas e psíquicas, mas nem por isso ele é mero “paciente”. Ele não é um ser que padece perante as forças que influem sobre o seu comportamento, pelo contrário, ele é um “agente”. Um “agente” é aquele ser que se autodetermina por si mesmo à ação, dado que a força de agir é engendrada internamente em sua faculdade de apetição. Não significa que um agente é, em todos os casos, absolutamente “senhor de si” e age sem nenhum tipo de influência, tais como desejos, paixões e afecções, consciente ou inconscientemente. Teorias da ação sustentam limites e concessões distintas acerca do nível de interferências de causas externas e naturais que são toleráveis para que ainda consideremos alguém um agente imputável ou mesmo moral.

Por outro lado, todo agente é um “espectador” de si mesmo. Sempre que observa seu próprio comportamento, as causas internas e externas do seu agir, os desejos que o move, os incentivos ou os motivos de seu agir intencional, ele se coloca nessa posição. Nesse caso, o “espectador” observa a si mesmo como agente em plena performance, ou, como o “ator” que desempenha um papel. O uso desses termos técnicos no contexto da análise do agir intencional foi estabelecido e tornado popular por Beck em seu livro homônimo *“The Actor and the Spectator”*²¹⁵. Com ele, o autor exprime as perspectivas em que emergimos quando buscamos as causas de nosso agir. A linguagem causal pode ser bastante ampla e pode incluir desde causas físicas a crenças e pró-attitudes. A questão central do livro não é propriamente acerca do motivo, por se tratar mais de uma teoria causal do agir, mas do “ponto de vista” que adotamos na avaliação do nosso agir e dos outros.

Na visão de Paton, nós somos remetidos a uma dupla perspectiva quando confrontados pela necessidade de estabelecer qual é o motivo da ação. Às vezes pensamos que é o “respeito” e, outras vezes, achamos que é a “lei moral”. Na perspectiva do espectador, isto é, do ponto de vista externo ou “psicológico”, tendemos a apontar o respeito como sendo o motivo, enquanto que quando nos consideramos

²¹⁵ Cf. BECK, L. W. *The Actor and the Spectator*. Yale University Press, 1975, p. 34. Cf. BECK, 1960, p. 29.

atores, ou seja, do ponto de vista interno, nós acusamos a lei como motivo. Conforme defende o autor: “o que produz esse ponto de vista é a ambivalência da lei que atua objetivamente enquanto fundamento moral e subjetivamente a partir do dever e do imperativo categórico removendo aquilo que é prejudicial à moralidade” (PATON, 1947, p. 67). De fato, já havíamos dito que a atuação subjetiva da lei tende a qualificá-la como o motivo operante da ação. Essa atuação subjetiva consiste em desqualificar os móveis sensíveis retirando a persuasão dos mesmos sobre o juízo. Todavia, a questão é circular, pois essa atuação da lei “depende” também de uma capacidade receptiva do sujeito, a capacidade de ser afetado por aquilo que se impõe como um “fato da consciência”. O respeito também não é visto como mera passividade porque ele expressa a aprovação da norma, por mais que Kant sublinhe que esse endosso é imediato.

O intérprete não deixa esse ponto passar em branco ao notar que a “autoridade” só comanda categoricamente quando é “legitimada” pela “vontade”, ou então, ela seria uma força arbitrária: “a lei é um motivo para a vontade na medida em que é lei, ou seja, quando obriga e comanda categoricamente [...] só há autoridade quando há “respeito”, do contrário, todo comando sobre a vontade seria um ato de autoritarismo – só um tirano governa sem respeito” (PATON, 1947, p. 67). Ocorre que a conexão do reconhecimento da lei enquanto princípio moral objetivo com a “adoção” ou “recepção” subjetiva constitui um único ato de autodeterminação, portanto, um ato em que não dissociamos o determinante e o determinado. A linguagem motivacional parte da premissa de que o agente apreende algo como sendo seu motivo, mas ela pode nos induzir a equívocos quando apresenta o motivo como algo previamente dado. Todavia, essa apreensão não é tão evidente, pois não julgamos e decidimos sobre os motivos da ação, mas sobre os princípios e fundamentos práticos que se constituem como motivos da ação. Isso é algo que fica bastante latente em Kant, o motivo é visto simplesmente como a perspectiva subjetiva do agente sobre o fundamento moral objetivo. O paralelo estabelecido entre o “dever” e o “motivo do dever” é um exemplo disso porque é uma relação formal.

Por qual razão nós buscamos distinguir um “motivo operante” entre dois princípios, objetivo e subjetivo, unificados? O desafio não era justamente compreender

como a razão legislativa podia executar suas próprias leis? Existe uma dupla complementaridade entre a lei e o respeito, o que faz com que ambos sejam vistos tanto como sendo um único fundamento determinante quanto sendo dois ao mesmo tempo. Primeiro, a lei implica necessariamente o respeito, pois, ele é tomado como a única prova da validade objetiva das demandas morais, por isso, ela exige, antes de tudo, reconhecimento (mesmo daqueles que deliberadamente a transgridem). Segundo, o respeito tende a ser considerado como um ato de “adesão” e de “consentimento”, embora a imediatez da consciência seja forçada pela lei e não haja uma pré-reflexão que faça com que o respeito seja um resultado da deliberação. Ter respeito e ter consciência da validade da lei é uma e a mesma coisa, o que não significa, necessariamente, agir por respeito.

Percebe-se facilmente que essa dupla perspectiva é, em alguma medida, resquício do modo como encaramos o problema desde sua formulação inicial. Ela se deve ao dualismo racional-sensível, que outrora fazia parte da busca de um princípio de judicção racional e um princípio de execução no campo dos sentidos, displicentemente chamado de “sentimento moral”. Nada disso faz mais sentido quando lidamos com um único fundamento racional que encontra acesso à receptividade do sujeito por meio de um sentimento (que em si mesmo significa harmonia e conformidade) auto-produzido. Esse duplo ponto de vista resulta da união do princípio de judicção e do princípio de execução num único princípio que é representado pela lei moral, que objetivamente é a lei do dever e subjetivamente é vista como o motivo por meio do respeito que o agente expressa pela lei. Portanto, a polarização acerca de qual é o motivo da ação, se o respeito ou a lei moral, é, em algum sentido, relativa, pois depende de qual ponto de vista estamos avaliando. Enfatizamos que o texto tende a colocar, em grande parte, a lei atuando subjetivamente por meio da consciência, onde ela se coloca como o valor supremo e condição de todos os valores.

Outras questões mais fundamentais sobre o tema permanecem pendentes e parecem mais urgentes. Apesar de considerarmos o respeito como a injunção objetiva e subjetiva, ele não elimina o dualismo racional-sensível, considerando que a determinação moral produz signos diferentes. No campo sensível, a dor é o efeito

patológico dessa determinação, no intelectual, há uma tentativa de ressignificação desse sentimento de perda como sendo algo escatologicamente positivo.

Embora tenhamos considerado o respeito como unidade da determinação objetiva e subjetiva por meio da consciência moral, não podemos supor uma relação de paridade entre o racional e o sensível. A princípio, razão e sensibilidade estão em harmonia, mas só no sentido de que a representação concorda com as condições subjetivas do sujeito. No final das contas, a determinação moral se mostra em sua amplitude como o domínio da razão sobre os afetos. Apesar de ver essa unidade como ponto fundamental na teoria do respeito, Henrich afirmou que:

As dificuldades quais a teoria kantiana do respeito chegou consiste nisso, que temos que atribuir os dois atos que constituem o respeito a duas diferentes faculdades da alma humana [...] não apenas dois atos, mas também atos de faculdades distintas devem constituir o fenômeno do respeito (HENRICH, 1982, p. 37).

Recapitulando, o respeito é a unidade dos princípios objetivos e subjetivos, esse é um ato intelectual-emotivo, por assim dizer, ele é auto-produzido por um conceito de razão – embora seja a consciência da autoridade da lei, ele envolve um tipo de satisfação. O que segue esse aprazimento, entretanto, é o sentimento de dor como efeito da consciência da lei. Trata-se, nesse último caso, de um “sentimento sentido”, um *pathos*. A visão dualista kantiana, racional sensível, se mantém nessa abordagem, mas Kant tende a isolar o sentimento (*pathos*) e o lado sensível como uma nódoa psicológica inevitável.

A efetividade da lei moral sobre a vontade é inseparável da consciência do constrangimento que ela exerce sobre as inclinações e afecções sensíveis. Na consciência da lei, contudo, se trata de um constrangimento axiológico, cuja lei “humilha” todo o valor que o agente coloca sobre aqueles fundamentos subjetivos (felicidade, amor de si etc): “a lei moral determina a vontade objetivamente e imediatamente no juízo de razão” (KpV, 139 [78]). O que a lei humilha é a expectativa que o agente coloca naqueles objetos que ele julga possuir valor. Na medida em que abate a opinião do agente em relação à determinados objetos, a lei tem influência no próprio “estado” do agente porque causa um “sentimento” de dor e desprazer consigo mesmo.

Talvez fosse preciso uma discussão axiológica sobre esse ponto, pois, o agente atribui um valor a todos esses fundamentos subjetivos (felicidade, amor de si), mas esse valor atribuído decorre de uma perspectiva hedônica sobre o objeto. O sujeito é modificado pela perspectiva que tem do objeto, bem como o seu julgamento. Por conseguinte, se a lei demonstra que esse valor depositado nos objetos da sensibilidade não constituem o verdadeiro valor moral, ela não só o constrange, bem como “humilha”. A lei humilha a opinião, o valor colocado no objeto do querer e, nessa medida, o próprio sujeito que se projetou nele. O seu efeito é assim negativo, pois ela reduz o “valor pessoal” do agente: “portanto, a opinião de seu valor pessoal (que sem o acordo com a lei moral é reduzido a nada) é abatida” (KpV, 139 [78]). A dor é o último e definitivo sinal de resistência da natureza sensível, talvez o mais problemático também.

No nível do juízo há uma clara primazia da razão em relação à sensibilidade porque a sua influência é sempre prejudicial à moralidade e ao diminuir essa influência a razão promove a sua própria atividade. Essa atividade parece ser o núcleo do argumento kantiano, pois é o modo de provar como o princípio objetivo da razão faz a si mesmo efetivo sobre a vontade sem nenhum tipo de barganha. A lei é um motivo para a vontade somente na medida em que é lei, ou seja, quando obriga e comanda categoricamente. Aquilo que “remove” o que impede o homem de agir moralmente promove a moralidade, assim, a consciência da autoridade da lei tem que ser, portanto, “considerada como o fundamento subjetivo dessa atividade – isto é, como o motivo (*Triebfeder*) do cumprimento da lei” (KpV, 131 [74]). Aí se trata de um único ato, uma vez que a lei que remove a influência das inclinações promove a si mesma, ou, na medida em que seu valor é reconhecido a influência das inclinações sobre a vontade diminui.

Por um lado, a resistência expressa por meio da sensibilidade é natural, tendo em vista a natureza sensível da vontade e o tipo de exigência que a lei moral lhe impõe, a alienação parcial de si. Por outro lado, a sensibilidade é também o único modo de sentirmos a efetividade da lei enquanto motivo. Kant coloca esse ponto em voga na *KpV*: “não podemos conhecer nela a força da lei prática como motivo (*Triebfeder*), senão a resistência contra os motivos (*Triebfeder*) da sensibilidade” (KpV, 140 [78]). Paradoxalmente, o significado positivo da determinação da vontade pela lei consiste

justamente na remoção da influência da sensibilidade sobre a faculdade apetitiva²¹⁶. Uma psicologia dos afetos seria bem sugestiva aqui.

A humilhação (*Demütigung*) qual se refere Kant diz respeito unicamente à pureza da lei sobreposta às inclinações, embora a sensação de “dor” seja irreparável no campo do sentimento. Uma vez que ocorre essa humilhação, o valor da lei substituiria o lugar que as inclinações teriam sobre o juízo/opinião do agente. Para Kant, um sentimento de “auto-aprovação” e de “elevação de si mesmo” é simultâneo a esse desprazer no campo do sentimento e, por isso, a determinação envolve algo de positivo. Ocorre que essa “elevação” e “auto-aprovação” se referem à consciência da lei em seu valor incondicional e implica também certa escatologia moral com a ideia de um reino dos fins e de uma destinação suprassensível. Isso justifica a dor e os percalços de uma vida moral que não promete nem felicidade e nem recompensa individual, mas Kant não mostra a superação desse conflito psicológico. Como dissemos anteriormente, o respeito não encerra a questão porque produz um efeito na consciência e outro no campo do sentimento, razão pela qual sugerimos o ânimo como princípio anímico unificador desses atos.

Portanto, não parece haver espaço para nenhuma reconsideração radical do papel da sensibilidade na teoria moral kantiana, pois ela continua sendo o contrapeso a ser superado. Na medida em que não pode ser erradicada, ela vira a contraprova da superioridade da lei moral pura sobre as próprias inclinações e móveis sensíveis, mas nunca há “identificação” e “unidade” entre as determinações morais e esses impulsos da vontade. Como diz Henrich: “a razão experimenta uma expansão e a sensibilidade uma limitação [...] embora passe por essa experiência esta unidade é somente a soma formal dos atos que não são relacionados um a outro. Eu devo estar ciente desta limitação a fim de ser capaz de estimá-la” (HENRICH, 1982, p. 38). Um ser racional finito não pode “julgar” e tomar consciência do valor da lei moral senão comparativamente às inclinações sensíveis: “a facticidade da lei só pode ser realizada apenas com a consciência que as inclinações são limitadas [...] a resposta sugere em si mesma que a consciência deste fato é duas em uma: juízo e consciência de ser limitado” (HENRICH

²¹⁶ KpV, 140 [79]. “Portanto, o respeito pela lei moral tem um efeito positivo, mas apenas indireto sobre o sentimento, na medida em que enfraquece a influência impeditiva das inclinações por meio da humilhação da presunção (*Eigendiinkels*) e, portanto, deve ser vista como o fundamento subjetivo da atividade”.

1982, p. 39). Por isso que a consciência axiológica da lei implica o reconhecimento da limitação da sensibilidade²¹⁷, não como condição de seu valor incondicional, mas por causa do próprio modo de julgar humano.

4.3 O fato da razão

Do santuário da razão pura ele trouxe a lei moral pura,
estrangeira e ainda assim tão conhecida,
a exibiu, em toda a sua santidade, ao degradado
e pouco perguntou se há olhos que não suportam o seu brilho
Friedrich Schiller

O que está em jogo na filosofia moral kantiana e qual o propósito subjacente às principais obras (*GMS* e *KpV*) dedicadas ao tema (se é que as duas obras possuem um objetivo comum plenamente compartilhado)? Ora, essa indagação tem mais o intuito de ser um alerta para que mantenhamos os olhos atentos aos objetivos basilares que estruturam o projeto do filósofo e assim termos um padrão de medida diante das incongruências e descontinuidades que os textos inevitavelmente sofrem. Isso vale mesmo para avaliarmos os conceitos que aparecem como paradoxais dentro de um contexto mais amplo. Neste quesito, talvez nenhum conceito seja tão contraditório quanto o famigerado “fato da razão”.

Arrisquemos a dizer que o objetivo do projeto moral kantiano seja estabelecer e justificar a natureza racional e *a priori* dos princípios morais que guiam nossos juízos, e mostrar como a razão pura é prática, ou seja, como ela é determinante em relação à vontade. É evidente que essa premissa não esconde os objetos tradicionais da ética, o bom, a virtude, a felicidade etc. O ponto, entretanto, é em que medida nós podemos fundamentar racionalmente as normas e princípios morais que guiam nosso agir sem levar em conta os aspectos desiderativos e hedônicos que cercam a vida ética e social. Nesse sentido, a *GMS* resulta de uma reformulação do conceito de razão empregado a partir de 1770 e do respectivo embate com a tradição a de Wolff, Crusius e Hutcheson. O racionalismo moral kantiano, a noção de consciência moral e o sentimento moral são reflexões que foram moldadas a partir da discussão com esses filósofos, respectivamente.

²¹⁷ *GMS*, 425. “A sublimidade e a dignidade interna do mandamento expresso num dever resplandecerão mais quanto menor for o das causas subjetivas e mesmo quanto maior for a sua resistência, sem que isso enfraqueça minimamente a obrigação que a lei impõe ou que ela perca validade”.

No final do prefácio da *GMS*, lê-se que essa obra não é nada mais do que a “busca e o estabelecimento do princípio supremo da moralidade” (*GMS*, 392). Partindo de juízos éticos fundamentais – “o que é o bom/justo/correto?” – e de conceitos éticos que guiam esses juízos, busca-se validar o uso e a aplicação desses conceitos. A necessidade de uma filosofia moral pura encontra na “ideia comum de dever e das leis morais” (*GMS*, 392) a sua justificativa imediata. O que é digno de atenção no respectivo prefácio é a noção de “conhecimento vulgar”, introduzida do seguinte modo: “a razão humana no campo moral, mesmo no caso do entendimento mais vulgar, pode ser facilmente levada a um alto grau de exatidão e desenvolvimento enquanto que, pelo contrário, no uso teórico, mas puro, ela é exclusivamente dialética” (*GMS*, 391). Por meio dessa noção de conhecimento vulgar, Kant explica a passagem do método analítico (divisão dos conceitos na *GMS* I e II) para o sintético (dedução na *GMS* III), do vulgar para o princípio supremo e, inversamente, do princípio supremo para o conhecimento vulgar. A aplicação de todos os princípios supremos se dá nesse “conhecimento vulgar”. Saber, então, qual é esse alto grau de exatidão que a razão humana pode alcançar no campo prático se confunde com a tarefa de determinar a origem da moralidade em nós.

No final da 1ª seção é justificada a necessidade da superação do entendimento vulgar, especificando assim a passagem para o conhecimento filosófico. Vejamos a progressão do argumento:

1. No conhecimento moral da razão humana vulgar nós chegamos a alcançar seu princípio, princípio que ela não concebe abstratamente, mas que mantém sempre diante dos olhos e que serve de padrão dos seus juízos [...] ela, com este compasso na mão, sabe o que é o bom (*Gute*) e o que é mau (*Böse*), o que é conforme ao dever e o que é contrário a ele (*GMS*, 404).
2. Podia se presumir que o conhecimento daquilo que cada homem deve fazer e, portanto, saber, é de conhecimento mesmo do homem mais vulgar.
3. O filósofo não pode ter outro princípio do que o homem vulgar, mas o seu juízo pode ser facilmente desvirtuado do caminho correto.
4. A própria sabedoria (, que consiste mais em fazer ou não fazer do que em saber – precisa também da ciência (*Wissenschaft*), não para aprender dela, mas para assegurar às suas prescrições entrada nas almas e para lhes dar estabilidade (*GMS*, 405).

O entendimento moral vulgar goza de sabedoria prática, embora não possa explicá-la – “todos tem de confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é, como fundamento de uma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta”

(GMS, 391). Mandamentos morais – “não deves mentir” – carregam a pretensão de universalidade e visam normatizar um tipo de conduta porque reivindicam um comportamento ao dizer o que é bom ou não fazer. Só mediante uma “crítica da razão prática” essa universalidade da lei que governa o agir pode ser seguramente estabelecida. A razão prática (empírica) não está imune à dialética. O conhecimento filosófico se faz necessário não só para designar a “norma suprema do exato julgamento”, mas, sobretudo a sua necessidade e estabelecer a razão como sendo a sua fonte. Essa parece ser a exatidão que a razão humana vulgar pode alcançar, ou seja, a “explicação” da moralidade a partir da compreensão de si mesma, mas que não foi alcançado na *GMS*.

Em função disso, o que se descortina com a “crítica” da razão prática, digo, a análise da razão, suas capacidades e limitações e não a obra (*KpV*) em si, é que o tipo de conhecimento que se busca não é propriamente acerca dos nossos juízos, o certo e o errado, o bom e o mau, senão de nós mesmos enquanto agentes que julgamos com base em princípios morais²¹⁸. O fato da razão afirma, paradoxalmente, que o tipo de evidência que nós buscamos para nossos juízos morais só pode ser uma constatação fática desses mesmos juízos²¹⁹. Ou seja, a moralidade é efetiva porque ela nos obriga, mas, ora, isso a razão vulgar já compreendia, embora não pudesse explicar como se dava. Portanto, o que o fato evidencia é a necessidade com que a moralidade se coloca para nós a partir de um ato espontâneo da razão prática (autonomia). Aí já não se trata somente de “fazer” ou “deixar” de fazer, mas de compreender a necessidade e as razões pelas quais “devemos” fazer.

O fato de que julgamos moralmente, mesmo os juízos mais simples e elementares, seria de algum modo, a expressão de nossa consciência da necessidade de agir moralmente. Tendo isso em vista, o que resta para uma teoria ética é explicar a racionalidade prática dos princípios morais e, sobretudo, o nosso comprometimento com a moralidade.

²¹⁸ RAWLS, John. *Historia da filosofia moral*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. – São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 171. “Em sua filosofia moral, Kant busca o autoconhecimento: não um conhecimento acerca do certo e do errado – que já possuímos – mas um conhecimento do que desejamos enquanto pessoas providas das faculdades da razão livre teórica e prática”.

²¹⁹ Cf. HÖFFE, 2005, p. 223.

II

Na 2ª seção da *GMS*, Kant afirma que “todos os imperativos são expressos por meio de um dever e mostram, portanto, a relação de uma lei objetiva da razão com uma vontade que não é necessariamente determinada por ela (uma necessitação), em virtude de sua natureza” (*GMS*, 413). Os imperativos são fórmulas de determinação racional da ação a partir do modo como a necessidade da ação é estabelecida, assim, o tipo de comando que ele expressa depende da representação da necessidade. Especificamente, os imperativos são fórmulas que apontam a relação entre “leis objetivas do querer” e a “imperfeição subjetiva” do ser racional finito. Novamente, o paradigma kantiano é a vontade divina, aquela cujo “querer” é em si mesmo “um ato” porque a sua vontade é razão. E, embora a vontade divina não escape da universalidade da lei, ela não a representa como obrigatória, isto é, não se coloca sob imperativos para fazer o que é bom.

Por outro lado, aqueles seres que não são dotados de uma vontade “performativa” se colocam sob princípios que comandam, os imperativos ordenam aquilo que é bom como uma obrigação. A lei moral, em si mesma, não leva em conta a distinção da vontade, se ela é perfeita ou imperfeita, somente estabelece uma ação como possível para seres que se determinam pela razão. O imperativo já leva em conta a natureza imperfeita da vontade, mas Kant diz que: “todos os imperativos são fórmulas de determinação da ação que é necessária, segundo o princípio de uma vontade boa de qualquer maneira” (*GMS*, 414). Aquilo que os imperativos nos ordena é equivalente ao que uma “vontade divina”, isto é, uma vontade sem impedimentos subjetivos e imperfeições, faria de qualquer modo. Uma “vontade boa” não é equivalente a uma “vontade divina”, que é absolutamente boa em termos de sua própria constituição. Uma “vontade boa” é uma vontade que segue o dever. O tipo de bondade interna da ação e a necessidade com que a razão a prescreve marca a distinção entre os dois principais imperativos, o hipotético e o categórico.

O imperativo hipotético é um princípio normativo, isto é, ele contém um dever tão logo fica evidente o “querer” da ação. No raciocínio deste imperativo uma regra de ação é derivada, uma instrução normativa que não estava em nosso interesse imediato. Ele ordena algo do tipo: “quem quer os fins quer os meios”. Ainda que não esteja disposto a submeter-me a essa instrução, ela se mantém normativa para mim e é

condição para a obtenção da ação desejada. Assim, desde que eu esteja ligado ao objeto da ação, esse imperativo se impõe a mim como condição dela – “podemos nos libertar da prescrição renunciando o propósito” (GMS, 420). A consciência do dever não se dá em virtude da ação, mas do meu querer ligado à ação²²⁰, portanto, ele só se aplica a mim efetivamente quando me submeto a ele. Na reflexão acerca de um querer dado previamente nós obtemos o raciocínio prático da ação, obtemos um dever condicionado que impõe a necessidade prática da ação.

Por sua vez, o imperativo categórico é absoluto, seu comando não comporta nenhuma condição relativa à sua obrigatoriedade, uma vez que é um mandamento incondicional, a despeito de qualquer intenção ou finalidade subjacente à ação. Nele, o dever de praticar a ação não é derivado analiticamente do querer da mesma, porque a obrigação que o imperativo coloca é irrenunciável e não é possível livrar-se dela abstendo-se do querer. Nesse caso, o querer da ação tem que ser necessário. Considerando que ele é o imperativo da moralidade²²¹, a obrigação que é estabelecida como comando é uma exigência da razão, independentemente de qualquer outro fator.

Vejamos:

Finalmente, há um imperativo que sem se basear em nenhum outro propósito como condição para atingir certo comportamento, ordena imediatamente esse comportamento. Este é o imperativo categórico. Ele não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, senão com a fórmula e o princípio do qual ela se segue, e o essencialmente bom da ação consiste na disposição, seja qual for o êxito. Pode-se chamar esse imperativo de o imperativo da moralidade (GMS, 416.).

Inicialmente, a 2ª seção se limita a apresentar a ideia geral do imperativo categórico, que tem o caráter de uma “lei” e não simplesmente de um princípio da razão, caso dos outros imperativos. Ela indica também o tipo de ligação que o

²²⁰ Segundo Schönecker, essa dependência do querer faz com que a proposição não seja um imperativo, mas uma proposição prescritiva. SCHÖNECKER, Dieter. *Kant: Grundlegung III: Die Deduktion des kategorischen Imperativs*. Symposion, 2016, p. 103. “Na realidade, ele é (ou seria) descritivo: ele descreve o querer de um ser, na medida em que ele está sob pressuposição que esse ser quer um fim, diz que essa criatura também deseja os meios necessários para esse fim”. O imperativo hipotético não é somente descritivo, ele me apresenta uma norma de ação que, embora condicional, me impõe uma necessidade prática. Beck, que faz uma ampla análise do respectivo imperativo, sublinha os três elementos que o compõe: (i) um elemento conativo; (ii) um elemento cognitivo; (iii) um regra de inferência. Cf. BECK, 1960, p. 85.

²²¹ HÖFFE, 2005, p. 198. “Nisso reside a iniludível perspicácia de Kant – o imperativo categórico não é senão o conceito de moralidade (S) sob condições de entes racionais finitos. No imperativo categórico Kant aplica sua tese fundamental metaética a entes do tipo homem”.

mencionado imperativo supõe: “eu ligo o ato *a priori* à vontade, sem a condição pressuposta de qualquer inclinação, portanto, necessariamente (embora só objetivamente, sob a ideia de uma razão que teria pleno poder sobre todos os móveis subjetivos)” (GMS, 421). A fonte das dificuldades ligadas a este imperativo está no fato de que ele é uma “proposição sintética” e que, portanto, a sua possibilidade tem que ser buscada *a priori* na razão – “ele é uma proposição sintética prática *a priori*” – e como é amplamente reconhecido, proposições desse tipo levantam dificuldades mesmo no campo teórico da razão²²². A 2ª seção apresenta também a fórmula do imperativo: “age apenas segundo aquela máxima que você possa querer que se torne, ao mesmo tempo, uma lei universal” (GMS, 421). O imperativo da moralidade é um critério de adesão ou de formulação do princípio subjetivo do querer, portanto, funciona como princípio de segunda ordem. Ele ordena que as máximas de ações que almejam a moralidade precisam estar em conformidade com a lei, isto é, precisam ser universais.

A 3ª seção surge, portanto, sob o fardo de estabelecer a possibilidade do imperativo categórico e então justificar (*quidi juris*) a legitimidade do uso dele como uma proposição sintética *a priori*. Esse é, sem dúvida, o maior problema a ser resolvido. Na verdade, sequer sabemos com total clareza qual é a ligação sintética que ele faz, tampouco quais são o “sujeito” e o “predicado” nesse tipo de proposição. Explicar a possibilidade e a necessidade desse imperativo encontra-se no limite da “metafísica dos costumes”²²³. Juízos sintéticos não são explicáveis simplesmente pela análise do sujeito-conceito e do predicado, eles necessitam de um “terceiro termo (conhecimento)” que conecte ambas as partes. Agora, se a 3ª seção contém ou não uma dedução²²⁴, se é uma dedução da lei moral, da liberdade ou do imperativo categórico²²⁵, se não é propriamente uma “dedução” e sim uma “prova”²²⁶, é algo ainda motivo de muita controvérsia e que não discutiremos aqui.

Todo leitor acostumado com a 3ª seção da *GMS* sabe que o argumento é um tanto quanto intrincado e descontínuo, nós temos a iminente sensação de que aquilo que precisamos provar é constitui o próprio argumento da prova. A necessidade de uma

²²² Cf. GMS, 420/1.

²²³ Cf. GMS, 444.

²²⁴ Cf. ALLISON, 1990, p. 214. Cf. ALLISON, Henry. Kant’s Preparatory Argument in Grundlegung III. In *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein kooperativer Kommentar*. Hsg von Otfried Höffe. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2010, p. 314.

²²⁵ Cf. ALLISON, 1990, p. 214.

²²⁶ Cf. HENRICH, 1975, p. 78-84.

reconsideração do tema na *KpV* indica que as duas questões erigidas ainda no início da 3ª seção da *GMS* não foram satisfatoriamente respondidas, a saber: (a) “por que é que devo me submeter a esse princípio e isso como ser racional em geral e, portanto, todos os seres dotados de razão [?]” (*GMS*, 449); (b) “de onde provém que a lei moral obrigue?” (*GMS*, 450). É nesse contexto que a doutrina do fato da razão surge como solução ao problema que envolve a lei moral (lei do dever) e a liberdade.

III

As diferentes acepções acerca do significado do termo “fato” requerem não só o emprego de recursos semânticos e filológicos, além de certa exegese linguística a depender do idioma em que se investiga e com o qual se contrasta. O próprio campo ou domínio em que se faz uso desse conceito pode determinar seu significado. Pode ser que um mesmo “estado de coisas” seja um fato jornalístico, mas não seja um fato jurídico, ao passo que um “fato” no sentido de uma verdade evidente (2+2) não caia em nenhum dos casos. Alguns pontos são sempre levantados, a saber: (i) que tipos de eventos, estados de coisas ou dados da consciência podem ser descritos como fatos? (ii) eventos e estados mentais, entidades abstratas em geral, contam como fato, se sim, de qual tipo? (iii) que tipo de objetos, propriedades ou relações os fatos contém? (iv) os fatos forjam a si mesmos? (v) os fatos só são evidências perante nossas faculdades receptivas, isto é, dependem do modo como os percebemos e apreendemos ou possuem realidade independente?

Não há necessidade de que as respostas a todas essas indagações estejam em consonância para que obtenhamos uma definição de fato, pode ser o caso que algum domínio ou campo de atuação aceite o fato com asserções e negações dos respectivos pontos elencados. No campo filosófico também não é possível agregar respostas igualmente positivas ou negativas em todas as questões. Talvez a questão filosófica acerca desse tema esteja mais no campo teórico da filosofia do que no prático, o que nos força a reduzir nossas pretensões exegéticas concernentes ao tema o mínimo possível, contanto que nos permita correlacioná-lo com o sentido prático empregado na ética kantiana.

Normalmente, se lida com o fato a partir do caráter ontológico ou metafísico, se ele diz respeito à realidade de alguma coisa no mundo (aquilo que é) ou sobre a natureza

essencial de certa entidade. Tradicionalmente, o fato é descrito ou como um “estado de coisas” e a explicação das propriedades inerentes a ele tem caráter “descritivo” ou “veritativo”, a revelação de uma verdade evidente.

Um fato histórico como “Napoleão Bonaparte perdeu a guerra na batalha de Waterloo” nos permite explicar algumas relações e propriedades internas a ele, inclusive explicá-lo a partir de fundamentos inerentes. O fato que Napoleão era general do exército é explicado pelo planejamento estratégico militar que ele empregava e pelas táticas de guerras ordenadas por ele. O fato de que o exército napoleônico foi derrotado explica a derrocada política e o exílio forçado de seu comandante. O fato de que ele apreciava a arte da guerra é explicado pelas inúmeras batalhas que ele incitou no continente Europeu. Todos esses fatos são contingentes, uma vez que nada disso era necessário, a derrota, o exílio e nem tampouco as guerras travadas em campos de batalha. Alguém que enuncia o resultado da operação $2+2$ obtém não um fato contingente, mas necessário. Portanto, ele tem sentido veritativo e as propriedades internas dele são explicadas separadamente. 4 é a soma de duas unidades de 2 ou de quatro unidades de 1 , ou a multiplicação de 4×1 , ou mesmo de 2×2 e assim por diante. Um estado de coisas contém mais de um objeto com propriedades e relações. Tais casos são amplamente mais complexos, além de não ser o “sentido” que está em jogo em Kant.

Todavia, as propriedades implícitas na ideia do fato podem incluir estados ou eventos mentais e as relações podem não ser somente causais, temporais, mas psicológicas. Nós lidaríamos, assim, com juízos e crenças que não são “propriamente” um estado de coisas, embora eles estejam em relação com um estado de coisas, o comportamento, o caráter, a vida social. A que exatamente eu me refiro quando digo “o fato da consciência”? Qual é o fato que corresponde ao juízo “ x é correto” ou “ x é bom”? Que tipo de fato nós buscamos aqui, ontológico ou metafísico, contingente ou necessário? Tais questões são levantadas na problemática kantiana que visa estabelecer a lei como um “fato da razão”.

O uso kantiano do termo “*Factum*” ocorre em acordo com a expressão latina e com o neologismo correspondente no vernáculo alemão. No latim, “*factum*” remete a um “ato” ou “feito”, normalmente um ato imputável por ser passível de louvor ou censura. Ele está no participípio do passado do verbo “*facere*”. No alemão, a grafia

habitual dos tempos de Kant é *Factum*, as edições recentes, devidamente atualizadas, trazem a grafia *Faktum*²²⁷. No que remete ao significado, o termo alemão é equivalente a outro neologismo da língua, *Tatsache*²²⁸, que foi usado para traduzir a palavra inglesa “*matter of fact*”²²⁹. Se compreendida como um “feito” ou um “ato imputável”, a expressão latina é equivalente ao termo alemão “*Tat*”. O fato é aí a evidência da própria atividade, o “ato” e o “feito”, não do estado de coisas que resulta desta atividade.

Nós atribuímos a alguém não a ação enquanto conjunto de pré-disposições e determinações, intenções ou motivos, mas o “ato” na medida em que ele é um “feito” (*factum*). É o que a *MS* ratifica ao dizer que a imputação no sentido moral é o julgamento que proferimos a alguém como o autor (causa livre) de uma ação “que é chamada de um feito” (*Tat*) (*factum*) (MS, 222). Assim, parece primordial não considerar o facto simplesmente como um “estado de coisas” (*Tatsache*), pelo menos não no sentido de algo que é “dado” e sim que é um “*Tat-sache*”²³⁰ como o resultado de um feito (*Tat*). A expressão “fato da razão” (*Faktum der Vernunft*) não indicaria um “dado” da razão²³¹, senão a facticidade dela própria, embora isso seja incompreensível aqui.

No entanto, as discussões permanecem abertas acerca de qual tipo de “fato” está em jogo, se é uma “verdade evidente” da razão que é descortinada pela própria “crítica” da razão prática, se ele tem caráter “cognitivo” acerca da natureza normativa da consciência da lei moral ou se é meramente “justificatório” e “probatório”, ou seja,

²²⁷ Cf. WAHRIG Deutsches Wörterbuch. Von Renata Wahrig-Burfeind, 2011, p. 496. *Factum* [...] 1. *Tatsache* 2. *Geschehnis* [lat. *Factum, Tat, Handlung*].

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ Cf. ALMEIDA, Guido A. *Kant e o “facto da razão”*: “cognitivismo” ou “decisionismo” moral? *Studia Kantiana*, 1998, p. 58/9. Segundo Almeida, o neologismo foi cunhado por J.J Spalding.

²³⁰ WILLASCHEK, Marcus. *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. – Stuttgart: Weimar: Metzler, 1992, 181. “Essa ambiguidade torna compreensível, como o <<facto da razão>> pode ser um ato (*Tat*) e, ao meio tempo, um feito da razão (*Tatsache*) – mas não um fato como algo meramente dado (*Gegebenes*) (*datum*), mas como um *Tat-sache*, o resultado de um feito (*factum*).

²³¹ WILLASCHEK, Marcus. *Die Tat der Vernunft: Zuer Bedeutung der Kantischen These vom “Factum der Vernunft”*. In *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*, 1991, p. 458. “Kant fala, a saber, não de um “*Faktum*” que consiste simplesmente em dizer que a razão pura é prática. É muito mais um “*Factum* em que a razão pura [...] prova”, não como “prática” (“*als praktisch*”), mas “praticamente” (*sondern “praktisch*”) e com isso prova por meio da ação. O *Faktum* também não apenas mostra, senão é ela mesma uma atividade da razão. Não é, como parece inicialmente, diretamente relacionado à autonomia no princípio da moralidade (*Autonomie in dem Grundsatz der Sittlichkeit*), mas o fato consiste nisso, que a razão, através dessa autonomia, determina a vontade ao ato. É o que diz expressamente em outro lugar: “a realidade objetiva [...] de uma razão prática pura é dado na lei moral *a priori*, por assim dizer, através de um “*Factum*”; pois assim pode-se chamar uma determinação da vontade (*Willensbestimmung*), que é inevitável, mesmo se não se baseia sobre princípios empíricos” (V 55; H.v.m.)”.

legítima nosso uso do imperativo categórico. Além disso, a respectiva doutrina precisa estar em coesão com as questões não resolvidas da 3ª seção da *GMS*, a legitimidade do uso do imperativo categórico como uma proposição sintética, a realidade do dever (obrigação moral), a relação entre racionalidade prática e liberdade etc.

IV

O prefácio da *KpV* alerta que, se a razão pura é “efetivamente prática, ela prova “a sua realidade e a de seus conceitos pelo ato (*Tat*) e toda arguição dessa possibilidade é vã” (*KpV*, 3 [3]). Num primeiro instante, pode haver confusão acerca desse ato (*Tat*), pressupondo que uma ação (*Handlung*) seja o sinal concreto da “efetividade” prática da razão. Ao invés disso, o que está em jogo é o “ato” (*factum*) imputável à razão, não é propriamente o estado de coisas que flui da determinação da vontade, visto que esse “ato” pode ser uma evidência apenas para a consciência. O que faz com que o “fato da razão” tenha o sentido de uma evidência *sui generis* e originária da obrigação moral (dever). O fato é usado, alguns parágrafos depois, como o meio do qual a razão prática se vale para provar a realidade de um “objeto suprassensível” da categoria de causalidade, a liberdade²³².

Não há uma rota linear para a abordagem do tema, as formulações contêm conteúdos distintos a respeito do aludido fato e não esclarecem o que é esse “feito” da razão. Se o fato da razão é: (i) a lei; (ii) a consciência da lei; (iii) o imperativo categórico; (iv) a autonomia ou; (v) a consciência de si da razão prática; parece-nos algo ainda inconclusivo. Antes da análise propriamente dita das passagens, convém fazer uma observação acerca do termo – fato da razão – e do modo como o empregamos. Tornou-se lugar comum indagar se o que está em jogo é um fato “da” razão ou um fato “para” a razão. Beck²³³ atribui ao primeiro o sentido de um “fato” conhecido pela razão enquanto “objeto” seu, ele pode ser o reconhecimento reflexivo da própria razão prática por meio de sua facticidade. Um fato “para” a razão remete a um “dado” ou um “estado de coisas” apreendido pela razão pura. Alegando que um fato “para” a razão esbarra no problema de ter que dar uma “intuição” para o “estado de coisas” que é dado, o interprete adere à tese do fato “da” razão porque se trata de uma lei que a razão dá a si

²³² Cf. *KpV*, 6 [9].

²³³ Cf. BECK, 1960, p. 168.

mesma. Nós concordarmos que essa explicação é bastante pertinente e a seguiremos aqui.

No final do §7da *Analítica da razão prática*, é afirmado que há um “único fato da razão, que deste modo se proclama como originalmente legislativa (*sic volo, sic jubeo*)” (KpV, 56 [31]). A inscrição latina reforça o caráter “performativo” do ato legislativo da razão – “eu quero, eu ordeno” – e seu respectivo “feito”, que neste caso é a “consciência da lei moral”.

Um fato (*factum*) absolutamente inexplicável por meio de todos os dados do mundo dos sentidos e de todo o âmbito de nosso conhecimento teórico, um fato que mostra um mundo inteligível e que, de fato, determina-o positivamente e nos leva a conhecer algo dela, a saber, a lei (KpV, 43 [74]).

Noutro ponto, lê-se algo bastante diferente:

Pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um facto da razão, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (pois essa 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 em nenhuma intuição, nem pura e nem empírica (KpV, 56 [31]).

O contraste entre as duas citações parece bem marcado. Enquanto a primeira afirma a “lei” como fato da razão, a segunda aponta para a “consciência da lei”. O sentido em que a lei pode ser um “fato” da razão é impreciso, apesar de que a citação tende a tomar o fato como “*ratio cognoscendi*” da lei. Ainda que plausível e mesmo correto, em algum sentido, isso diverge substancialmente do fato enquanto “consciência da lei”. Interpretado “objetivamente”, o fato não encontra “fundamento subjetivo”²³⁴, ou seja, se trata de um fato moral sem nenhuma “evidência” por parte de quem julga moralmente. Em função disso, ele é melhor interpretado como a “consciência da lei moral” e não como a “lei” *per se*.

Por sua vez, a segunda citação fala da consciência da lei que se impõe como uma “proposição sintética”. Se a lei se impõe como uma “proposição sintética”, significa então, que o fato da razão é o próprio imperativo categórico? É correto esperar que a consciência da lei fundamental (que é em si mesma a consciência da obrigação moral) se “concretize” formalmente na aplicação do imperativo categórico às máximas. Alguns

²³⁴ Cf. BECK, 1960, p. 167.

intérpretes²³⁵ fazem essa leitura de que o fato da razão é o “imperativo categórico”, a única proposição sintética possível. Tomar o imperativo categórico como o fato da razão deixa inexplicável a sua relação com a liberdade, problema remanescente da 3ª seção da *GMS*, enquanto que a consciência da lei é idêntica à consciência da liberdade. Não consideramos que o fato tenha caráter justificatório do imperativo categórico, pois, como proposição racional ele justifica a si próprio, mas a consciência da lei como dever moral pode ser a validade “epistêmica” do mesmo. A consciência da lei tem caráter de um “dever incondicional”, isto é, da obrigatoriedade da ação em virtude da necessidade prática, enquanto que o imperativo é a racionalidade prática aplicável às máximas de ação.

Na medida em que é a consciência da lei em seu caráter essencialmente normativo, o fato se caracteriza justamente como a tomada de consciência da obrigação. Nem tanto no sentido de ser uma verdade completamente desconhecida e nem mesmo sendo só um conteúdo cognitivo, mas como a simples “facticidade” da razão prática.

Ele estabelece a primazia da lei moral face à liberdade na ordem das razões, de modo que somos livres na medida em que estamos obrigados ou quando tomamos consciência de que a lei moral constrange na forma do dever. O exemplo do §6 pretende mostrar que a consciência do dever subjaz nossos juízos e decisões ao nos fazer conscientes daquilo que é moralmente necessário. Apesar de que não podemos assegurar que as pessoas, à luz do dever (conhecendo os fundamentos que tornam as ações morais, bem como as razões para agir de tal modo), ajam de modo correspondente: “ele julga que pode algo porque tem a consciência que o deve e reconhece em si a liberdade, que do contrário, sem a lei moral, lhe teria permanecido desconhecida” (KpV, 54 [30]). Tal compreensão do fato articula devidamente a lei e a liberdade, mas há ainda definições do fato identificáveis a outros aspectos.

Noutro ponto da *Analítica*, Kant volta a formular a doutrina do fato.

²³⁵ Cf. SCHÖNECKER, Dieter. *Kant's Moral Intuitionism: The Fact of Reason and Moral Predispositions*. Kantstudiesonline, 2013, p. 2-11. O método de Schönecker é simplesmente inserir o termo “imperativo categórico” em todas as passagens onde o fato é mencionado ou como sendo a lei ou como sendo a consciência. Além do quê, como denuncia o título, ele defende uma forma de intuicionismo moral cuja “validade da lei e do dever moral” dependem do papel de uma intuição, que seria desempenhada pelo “respeito”. Não creditamos ao respeito esse papel. Intuicionismo veementemente negado por Beck. Cf. BECK, 1960, p. 168/9.

Essa Analítica demonstra que a razão pura é prática, isto é, que ela pode determinar por si a vontade independentemente de todo o empírico – e isto, por meio de um fato, pela qual a razão pura se prova prática em nós no ato, a saber, a autonomia na proposição fundamental da moralidade, pela qual ela determina a vontade ao ato. Ela (Analítica) mostra, ao mesmo tempo, que esse fato está indissolivelmente ligado à consciência da liberdade da vontade, antes, é idêntico a ela. (KpV, 72 [42]).

Encontrar um fio condutor que amarre coerentemente todos os temas elencados nessa citação é quase impossível. Retomando o objetivo central da *Analítica da razão prática*, qual seja, mostrar que a razão pura é prática, Kant relembra que essa tarefa perpassa pela determinação da vontade por meio da lei incondicional. Por essa razão, o fato se faz necessário, é ele que atesta a facticidade da razão na medida em que a consciência da lei constrange a vontade. Seguindo a cadeia argumentativa: se nós pensamos a razão pura como prática é porque ela determina a vontade no “ato”, e uma vontade determinada pela lei incondicional é uma vontade livre. Razão prática e vontade livre são idênticas. Essa tese não é propriamente nova, sempre que pensamos num ser racional dotado de vontade nós temos que concebê-lo como que agindo senão pela liberdade. Aqui é lícito dizer que se a razão pura é prática, ou seja, se ela determina a vontade pela lei, a vontade é autônoma no sentido mais forte do termo, a liberdade (positiva) é a propriedade da sua causalidade.

O modo como o fato é conectado com a autonomia na primeira parte da citação, entretanto, está lidando com a autonomia da própria razão na formulação “da proposição fundamental”. Mais do que isso, o ato da razão prática não é nada senão a própria “proposição fundamental da moralidade”, a lei moral. É a razão prática que se proclama legislante (prática) ao apresentar a lei como um fato inescrutável da consciência. Essa atividade legislativa é distinta de seu “ato” ou de seu “feito”. A análise da respectiva passagem mostra que a autonomia não aspira ao status de fato da razão, mas que o “ato” da razão é autônomo, a universalidade é a forma da lei incondicional da razão.

V

No corolário do §6, após mencionar brevemente a reciprocidade entre a liberdade e a lei incondicional, é lançada a seguinte hipótese: “uma lei incondicionada não é simplesmente a autoconsciência (*Selbstbewusstsein*) de uma razão prática pura

[?]” (KpV, 52 [29]). Na verdade, não é uma hipótese a qual o filósofo propõe e se compromete a desenvolver, tampouco parece que essa “indagação” seja mero adorno textual. Há boas razões para pelos menos especular do que se trata essa “autoconsciência da razão prática”. Ela trás dificuldades imensas, não há dúvidas sobre isso, mas o que ela indica é que a razão prática toma consciência de sua própria universalidade no aludido fato da razão.

Observamos no parágrafo anterior que nós reconhecemos a autonomia da razão no “fato”, na “proclamação” da lei incondicional. Temos que pensar que a atividade legislativa (autonomia) da razão que culmina no “fato” é autoconsciente. O §6 levanta questões um tanto quanto capciosas: (i) “por onde começa nosso conhecimento (*Erkenntnis*) do incondicionalmente prático[?]” e; (ii): “como é possível também a consciência daquela lei moral?” (KpV 53 [30]). Ao responder à primeira dizendo que nosso conhecimento começa com a lei moral, Kant lança mão da segunda “indagação”. Lidaremos com ambas as questões na “seção 5.2.1” e lá exploraremos regressivamente as condições que tornam possível a consciência da lei como fato.

De um modo geral, a discussão concernente ao fato da razão questiona a natureza do “*insight* moral”, pois, diferentemente do que ocorre no entendimento moral vulgar, não se trata mais apenas de “fazer” ou “não fazer”, mas de compreender e explicar a necessidade moral implícita no nosso próprio “saber moral”. Nesse sentido, é importante tencionar em que medida essa autoconsciência da razão prática pode contribuir para o nosso entendimento do tema. Não obstante a notoriedade adquirida por Henrich na interpretação do fato da razão em termos do “*sittliche Einsicht*”, Paton percebeu antes dele a dimensão e a especificidade do “*insight*” moral – voltaremos com Henrich na próxima seção. Em especial, Paton toma exatamente a autoconsciência prática como ponto chave.

Vejamos:

Há uma diferença entre o *insight* teórico e o *insight* prático e agora nós estamos preocupados com as características especiais do *insight* prático [...] em ambos, a apreensão do princípio é atribuído por Kant à autoconsciência da razão. Mas no *insight* moral a consciência em questão é uma autoconsciência da razão prática; não é meramente um pensamento autoconsciente, mas ao mesmo tempo uma atitude autoconsciente da vontade racional (PATON, 1960, p. 258).

A autoconsciência é de fato o pano de fundo da questão levantada por Kant concernente às condições de possibilidade da consciência da lei moral. Tais condições são as mesmas que proporcionam a consciência das proposições fundamentais teóricas. O ponto central está na “necessidade” dos conceitos puros. Conceitos como “causalidade e substância” nos permitem tomar consciência da atividade pura do entendimento. Com a razão prática ocorreria o mesmo que com a lei moral se ela compreendesse a necessidade contida na apreensão da lei²³⁶. Questiona-se, contudo, se uma autoconsciência prática seria mero “pensamento” ou se ela teria algum fator volitivo envolvido na própria apreensão da lei como “ideia” moral pela razão. Há razões para pensar que sim, basta lembrarmos do interesse: “interesse é aquilo pelo qual a razão se torna prática, isto é, se torna causa determinante da vontade” (GMS, 460). Apesar da hesitação gerada em torno da admissão de elementos volitivos no pensamento prático, não é minimamente claro de que modo o interesse, por exemplo, pode afetar o caráter puro da razão. Na verdade, o que Kant admite é que o interesse puro da razão por ideias morais constitui a razão prática.

Para Paton, a autoconsciência da razão prática perpassa por aquilo que a constitui, seu “interesse” pela lei moral.

Vejamos:

1. Se, contudo, concebendo uma ideia de razão prática nós estamos meramente pensando, então, aquilo que estamos pensando parece ser alguma coisa diferente em tipo do pensamento que pensa sobre ele.
2. Consequentemente, parece haver mais dificuldades em afirmar o *insight* direito da necessidade da ideia prática.
3. Devemos negar o divórcio entre pensamento e ação e dizer que a apreensão da necessidade da ideia moral é alguma coisa a mais que a mera teoria e, de alguma forma, contém em si mesma uma atividade da vontade?
4. Em suma, é essa apreensão descrita propriamente como autoconsciência da atividade necessária da razão prática, uma autoconsciência que é volitiva, bem como teórica, como de fato tem que ser mesmo em nossas ações morais? (PATON, 1947, p. 263/4).

²³⁶ Cf. PATON, 1947, p. 220. “Nós podemos, em virtude de nossa racionalidade, entender tanto como esses princípios são necessários à nossa razão teórica quanto a nossos juízos práticos [...] se a autoconsciência da razão é inseparável da consciência dos princípios racionais manifestados em sua própria atividade, quais são esses princípios no caso da razão prática? Os princípios em questão têm que ser, obviamente, o que temos chamado de “princípios objetivos da razão prática”, princípios em acordo com o que um agente racional, *qua* agente racional, necessariamente agiria se a razão tivesse total controle sobre as paixões”.

Não obstante o uso voluntário que Paton faz do termo “vontade (pura)” como sendo equivalente à “razão prática”, ele está lidando com um pensamento volitivo, com uma razão que se caracteriza por seu “interesse” na lei enquanto ideia e que está consciente da apreensão da mesma²³⁷. Vemos no item (4) que é a consciência dessa apreensão consciente da ideia da razão que caracteriza propriamente a autoconsciência da razão prática. De acordo com Paton, Kant não reivindica somente um *insight* por parte do sujeito, mas “um *insight* por parte da própria razão em sua própria atividade necessariamente prática e que é inteligível quando nós consideramos a natureza da razão como uma atividade autoconsciente” (PATON, 1947, p. 264). Portanto, a compreensão do *insight* moral vai além das condições “epistêmicas” que tornam possível a consciência da lei, ele requer emergir na própria natureza autoconsciente da razão prática que torna possível a lei como fato²³⁸.

No “*insight*” moral, a ênfase não é unicamente sobre a autoconsciência como um “pensamento”, mas, sobretudo a “uma atitude autoconsciente da vontade racional”. O que parece obscuro num primeiro momento se deixa perceber facilmente pela explicação de que isso se trata da “facticidade” moral: “você não pode atingir o *insight* moral sem agir moralmente, assim como você não pode atingir o *insight* lógico sem pensar corretamente” (PATON, 1947, p. 264). Ora, o “*insight*” não é uma visão moral distanciada que nos permite fazer as melhores decisões, ele não é dissociado de nossa experiência moral. Logo, só o compreendemos a partir de nossa própria experiência, quando julgamos e agimos. Refletindo sobre o fato da razão e visando compreender o “*insight*” moral nós refletimos sobre algo que já permeia nosso “juízo moral”, paradoxal quanto possa parecer.

²³⁷ RALWS, 1999, p. 310. “A lei moral nasce de maneira quase involuntária de nossa razão prática pura [...] penso que nos equivocamos na compreensão de Kant se consideramos que ele almeja oferecer uma explicação da necessidade prática. Em lugar disso, como discutimos, ele está simplesmente delineando a constituição da razão como um todo e fornecendo uma consideração do papel das faculdades fundamentais da razão que se nos deparam em nossa experiência moral [...] não é possível uma constituição da razão, não porque repouse para além de nós no desconhecido, mas porque a razão não pode ser julgada ou explicada por nada senão ela mesma”. Rawls é antítese do que se pretende a partir de Paton. Uma coisa é certa, a razão precisa explicar a si mesma, ou, fazer uma crítica de suas próprias capacidades.

²³⁸ Cf. PATON, 1947, p. 263.

4.4 A pedra de toque da moralidade

*“Nihil appetitus, nisi sub ratione boni;
nihil aversamur, nisi sub ratione mali”²³⁹.*

A racionalidade prática é essencialmente “axiológica”, a razão prática que determina seu próprio valor incondicional a partir de si mesma, determina também o valor de nossos princípios de segunda ordem (imperativos) e dos de primeira ordem (máximas), das inclinações e, por consequência, das nossas ações e decisões morais. Normas e comandos morais não exprimem senão valores que são ordenados como bons ou interdições que proíbem valores maus. Carregam esse sentido axiológico não só o “respeito”, mas a “dor” e a “humilhação”, a “auto-aprovação” e a “elevação” que a determinação pela lei provoca. No segundo capítulo da *Analítica* da *KpV*, é afirmado que numa “instrução da razão nós não queremos nada senão na medida em que consideramos bom ou mau” (*KpV*, 105 [60]). Paralelamente, aquilo que julgamos como bom é um “objeto da faculdade de apetição”²⁴⁰, um objeto cuja realidade nós representamos como “efeito” de nossa ação, assim como o “mau” é objeto de aversão.

Nossos julgamentos morais são valorativos e referem-se a objetos concretos, objetos do querer (faculdade de apetição) ou crenças acerca dos objetos. Na medida em que julgamos e endossamos aquilo que as normas e princípios reivindicam de nós, determinamos algo acerca da “natureza” dessas normas, do mesmo jeito que elas determinam algo sobre nossa “natureza” prática enquanto sujeitos que julgam.

Na filosofia kantiana, o bom não é derivado da lei suprema, a lei moral, mas serve de “fundamento” para esta, enquanto ela é a possibilidade do bom: “o conceito de bom e mau não tem que ser determinado antes da lei, mas somente por meio da mesma e depois dela” (*KpV*, 110 [63]). De acordo com Kant, esse é o “paradoxo” do método, afinal, o bom é posto como “fundamento” da lei enquanto ela o determina e o torna possível. O bom só pode ser um objeto da vontade por meio da lei moral, uma vez que ele é um conceito, logo, formal e *a priori*. Historicamente, os filósofos optaram por partir do bom como objeto da vontade e então elevá-lo à condição de “matéria” e “fundamento” da lei, mas tudo o que eles obtiveram foi o bom enquanto “estado” de prazer, ou, bem estar (*Wohl*). Logo, a lei moral tem que ser o fundamento “formal” e o

²³⁹ *KpV* 103 [59]. “Não apetecemos algo senão em razão de um bem; não desapetecemos algo senão em razão de um mal”.

²⁴⁰ Cf. *KpV*, 106 [61].

“fundamento material” da ação. No terceiro capítulo da mesma *Analítica* há uma formulação bastante clara a respeito disso.

Vejam os:

Assim, a lei moral, uma vez que ela é um fundamento determinante formal da ação por meio da razão prática pura e, uma vez que ela é também o fundamento material, mas somente o fundamento determinante objetivo dos objetos da ação sob o nome de bom (*Guten*) e mal (*Bösen*), ela é também um fundamento determinante subjetivo – isto é, um motivo para essa ação na medida em que ela tem influência sobre a sensibilidade do sujeito e efetiva um sentimento propício a influência da lei sobre a vontade (KpV, 133 [75]).

Nota-se que a lei moral concentra toda a determinação da ação, o caráter formal e o material (objetivo) e, conseqüentemente, ela é um fundamento subjetivo de determinação da vontade. Para que a razão prática comande efetivamente, é preciso que possamos avaliar a lei moral enquanto fundamento material (objetivo) como “boa”, fazendo assim nós estamos tomando-a como um objeto da vontade. Por essa razão que a lei é um fundamento subjetivo, ou um motivo. Uma vez que a ação representada torna-se objeto da vontade, o agente é mobilizado a praticar a “boa ação”.

Trata-se, todavia, de uma reflexão axiológica, basta lembrar do respeito que fora definido, entre outras coisas, como a “representação de um valor que infringe sobre meu amor próprio” (GMS, 402). Embora não parta de um conceito do bom que tenha significado ontológico, Kant parece defender que o ajuizamento faz com que a bondade da ação adquira esse sentido. Pois, fala-se de uma bondade concreta que é objeto da vontade, mas que não desempenha papel “direto” na deliberação. Contudo, só admitimos a ação por considerá-la “boa”, então, não é possível descartar que o julgamento acerca da bondade da ação seja preponderante para escolha da mesma.

As investigações acerca da “boa vontade” e do “soberano bem” monopolizam, por assim dizer, o interesse pelo bom na filosofia kantiana. A primeira é um dos conceitos mais “evasivos” da moral kantiana, é difícil determinar o que seja a “boa vontade”, se somente a “legislação da vontade” ou se um “estado” que ela atinge. O segundo tem sentido mais abrangente e sistemático, ele tenta abarcar a ideia de um reino de seres racionais. O que se indaga aqui, entretanto, é o papel do bom no “*insight*” moral, as suas contribuições para o raciocínio prático.

O “insight” moral (*sittliche Einsicht*)²⁴¹ defendido por Henrich está ancorado no significado ontológico do bom. O autor se propõe a investigar a unidade entre ética e ontologia, remontando a Platão e Aristóteles e estabelecendo o lugar da doutrina kantiana nessa problemática, especialmente a doutrina do “fato da razão”. A pretensão subjacente a essa análise está voltada à própria “essência do conhecimento”, ela tenciona não só o tipo de conhecimento envolvido na ética, mas se esse conhecimento está subordinado a outro conhecimento ou se ele é absolutamente independente. A ética como ciência filosófica funda-se nisso que ele denomina de “*sittliche Einsicht*” e tem na subjetividade e na consciência moral seu eixo central.

Para Kant, o racionalismo de Wolff tentou compreender o “*insight*” moral somente por meio da razão teórica e exatamente por isso não conseguiu captar a natureza do próprio “*insight*”. Apesar de Crusius ter contribuído imensamente para a elucidação e “desconstrução” do racionalismo wolffiano, foi o levante de Hutcheson contra Clarke (influenciado por Shaftesbury) e os racionalistas anglo-saxões que fez com que Kant chegasse a conclusão de que a “aprovação moral” e a “motivação” não podiam ser compreendidas somente por meio dos aspectos racionais. Com isso, a “consciência moral” adquire maior relevância e passa a ser o “núcleo” que articula os atos racionais e emocionais da ética.

O lócus do argumento encontra-se em seus parágrafos iniciais, em que o autor afirma de modo inequívoco que “é o conceito de *sittliche Einsicht* que torna a ética num elemento na fundação da filosofia” (HENRICH, 1973, p. 224) e que o “*sittlichen Einsicht* é o conhecimento (*Wissen*) do bom (*Guten*)” (HENRICH, 1973, p. 225). Cabe a ética filosófica levantar as questões concernentes ao significado e a existência do bom. Platão²⁴² fora o primeiro a tematizar a virtude (*arete*) como um tipo de conhecimento

²⁴¹ GRIMM, Jacob und GRIMM Wilhelm. *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1962. “EINSICHT. f. intelligentia, judicium, insight [...] ein mann von Bildung und einsicht, von reifer einsicht; mit tiefe rein sicht begabt; er urtheilt nach beste reinsicht; aus mangel an einsicht urtheilte er falsch [...] KANT 2,563; deine gründlichen einsichten in die bewirtschaftung und besonders in der verbesserung der feldgüter”. Versão disponível também online (<http://dwb.uni-trier.de/de/>). Cf. WAHRIG, *Deutsches Wörterbuch*. <EINSICHT> 1. Einblick, Kenntnisaufnahme 2. Verständnis 3. Klugheit, Vernunft [...]. Como ocorre com “*insight*”, não há um termo equivalente no português para a palavra alemã “*einsicht*”. O emprego filosófico do termo não significa estritamente “conhecimento”, mas o tipo de “discernimento” e “visão” moral que é própria da esfera prática. Doravante, usaremos sempre “*insight*”, as referências explícitas ao texto de Henrich serão citadas no original, obedecendo à declinação da língua feita pelo autor.

²⁴² HENRICH, 1973, p. 227. “Quando Kant (sob influência platônica) descobriu o caráter racional da certeza (*Gewissheit*) do bom ele primeiro acreditou que poderia compreender a possibilidade do *sittlichen*

(*episteme*) e a perguntar se ela era um conhecimento independente ou subordinado a outro. Todavia, não é simplesmente a existência e o conteúdo do bom que são um problema no contexto da filosofia primeira, mas a sua realidade. Trata-se, sobretudo, da realidade do bom. Mesmo se aceitarmos a suposição kantiana de que nossa consciência da lei é um tipo de “perspiciência” do bom, a sua facticidade ainda não está tão clara, é preciso explicar como se dá essa experiência do bom.

O objetivo de Henrich é explorar a própria estrutura interna do “*sittliche Einsicht*”, composta de três partes: (i) demanda; (ii) aprovação e; (iii) certeza/convicção. A afirmação anterior de que o “*sittlichen Einsicht* é o conhecimento (*Wissen*) do bom (*Guten*)” não abarca o sentido amplo do “*insight*” moral. Talvez a formulação não transmita com rigor o sentido almejado pelo autor no texto. Ela não consegue explicar as três partes elencadas acima. Noutro ponto, ainda que indiretamente, fica claro que o “*sittlichen Einsicht*” é o “fato da razão”. Ao observar que o aparecimento do “*sittlichen Einsicht*” se dá após a descoberta do novo conceito de razão, por volta de 1770, o autor afirma que Kant não “desistiu do ponto de vista racional na formulação da ética. Isso constitui a origem da doutrina de Kant do “*sittliche Einsicht*” como o fato da razão” (HENRICH, 1973, p. 238). O que significa dizer que o “*insight*” moral é a própria facticidade moral (da lei)?

Ora, se quiséssemos unir os três momentos do “*sittliche Einsicht*” numa única sentença, nós poderíamos dizer que o fato da razão é a “certeza” de uma “demanda” da razão imediatamente “aprovada”. Ele certamente contempla esses aspectos e abrange a estrutura do “*sittliche Einsicht*”. Mas a mudança de foco que nos permite ver com maior clareza o que é o “*sittliche Einsicht*” parece desvirtuar a questão central, a saber, ter maior clareza acerca do próprio bom no “*insight*” moral. Pois, ele é reduzido à pura facticidade moral: “alguém que quer responder a questão concernente ao fundamento do bom antes de aprová-lo já perdeu toda a visão dele” (HENRICH, 1973, p. 228). Nossa visão do bom, entretanto, parece estar restrita àquilo que a lei determina, é o único modo de o “aprovarmos”.

Einsicht da razão teórica. Sua teoria da incompreensibilidade da facticidade da lei moral racional é o resultado tardio da tentativa de tal dedução, a qual ele teve que finalmente se convencer da falta de resultados. A crítica idealista é direcionada também contra essa doutrina madura e de modo algum afirma a sua forma provisória”.

Em linhas gerais, Henrich não se distancia de Paton – “você não pode atingir o *insight* moral sem agir moralmente”²⁴³ – apesar de propor uma abordagem mais centrada no caráter ontológico do bom²⁴⁴. Que o fato da razão seja a facticidade do bom em virtude de que aquilo que é moralmente necessário é bom do ponto de vista moral, parece uma implicação até de certo modo óbvia. Mas Henrich diz mais do que isso: (i) “a demanda do bom é assim o único fato da razão e, ao mesmo tempo, o único fato concebível (HENRICH, 1973, p. 247)²⁴⁵; (ii) “portanto, somente o “*sittliche Einsicht*” do bom está conectado originalmente com um ato emocional” (HENRICH, 1973, p. 246). O sentido em que há uma demanda direta pelo bom não é claro, nem tampouco que ele seja o único fato. Há a suspeita de que o autor utiliza a facticidade do bom para explanar a conexão dos atos racionais e emocionais na ética. Isso não é necessário, a análise do respeito e do fato da razão mostra que essa conexão se dá pela consciência da lei e que essa consciência é compreendida também como a representação de um valor que me infringe. O sentido axiológico da facticidade da lei é bastante forte e inegável, mas ele é uma ressignificação da própria condição moral. Em algum sentido, é uma prospecção e não uma realidade.

O ato mais concreto cujo significado ontológico do bom pode estar atrelado é a “aprovação” e a “certeza”²⁴⁶. Tais aspectos são centrais não só para constatar a validade do bom, mas mesmo a sua realidade, eles são uma forma privilegiada de auto-entendimento do sujeito²⁴⁷. A aprovação constitui o sentido do bom no que tange a sua realidade e facticidade. Nós só o compreendemos como fato da própria experiência moral, por isso é indissociável da consciência moral. Esse é, de fato, o caráter mais intrigante do “*insight*” moral kantiano, embora preponderante para que tomemos as

²⁴³ Cf. PATON, 1947, p. 264.

²⁴⁴ Embora a abordagem de Henrich nos lembre muito dos aspectos do conceito de *phronesis* aristotélico, ele pontua as diferenças entre Aristóteles e Kant. HENRICH, 1973, p. 249. “Kant se distingue de Aristóteles por causa do fato, o objeto do “*sittlichen Einsicht*” é um fato da razão, da mesma razão que formula o conceito do incondicionado [...] num certo sentido, a filosofia teórica de Kant é uma investigação das estruturas universais da razão, que são também as estruturas dos momentos racionais do “*sittlichen Einsicht*””.

²⁴⁵ HENRICH, 1973, p. 247. “Nele experimentamos a universalidade racional como uma demanda sobre o próprio eu”.

²⁴⁶ HENRICH, 1973, p. 228. “*sittliche Einsicht*” não vê o bom como uma questão de fato arbitrária. Ele não constata simplesmente o que é o “bom”. Sem um ato de aprovação não há nenhum conhecimento do bom. Quem diz “isso é bom” quer dizer, ao mesmo tempo, que o que se revelou para ele como bom é também confirmado por ele em sua validade. O que é correto faz sentido, o bom é originalmente aprovado. Sem essa resposta daquele que conhece o bom o *sittliche Einsicht* é impossível”.

²⁴⁷ Cf. HENRICH, 1973, p. 230.

ações como obrigações, nós não o compreendemos se não o experimentamos como facticidade moral. Compreender o que é o bom no “*insight*” moral é compreender a si mesmo em relação com ele, o “eu está enraizado nessa aprovação”²⁴⁸. Tal compreensão fixa o lugar do bom na reflexão moral, todavia, não é preciso dar proeminência ao “bom” na compreensão do “*insight*” moral como fato da razão.

* * *

A ligação estabelecida entre o respeito e o fato da razão nos fez adentrar de modo significativo na consciência moral como uma experiência fática da determinação da lei pela vontade, a consciência imediata de que a lei nos obriga. O sentido dessa facticidade da lei enquanto mandamento moral absoluto é a prova da validade da obrigação moral por meio de sua efetividade. Isto é, a obrigação moral existe e é verdade porque nos sentimos obrigados (submetidos ao dever) tão logo tomamos consciência dela. A facticidade da lei não é tanto a revelação de uma verdade desconhecida e nem mesmo um conhecimento em sentido estrito, mas o dar-se conta da moralidade em nós. O fato nos remete ao “originar” da moralidade em nossa “*práxis* moral”. Não que determinamos temporalmente esse originar, mas que a facticidade mostra como nós compreendemos a nós mesmos como fonte da própria moralidade. É a compreensão discursiva desse dar-se conta de si mesmo como já comprometido com a moralidade que caracteriza o “*insight* moral”.

²⁴⁸ Cf. HENRICH, 1973, p. 230.

CAPÍTULO V

SUBJETIVIDADE PRÁTICA

Nós vimos no terceiro capítulo que a consciência de si mesmo do sujeito a partir do modo como é afetado pela reflexão moral é denominada de “sentimento moral”. Trata-se de uma consciência do “estado do sujeito”, ou, do “sentimento de si mesmo”, uma vez que é a referência que o sujeito de si na representação. O que essa análise do estado interno revela é que na reflexão prática o sujeito é “modificado” pelo objeto da representação, de modo que a “existência” do objeto não envolve não apenas uma “satisfação” ou uma “sensação aprazível”, mas um “desprazer”. Isso faz com que o “estado do sujeito” seja definido a partir do objeto, uma vez que se cria nele uma “carência” pelo objeto e a “produção” do mesmo é o único modo de satisfazê-la. Na medida em que é um sentimento, o respeito também entra nessa análise descritiva do sentimento moral que aponta alguns dos estados mentais contidos na reflexão prática. Não obstante o fato de que o respeito envolve essa análise em termos de sentimento, ele está mais associado à própria consciência moral, ou seja, à consciência da norma fundamental, a lei moral. O fato da razão é o núcleo dessa consciência fundamental. Nós almejamos agora analisar alguns aspectos em torno dessa consciência, por exemplo, em que medida a consciência ética se liga à consciência do sujeito.

Consideramos que a subjetividade prática seja uma das chaves de leitura da ética kantiana tal como temos explorado. Não só porque ela clama um exame profundo da consciência moral para todos aqueles que buscam compreender o enlace entre a norma

fundamental e as condições subjetivas, mas também por outros aspectos já mencionados, como o próprio sentimento moral e a ideia de que há uma disposição moral que é irreduzível ao discurso objetivo. À medida que desvendamos a estrutura da consciência prática nós tendemos a questionar seu próprio lugar numa teoria da subjetividade – ainda que o nosso objetivo não seja determinar esse lugar. Todavia, exploramos alguns pontos que estão “diretamente” conectados com a consciência prática. Entretanto, nos esforçaremos para que a abordagem desses conceitos não tome vida própria e fuja de sua ligação com a filosofia prática e, particularmente, com a constituição do eu prático e da ideia de subjetividade prática que subjaz a investigação.

Iniciando com uma breve análise acerca do significado de subjetividade (seção 5.1), nós voltamos a alguns desdobramentos do fato da razão nas seções 5.2 e 5.2.1. A pergunta pela possibilidade da consciência da lei nos remete à autoconsciência pura, então, lidamos com esse tópico em parte da seção 5.2.1 e nas seções seguintes, 5.2.2 e 5.2.3. Na seção 5.3 nós fazemos algumas considerações acerca da relação entre liberdade e obrigação em Rousseau, para então vermos os desdobramentos da noção de autonomia em Kant (5.3.1). Finalizamos com considerações acerca do conceito de autocracia da razão (5.3.2), tentando mostrar o lugar do conceito de autonomia e a necessidade de superar certa interpretação da mesma.

5.1 Subjetividade

Considerando que o “eu” é o ponto alto e o fundamento supremo da filosofia teórica kantiana, na medida em que a unidade da apercepção manifestada no juízo (pensamento) “eu penso” é o fundamento epistêmico que dá suporte à objetividade do conhecimento, é surpreendente que o termo “subjetividade” sequer faça parte do léxico filosófico do autor. Se procurarmos por “subjetividade” nos dicionários dedicados aos conceitos filosóficos de Kant, seremos remetidos aos conceitos “correlatos”, em termos de conteúdo filosófico, – alguns exemplos são, “apercepção”, “consciência”, “autoconsciência”²⁴⁹. Subjetividade é um conceito bastante elusivo. Segundo consta, o termo teria sido utilizado pela primeira vez com o “jovem Hegel”²⁵⁰ num levante crítico

²⁴⁹ Cf. Kant-Lexikon, 2015, p. 145 (*Apperzeption*); p. 2203 (*Subjektiv*). Cf. CAYGIL, Howard. *Dicionário Kant*. Trad. Álvaro Cabral. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2000, p. 33.

²⁵⁰ Cf. KLOTZ, Christian. *Subjetividade no Idealismo Alemão*. Inquietude, Goiânia, vol. 1, nº 1, jan/jul, 2010, p. 140.

contra a “filosofia da subjetividade” de Locke e de Hume. Filosofia essa que logrou explicar o mundo a partir de um “sujeito” que sempre está em relação com objetos, por isso relacional²⁵¹.

Os idealistas pós-kantianos reivindicaram com propriedade uma filosofia do sujeito que não só preenchesse as lacunas que eles julgaram estar presente em Kant, mas que fosse capaz de superar o abismo ontológico entre “ser” e “pensamento” que fica em voga com o “eu transcendental”. Um dos resultados nefastos dessa dicotomia ontológica é a dificuldade do “eu” se engajar no mundo, de fazer com que a atividade por meio da qual o sujeito conhece a si mesmo não seja um processo de alienação de si e do mundo em que está inserido.

O lugar de Descartes na filosofia moderna e sua contribuição para a subjetividade é incontroverso, com ele se inicia a busca por um fundamento do conhecimento, uma certeza última que sirva de princípio e de pedra angular da verdade. O “cogito” é o fundamento dessa certeza indubitável, é a certeza de nossa “existência” como “substância pensante” (*res cogitans*), ontologicamente distinta e irreduzível a outra substância, a coisa extensa (*res extensa*). O “ego” cartesiano mostra que aquelas proposições cujo sujeito da oração está na primeira pessoa são indubitáveis porque expressam um ponto de vista do qual o “eu” tem primazia e autoridade. Subjetividade se caracteriza por ser a organização da mente em suas operações, processos e estados mentais que possibilitam o conhecimento do sujeito e do mundo com o qual ele se relaciona. Teorias da subjetividade tomam, geralmente, a inferência a si mesmo que ocorre no uso do pronome pessoal “eu” como ponto de partida, dado que nele o anunciante se identifica a si mesmo em distinção dos demais objetos contidos na representação. O que a locução “eu” indica é que aquele que a expressa está conscientemente engajado no pensamento que expõe, de modo que as representações ou os estados mentais pertencem à consciência da qual o sujeito é consciente.

²⁵¹ KLOTZ, 2010, p. 141. “A tentativa de estabelecer o sujeito como um ponto de partida independente na explicação da nossa relação com o mundo leva a concepções abstratas acerca do sujeito, que não correspondem ao que somos para nós mesmos em nossa autoconsciência. Isso significa, em particular, que o conceito de sujeito não pode ser o conceito fundamental de uma teoria monista, conforme defendido por Hegel”.

Proposições como: “estou com sede” e “penso que estou ansioso”, exprimem um estado de consciência que são indubitáveis para o anunciante. Essa certeza se perde sem a identificação do sujeito que faz essa locução em primeira pessoa. Seu eu digo, por exemplo, “Darley está contente”, a certeza deixa de ser indubitável. Nesse caso, é possível alegar que o “eu” da sentença (que tem a consciência de estar contente) não seja o “Darley”, ou, mesmo que o seja, o sujeito pode não ser “eu”. Supõem-se com isso que ambos sejam entidades distintas, o “eu” é a substância imaterial e o “Darley” a entidade física. O que se pode dizer então da proposição “eu sou Darley”? Como se vê, a certeza sobre si mesmo como sujeito não inibe um distanciamento de si mesmo, como alegou Thomas Nagel.

Contra Descartes pesam críticas acerca da estrutura da consciência e a falta de uma consideração ontológica do ser. Mesmo racionalistas como Leibniz conceberam que o “eu” teria que ser o princípio de conceitos ontológicos, além de noções metafísicas como substância, força etc. Outro contraponto relevante é o empirismo de Locke e o conseqüente levante cético de Hume a respeito da possibilidade de compreender o “eu” e de basear o conhecimento nele como princípio.

Na *Dedução Transcendental*, Kant defendeu que toda consciência, seja de objetos externos ou dos próprios estados mentais, envolve a consciência de um “eu” impessoal como condição da própria possibilidade da experiência. Ele rejeita a ideia cartesiana de que o “eu” se refere a uma “substância”, basicamente porque o pensamento não é uma condição da existência ou de qualquer propriedade daquele que pensa. Ao invés disso, o “eu penso” (o eu transcendental) kantiano toma o “eu” somente como princípio da unidade sintética da apercepção, que só contém predicados transcendentais.

Por este “eu”, ou “ele”, ou “aquilo” (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental dos pensamentos = X, que apenas se conhece pelos pensamentos, que são seus predicados e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito: movemo-nos aqui, portanto, num círculo perpétuo, visto que sempre necessitamos, previamente, da representação do eu para formular sobre ele qualquer juízo (KrV, A346-B404).

O sujeito transcendental só denota a consciência de si do sujeito enquanto condição dos próprios pensamentos ou mesmo do conhecimento dos objetos, mas ele

não toma a si mesmo como um objeto percebido pelo sentido externo ou como uma auto-afecção. Isto é, o sujeito transcendental é tomado como condição de possibilidade do conhecimento dos objetos, todavia, não o usamos para explicá-lo (ele mesmo) como se ele fosse um objeto de conhecimento. Razão pela qual a explicação da natureza do “eu” cairia numa circularidade, tendo em vista que qualquer tentativa de derivar sua natureza tem o próprio “eu” como pressuposto. Significa que o “autoconhecimento” é “pré-reflexivo” ou “não-conceitual”?

No idealismo alemão, a subjetividade acentua a distinção do pensamento moderno no tocante àquelas questões tradicionais da filosofia, a consciência e a autoconsciência (apercepção), a alma, a identidade pessoal e a “egoidade”. O que caracteriza esse movimento como uma “filosofia do sujeito” não é somente o fato de que o pensamento sobre si mesmo é tomado como o ponto de partida do conhecimento, mas também a constituição especial que se atribui a esse pensamento ao tomá-lo como princípio “absoluto” da filosofia. Sobressai a tentativa de compreender da natureza da consciência via análise da natureza do “eu”.

Na interpretação de Karl Leonhard Reinhold²⁵² do princípio fundamental da filosofia transcendental a partir da “estrutura representacional da consciência”²⁵³ contém o “germe” de uma série de discussões acerca da consciência e da autoconsciência no idealismo alemão. A consciência vincula toda representação a um sujeito representante e a um objeto representado (o assim chamado modelo sujeito-objeto), de modo que seja possível decompor todos os elementos distintos de si mesma. Reinhold concebeu que a sistematicidade da filosofia crítica carecia de um princípio supremo ou incondicionado, um primeiro princípio que seja um “auto-fundamento” ou que seja “auto-autorizante”²⁵⁴. A consciência era esse princípio fundamental, visto como um “fato”.

²⁵² O lugar que Reinhold ocupa na transição de Kant para o idealismo parece ser consensual. Robert Pippin, em especial, oferece uma análise bastante ampla do papel de Reinhold e o modo como Fichte e outros reagiram a ela. PIPPIN, Robert. *Fichte's Alleged Subjective, Psychological, One-Sided Idealism*. In *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel*. Edited by Sally Sedgwick. Cambridge University Press, 2000, p. 148. “A combinação de desideratos – aceitando a insistência de Reinhold sobre a filosofia sistemática, evitando as implicações das versões do idealismo de Kant e de Reinhold, mas “superando” a versão unilateral e subjetiva do idealismo sistemático proposto por Fichte – é uma versão sensível, entre várias outras, da agenda estabelecida por Schelling e Hegel”.

²⁵³ Cf. KLOTZ, 2010, p. 137.

²⁵⁴ Cf. PIPPIN, 2010, p. 149. “*Self-ground or self-authorizing*”.

Em Fichte²⁵⁵, as noções de sujeito e de autorreferência são feitas a partir da dedução de um princípio mais fundamental do que esse princípio representacional apresentado por Reinhold. É nesse contexto que ele apresenta seu conceito de “Estado-ação”, ato ou atividade que explica não só a referência a si mesmo, mas a própria constituição do sujeito nessa autorreferência. O sujeito absoluto, ou, o eu, é esse sujeito autônomo e incondicionado que se coloca como livre. Historicamente, Fichte interrompe a ascensão da “teoria da reflexão”, que teria se propagado até os primeiros modernos. Além disso, Fichte teria proposto interromper a circularidade a qual essa teoria se enreda. Ela é circular porque aquilo que ela deve explicar é tomado como ponto de partida da explicação, dado que o “eu” que reflete sobre si mesmo já é tomado como um “eu” antes da reflexão. Se esse diagnóstico atinge a Kant ou é idêntico àquela circularidade que o próprio filósofo denuncia, permanece uma questão. No monismo hegeliano²⁵⁶, por sua vez, a subjetividade não é tomada como princípio fundamental.

Em todo caso, nossa abordagem não abrange esse caráter sistemático que o tema adquiriu na filosofia pós-kantiana, o da busca de um princípio fundamental da autoconsciência. Logicamente, nós partimos da premissa de que a consciência ética se insere na autoconsciência do sujeito naquilo que constitui seu ser para si mesmo, mas sem regressar até esse suposto princípio fundamental da autoconsciência. Julgamos que isso é suficiente para entendermos melhor a determinação ou a autodeterminação moral do sujeito.

Até aqui, nossa referência à consciência carregou quase que exclusivamente aquele significado de consciência típico da filosofia moral britânica (especialmente Hutcheson), que consiste em descrever as ocorrências, conteúdos e as pró-attitudes do estado interno. Ela se caracteriza mais como certeza (*Gewissen*) acerca de nossos estados mentais do que propriamente a consciência de si (*Selbstbewusstsein*) e dos objetos da representação como distintos da própria representação – a “consciência do si mesmo” ou do “eu”. Noutro sentido, essa consciência se caracteriza também como um tipo de “sentimento de si”, algo semelhante àquela abordagem de Rousseau empreendida na “Confissão do vigário saboiano”. Todavia, o fato da razão é a exceção

²⁵⁵ Cf. KLOTZ, 2010, p. 137.

²⁵⁶ Ibidem.

que irrompe esse sentido limitado porque é ele que funda, por assim, dizer a consciência moral. O fato não é somente a consciência ética ressignificada, mas a expressão *sui generis* dessa consciência que está vinculada à lei ética fundamental e à ideia do incondicionado.

Na medida em que a consciência *a priori* da lei como fato da razão envolve o uso sintético da razão, ela demanda um fundamento último de sua possibilidade. Na Justificativa kantiana, essa possibilidade se assenta sob um princípio comum que também torna possível a consciência das proposições teóricas puras. A atenção à necessidade com que a razão prescreve as proposições práticas é suficiente para que tomemos consciência do uso puro de nossa faculdade prática de agir, do mesmo modo que somos conscientes do uso puro do entendimento quando fazemos uso desse mesmo procedimento. O fato da razão supõe não só a consciência de estarmos engajados numa atividade conscientemente, mas a consciência da própria atividade que constitui essa consciência.

O que denominamos de sujeito prático é aquele “eu” a quem a consciência da lei está ligada, ele tem a consciência de que é consciente de uma lei que obriga. Por subjetividade prática nós queremos indicar a “visão” irreduzível que o sujeito tem de sua própria experiência prática, não somente acerca de seus juízos deliberativos, mas de si mesmo como agente que se relaciona e interfere no mundo com suas ações. O sujeito está no centro do mundo, legislando não só as leis da sua vontade, mas as leis do próprio mundo, na medida em que suas ações são séries causais fenomênicas. Nisso, nós buscamos compreender de modo mais profundo a relação entre o sujeito consciente de estar engajado numa atividade deliberativa, comumente caracterizada como uma “espontaneidade” (prática), e o sujeito consciente da atividade em si mesma.

A ideia de subjetividade também nos leva a tentar compreender melhor a relação entre liberdade e moralidade, a autonomia moral e a autocracia da razão. Se a autonomia nos permite compreender essa estrutura relacional do eu prático, ela nos coloca o desafio de esclarecer melhor a imanência entre vontade e razão prática. Pois, há um sentido em que vontade livre não indica a “autodeterminação pela lei”, pelo contrário, indica indiferença ou inanição. Talvez a ideia de que a vontade aplica a lei a si mesma ainda precisa ser mais bem compreendida num contexto mais amplo da faculdade de

apetição, pois, mais do que se autodeterminar pela lei, a vontade é determinada pela razão prática. Por vezes, Kant considerou que ambas eram simplesmente idênticas. Não é inconcebível que a vontade seja absolutamente livre ao ser determinada, uma vez que essa determinação dela pela razão prática é imanente à faculdade de apetição.

No fundo, há o império da lei e isso é ilustrado por outro conceito político pouco contextualizado nessa problemática, a autocracia. A razão prática é autocrática, ela tem o autodomínio legislativo e executivo e é essa unidade que garante que a vontade seja realmente livre ao ser determinada pela lei. O fato de que a vontade aplica a lei a si mesma tem mais a ver com a sua função lógica de derivar ações das leis da razão. Dizer que a vontade é a razão prática é conceber que a razão ampliou seus domínios sobre a vontade, mesmo quando ela é contrária às determinações racionais.

5.2 O fato da consciência moral

O fato da razão ilustra algo bastante simples, aquilo que se procura como evidência e prova justificatória da validade de nossos juízos morais já se faz presente como condição da possibilidade desses juízos, não somente como pressuposto, mas enquanto “fato da consciência”. Nós já notamos que há uma experiência moral que supõe a consciência da lei, o respeito é essa experiência subjetiva que remete à força normativa da lei. E como fora aludido, essa experiência moral independe da prova objetiva: “a razão me exige respeito imediato [pela legislação universal], qual eu não vejo ainda em que se fundamenta (que pode a filosofia investigar)” (GMS, 403). Também observamos que o respeito envolve formulações em que ele é posto como condição subjetiva do dever – “a necessidade das minhas ações por puro respeito à lei prática é o que constitui o dever”. Nada disso permite deduzir a consciência da lei como fato da razão em sentido objetivo, mas sim que nós tomávamos o respeito como “efeito” da consciência da lei. Então, mesmo que não possamos explicar em sentido filosófico como a moralidade é possível, nós podemos ter experiências morais que sirvam como “evidência” subjetiva da mesma.

Otfried Höffe subscreve esse caráter da respectiva doutrina, que demarca, de certo modo, a “agudeza” do próprio modo de julgar do entendimento vulgar, uma vez

que a consciência da lei se deixa perceber na análise de alguns juízos morais elementares e mesmo na resistência da vontade perante alguns mandamentos morais. Esse modo de julgar mantém sempre “diante dos olhos” os padrões de medida do juízo, não os concebendo abstratamente. O homem “comum” sempre julga como se tivesse uma “bússola na mão” que o permitisse deliberar corretamente. No fato da razão, afirma Höffe: “mostra-se a situação paradoxal da ética kantiana, talvez até de toda Ética: reflete-se sobre o que na consciência (ou no discurso moral etc) sempre já está dado, portanto sobre um *factum*, um *É*” (HÖFFE, 2005, p. 223). Na doutrina do fato da razão, a consciência moral tem o sentido de um “originar da moralidade”, não no sentido temporal, mas de sua “facticidade”. Nela, fica evidente que o dever moral que orienta nossos juízos não é um mero fantasma do cérebro, mas tem realidade fática. O exemplo do falso testemunho do §6 da *KpV* mostra que o “dever ser” moral não é algo nem fictício e nem tampouco a razão prática é alheia à vida social, mas “aparece como uma efetividade que sempre já conhecemos”²⁵⁷.

Outros dois aspectos da interpretação de Höffe são dignos de nota, principalmente porque ele busca “reinterpretar” a ética kantiana à luz da doutrina do fato. Reinterpretar é mera força de expressão, trata-se somente de frisar que o fato da razão não é, de modo algum, o ponto final da reflexão moral, antes disso, é o núcleo de onde emanam as questões mais fecundas e urgentes da filosofia prática kantiana, sendo a liberdade a principal delas. Sua interpretação coloca o fato da razão como uma das etapas²⁵⁸ da doutrina da liberdade, que inclui ainda a liberdade transcendental como possibilidade de pensamento da liberdade na *KrV* e a conversão desse conceito negativo num positivo na *KpV*, o terceiro passo é o estabelecimento da realidade de ambas por meio do “ato” da razão prática.

Ao descrever os quatro significados da doutrina do fato, Höffe denomina o terceiro de “transcendental-redutivo”, afirmando que ele “leva à liberdade como princípio da subjetividade moral” (HÖFFE, 2005, 226) – os outros são, respectivamente: (i) o metodológico; (ii) o da aplicabilidade do incondicionalmente bom; (iv) o hermenêutico-indutivo. Infelizmente o autor não explica o que é esse

²⁵⁷ Cf. HÖFFE, 2005, p. 225. Noutro lugar Höffe fala não de razão prática, mas de vontade pura. Cf. HÖFFE, 2012, p. 153.

²⁵⁸ Cf. HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. – São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 153.

“transcendental-redutivo” e cabe a nós investigar em que medida a liberdade pode ser o princípio da subjetividade moral, se esse ponto é de fato relevante como a princípio parece. Contudo, está claro que para Höffe a doutrina do facto é o ponto de partida da “auto-experiência moral do ente racional prático” (2005, p. 228). Na consciência moral como facticidade se tem uma visão clara não só das obrigações, mas da bondade inerentes às ações e de si mesmo como agente quando se determina a agir. Compreender como o agente compreende a si mesmo no agir livre parece ser uma das implicações da afirmação do autor, a referência que o sujeito tem de si mesmo na autodeterminação livre é um problema que cerca a questão.

Ao invés de fazermos aquela inflexão a que nos leva a reflexão acerca da espontaneidade de nossos juízos na 3ª seção da *GMS*, em que derivamos a liberdade inteligível a partir do mero pensamento, nós confrontamos agora a espontaneidade do sujeito com a liberdade que inevitavelmente acompanha a consciência da lei a fim de ver em que medida o sujeito se autodetermina pela liberdade. Assim, diz Kant, O fato “vincula indissolavelmente à consciência da liberdade (da vontade)” (KpV, 72 [42]), e mais, é “idêntica” a ela. Notável é que a liberdade é apontada como objeto da consciência moral, na medida em que se faz conhecida pela lei, mas isso não diz ainda como o sujeito (livre) se autodetermina pela liberdade. O risco de que a lei (e a consciência da liberdade) seja um fardo na consciência existe se não compreendermos a própria “determinação do sujeito” que é consciente de sua atividade livre e da liberdade que acompanha a consciência da lei.

5.2.1 Autoconsciência e subjetividade

Nós nos imiscuímos de duas indagações que estão ligadas à discussão da seção 4.3, a saber: (i) “por onde começa nosso conhecimento do incondicionalmente prático[?]” (KpV 53 [30]) e; (ii): “como é possível também a consciência daquela lei moral?”. Essa segunda indagação ocorre unicamente em virtude da negativa da primeira, ou seja, de que a liberdade seja o ponto de partida de nosso conhecimento prático. Uma vez que esse conhecimento não se inicia com a liberdade, ele se dá por meio da lei moral. Observamos a partir dos §6 e §7 que o fato da razão acaba por unir as duas questões, uma vez que ele é um feito da razão prática que é idêntico à consciência da liberdade. O pano de fundo do parágrafo §6, onde essas duas questões são erigidas, é

a própria possibilidade da consciência *a priori* da lei. Como é de se esperar, a resposta não é direta, ao invés disso, Kant evoca uma analogia com as proposições teóricas.

Vejam os:

Nós podemos nos tornar conscientes de leis práticas puras do mesmo modo como somos conscientes de proposições fundamentais teóricas puras, na medida em que prestamos atenção à necessidade com que a razão as prescreve a nós e à eliminação de todas as condições empíricas, a qual aquela nos remete (KpV, 53 [30]).

Proposições fundamentais práticas são aquelas proposições que contém a determinação universal da vontade, elas são subjetivas (máximas) se forem válidas somente para o próprio sujeito e são objetivas (leis práticas) se válidas para todos os seres racionais. Pelo fato de serem aplicadas à faculdade de apetição, as proposições fundamentais práticas só possuem validade objetiva quando são abstraídas das condições subjetivas e contingentes dos sujeitos a quem elas se aplicam – “porque no que é prático a razão tem a ver com o sujeito”. No parágrafo seguinte, não se fala mais de proposições fundamentais, mas de princípios práticos, de modo que uma lei prática é um princípio que se aplica a todos os seres racionais. Na filosofia especulativa, uma proposição teórica remete a um juízo sintético fundamental *a priori*, aqui ela é o “*prius* ou a condição que é formulada por este juízo”²⁵⁹.

Não há na *KpV*, diz Beck, “nada comparável ao procedimento sintético da dedução metafísica na *KrV* [...] no entanto, há um paralelismo e os grandes movimentos de pensamento que subjazem às formulações em cada uma das obras” (BECK, 1960, p. 111). Na visão de Beck, a *GMS* e a *KpV* mantêm uma separação de tarefas análogas às que eram desempenhadas pela dedução metafísica e pela dedução transcendental. A primeira se destina “a descobrir o que são as categorias” enquanto a segunda “é o esforço para mostrar que elas são válidas”²⁶⁰. A consciência de que nossa faculdade cognitiva não é empiricamente condicionada, mas tem um uso puro, é adquirida unicamente por causa da consciência da necessidade presente em conceitos puros, como é o caso do conceito de “substância” e de “causalidade”. Analogamente, a consciência

²⁵⁹ Cf. BECK, 1960. “O princípio de que ele agora fala não é um juízo, mas uma condição da vontade, ou, a “determinação geral em si mesma. E ele diz: “a autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres de se conformar a elas [...] a lei moral não expressa nada senão a autonomia da razão prática pura, isto é, a liberdade”.

²⁶⁰ Cf. BECK, 1960, p. 111. “Por isso, muitas vezes Kant permite a si mesmo falar como se a lei tivesse sido estabelecida (isto é, transcendentemente deduzida) quando, de fato, ele apenas obteve sucesso em formulá-las naqueles pontos (isto é, deduziu metafisicamente)”.

da necessidade com que a razão prescreve a lei seria suficiente para tomarmos conhecimento do uso puro da faculdade de apetição (vontade) e então deduzir a consciência da lei prática.

Numa estratégia semelhante, mas ampliando o escopo de comparações, Carol Voeller se vale da “unidade da apercepção” como via de elucidação da consciência dessa “necessidade” que subjaz à lei (princípio ou proposição prática pura). Enquanto a consciência *a priori* das relações no juízo dá suporte à dedução metafísica, a consciência da unidade transcendental da apercepção é o que sustenta a dedução transcendental²⁶¹. A analogia kantiana, diz Voeller, “nos dá alguma coisa com a qual comparamos o caso de nossa consciência *a priori* da lei moral, a saber, a consciência da unidade da apercepção” (VOELLER, 1998, p. 124). A justificativa para essa abordagem é que a consciência que fundamenta as categorias como regras da síntese revela a consciência do uso puro do entendimento. O que está em discussão com isso é a consciência *a priori* da lei moral, vista como condição para que essa mesma lei seja um fato na consciência e para que esse fato não apareça *ex nihilo*²⁶². Ou seja, a consciência da lei como fato da razão supõe a consciência das condições constitutivas daquilo que faz do fato um estado da consciência, a saber, a sua própria unidade²⁶³.

Ainda na primeira edição da *Dedução Transcendental*, Kant afirma que “a consciência de si mesmo, segundo as determinações do nosso estado na percepção interna, é meramente empírica, sempre mutável e não pode dar um si mesmo fixo ou permanente no fluxo dos fenômenos” (KrV, A107). A consciência moral que mencionamos na abordagem do sentimento moral se caracteriza como esse tipo de consciência empírica dos próprios estados internos, nela o sujeito experimenta a modificação de si mesmo por meio daquilo que influi sobre ele. O que é inapreensível ao sujeito na consciência desse fluxo é o “si mesmo” como idêntico. Esse é um problema moderno que se arrasta desde Locke, dado que a consciência do fluxo dos estados só revela os fatos empíricos da consciência, nunca a identidade da mesma.

²⁶¹ VOELLER, Carol W. *The Metaphysik of the Moral Law: Kant's Deduction of Freedom*. Garland Publishing, Inc, 1998, p. 125/6. “Essa consciência é uma unidade original, que as relações do juízo são o que elas são, cada uma dessas é dada na consciência e não admite em si mesma nenhuma prova, nenhuma demonstração com base em premissas adicionais. É nesse sentido que as reivindicações à consciência *a priori* são fundamentais a essas deduções”.

²⁶² Cf. VOELLER, 1998, p. 123.

²⁶³ Cf. VOELLER, 1998, p. 125.

A solução desse problema clama o regresso a um princípio mais fundamental na própria estrutura da consciência que não se limite a explicar a sua unidade na apreensão do diverso, mas que fundamenta a própria possibilidade da auto-atribuição dos fatos da consciência. É por causa da unidade da consciência que podemos apreender o diverso da intuição no fluxo temporal dos acontecimentos. O processo que produz essa unidade combinando e organizando o diverso é denominado de síntese. É dessa síntese que o sujeito é consciente no fluxo: “existo como uma inteligência simplesmente consciente de sua faculdade de síntese” (B, 159). A consciência da síntese do diverso se equivale à consciência de si mesmo como sujeito que unifica ou pode unificá-las numa autoconsciência, portanto, de que elas pertencem a mim.

O §6 da *Analítica da razão prática* pura fala de um fato da consciência que não é de natureza empírica, uma percepção do estado interno, mas de natureza absolutamente *a priori*. O texto demanda a explicação da possibilidade de que uma lei *a priori* seja um estado da consciência, admitindo que a atenção à necessidade com que a razão prescreve a lei é suficiente para tal explicação. Assim, a unidade da apercepção é usada para expor essa necessidade. Esse paralelismo encontra dificuldades conceituais e metodológicas que são inerentes à abordagem da unidade da apercepção na *Dedução Transcendental* da *KrV*, considerando que esse conceito coloca em voga o papel ativo do sujeito na organização, combinação e estruturação (síntese) do múltiplo das representações dadas numa intuição. Ignorando os inúmeros desdobramentos da discussão, nos limitamos a apontar o pressuposto de que a autoconsciência transcendental²⁶⁴ é condição tanto da objetividade do conhecimento dos objetos da experiência quanto da “experiência” subjetiva.

A autoconsciência é vista como a capacidade de ter, ordenar e ser consciente das representações *a priori* por meio da reflexão sobre os conteúdos e processos da mente (independente da experiência)²⁶⁵. Todo conhecimento objetivo demanda uma atividade sintética capaz de unir uma multiplicidade numa consciência, o que faz com que essa atividade seja “ao mesmo tempo, a unidade da consciência” (*KrV*, B137), ou seja, ela faz do múltiplo das intuições um objeto para a consciência. Reivindicar a consciência da

²⁶⁴ Cf. HÖFFE, 2005, p. 101/2.

²⁶⁵ Cf. VOELLER, 1998, p. 125. “Isso significa, entre outras coisas, que uma consciência *a priori* está fechada sobre (pelo menos) relações de constitutividade: se eu sou consciente *a priori* de alguma coisa e ela é constituída por alguma outra coisa, então eu sou consciente dessa coisa adicional (embora eu não possa ser consciente dela atualmente).

“unidade da apercepção”²⁶⁶ é, em primeiro lugar, afirmar que a unidade da consciência é uma condição da unidade de qualquer estado da consciência ou da experiência e, por conseguinte, que estando conscientes de nosso próprio estado de consciência nós estamos implicitamente conscientes da condição constitutiva *a priori* de que esse estado é um estado. Nós somos conscientes, por assim dizer, da unidade da consciência em si mesma.

Só porque posso ligar *numa consciência* um diverso de representações dadas, posso obter por mim mesmo a representação da identidade da consciência nestas representações; isto é, a unidade *analítica* da apercepção só é possível sob o pressuposto de qualquer unidade *sintética*. O pensamento de que todas essas representações dadas na intuição me pertencem equivale a dizer que as uno em uma autoconsciência ou pelo menos posso fazê-lo; e, embora não seja ainda, propriamente, a consciência da síntese das representações, pressupõe pelo menos a possibilidade desta última; isto é, só porque posso abranger o diverso dessas representações numa única consciência chamo a todas, em conjunto, minhas representações (KrV, B134).

Só é possível a aplicação dos conceitos puros (da experiência) àquelas representações das quais somos conscientes, àquelas que estão unidas e combinadas na consciência graças à autoconsciência una e originária que produz a representação “eu penso”. O idealismo transcendental sustenta que a ordem objetiva das coisas tais como concebemos tem uma fonte subjetiva, um “eu” que é idêntico, isso faz com que a possibilidade do conhecimento dos objetos seja uma “experiência” autoconsciente do sujeito. Aquela famosa sentença que abre o §16, segundo a qual o “*eu penso* deve poder acompanhar todas as minhas representações”, reivindica essa presença do “eu” que pensa na síntese do pensamento. A síntese relaciona todas as representações num único “eu” (simples representação), o que permite tomá-las como “minhas representações”, porque unificadas elas são uma “só”. Considerando que a pergunta acerca da possibilidade da consciência da lei tem por objetivo inquirir as condições sob as quais o sujeito é consciente das condições constitutivas que fazem da lei um fato, nós regressamos até a autoconsciência. Apesar de admitirmos que a autoconsciência seja um pressuposto da consciência da lei e que esse tipo de representação possa ser

²⁶⁶ Kant distingue apercepção pura da empírica, além disso, explica as demais denominações conforme o uso de cada uma, a apercepção originária que produz o “eu penso” e a unidade transcendental da consciência que diz respeito à possibilidade do conhecimento a priori. Não discutimos a passagem de um conceito ao outro. Cf. LONGUENESSE, 2017, p. 204.

discursivamente ordenado, não podemos aprofundar em tudo aquilo que a analogia com as representações teóricas sugere ou demanda.

5.2.2 O “eu”

A psicologia racional foi constituída a partir de um princípio fundamental, o “conceito” (ou a consciência que sempre acompanha os conceitos) ou o “juízo” “eu penso”. Essa é a constatação de Kant nos *Paralogismos da razão pura*: “o eu penso é, pois, o único texto da psicologia racional do qual se deve extrair toda a sua sabedoria [...] se esse pensamento deve ser referido a algum objeto (a mim mesmo), não poderá conter senão predicados transcendentais” (KpV, A343/B401). Na crítica ao método e ao raciocínio falacioso que subjaz às conclusões da psicologia racional, nós encontramos a consideração “positiva” kantiana relativa ao “eu penso” como juízo responsável por vincular todo pensamento à consciência, separando as “entidades lógicas” do “eu” das “entidades reais” que lhes são atribuídas como predicados.

O “eu” é o sujeito lógico dos juízos, observa Kant no *Paralogismo da substancialidade*, ainda na primeira edição (A) da *KrV*: “eu, como ser pensante, sou o sujeito absoluto de todos os meus juízos possíveis e essa representação de mim mesmo não pode ser utilizada como predicado de qualquer outra coisa” (KrV, A348). O sujeito absoluto é uma coisa da qual nós podemos referir no juízo, afirmar ou dizer algo a respeito. Mais especificamente, o sujeito absoluto é sempre identificado como o “sujeito-conceito”²⁶⁷ de um juízo e nunca como o predicado. Ao aplicarmos conceitos aos objetos da intuição não encontramos nenhum caso de “conceitos singulares”²⁶⁸, conceitos que são aplicáveis a um único objeto. Se proferirmos algo como “essa rosa é vermelha”²⁶⁹ e “aquela rosa é branca” nós estamos fazendo dois juízos numericamente

²⁶⁷ Sigo, nesse caso, a exposição de: ROSEFELDT, Tobias. *Kant’s Self: Real Entity and Logical Identity*. In *Strawson and Kant*. Edited by Hans-Johann Glock. Oxford University Press, 2003, p. 143. “O sujeito de certo juízo é a coisa que é representada por um conceito usado como o sujeito-conceito neste juízo. Por isso, um sujeito absoluto do juízo seria alguma coisa que é representada por um conceito que apenas pode ser usado como um sujeito-conceito de um juízo, mas não como predicado. Porque, conforme Kant, todos os conceitos podem ser empregados como predicados de possíveis juízos (A69/B94), nós não podemos representar sujeitos de juízos por meio de conceitos”.

²⁶⁸ Cf. ROSEFELDT, 2003, p. 144.

²⁶⁹ *Ibidem*.

distintos, ainda que com o mesmo “sujeito-conceito”. Essa diferença numérica se deve não ao conceito, que é o mesmo, mas a diferença espacial deles, “essa” e “aquela” apontam para sujeitos distintos.

Se olharmos para esse exemplo, portanto, rosa não é o sujeito absoluto do juízo, pois, nos referimos à rosas distintas ao atribuímos predicados a esse conceito – “essa rosa é vermelha”, “aquela rosa é violeta com amarelo” etc. Além do mais, o conceito rosa pode ser empregado como predicado, nós podemos representar a rosa como determinação de alguma outra coisa. O conceito “eu”, por sua vez, não é aplicável senão àquele sujeito que pensa – “ser pensante”. Nas proposições em primeira pessoa, “eu penso”, “eu acho” ou “eu julgo”, o “eu” só pode ser o sujeito e jamais o predicado de qualquer outra coisa. Nesses casos, o “eu” é um conceito aplicável a um único ser pensante, agente ou sujeito que julga, ou seja, àquele que toma a si mesmo como pensante, agente e assim por diante. Como se sabe, a inferência da existência dessa “entidade lógica” é um raciocínio falso, pois ela toma o “sujeito lógico” como “sujeito real da inerência”²⁷⁰.

A “irreducibilidade” do juízo “eu penso” em face de qualquer pensamento ou representação é o que o torna tão peculiar. Primeiro, a consciência sempre vincula a representação a um sujeito, ou, ela necessariamente pertence a um “eu”, ainda que ele não a reivindique e não a tome como “sua”. Segundo, atribui-se (*a priori*) “às coisas” “todas as propriedades que constituem as condições pelas quais unicamente as pensamos” (KrV, A347-405). A condição de que se fala aí é a “representação” que inevitavelmente pertence a um sujeito que pensa. Sobre essa irreducibilidade, Kant diz o seguinte: “ora, não posso ter a mínima representação de um ser pensante por representação externa, senão pela consciência de mim mesmo” (KrV, A347-B405). Então, se afirmo “eu penso”, ou, “eu sou livre”, só posso presumir que sou “eu” quem pensa e sou “eu” quem é livre.

Na medida em que implica a consciência da própria síntese, esse “eu” idêntico é um pressuposto de todas as representações das quais possamos estar conscientes, inclusive daquelas representações que não envolvem o diverso da intuição. Assim, é por

²⁷⁰ Cf. ROSEFELDT, 2003, p. 146.

causa dela que somos conscientes dessa identidade – “só porque posso ligar numa consciência”. Enquanto expressão da autoconsciência intelectual, o “eu” (do “eu penso”) revela que, para que qualquer representação seja algo para mim, é preciso que o “eu penso” possa acompanhá-la. Na medida em que é a representação de que outra representação está em mim, a consciência que contém o “eu penso” contém a possibilidade de estar consciente da consciência do objeto.

Na 3ª seção da *GMS*, há a suspeita de que Kant tenha sustentado uma noção de liberdade que é equivalente à espontaneidade do sujeito. Parte significativa das dificuldades da respectiva seção decorreria justamente do deslize de uma noção de espontaneidade do pensamento, em que o sujeito concebe a si mesmo como o autor dos princípios que regulam seu agir e servem de base para as suas deliberações, para uma noção de liberdade em que ele toma as leis do mundo inteligível como imediatamente válidas. Podemos denominar de espontaneidade a capacidade de julgar e agir com base nos próprios juízos e princípios normativos, a consciência dessa “auto-atividade” (*Selbstätigkeit*) indica uma noção de liberdade que não precisa ser conectada à vontade como predicado porque ela é indissociável da atividade pela qual o sujeito julga e age: “a pretensão legítima de que mesmo a razão humana mais vulgar tem a liberdade da vontade funda-se na consciência e na pressuposição admitida da independência da razão quanto a causas determinantes puramente subjetivas [...]” (*GMS*, 457). Kant sustenta que a consciência dessa auto-atividade é suficiente para assegurar a liberdade da vontade.

O ponto alto dessa noção de espontaneidade é a seguinte passagem:

Ora é impossível pensar uma razão que com a sua própria consciência recebesse de qualquer outra parte uma orientação 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 a si mesma como a autora dos seus princípios, independentemente de influências estranhas, por conseguinte, como razão prática ou como vontade de um ser racional, tem de considerar a si mesma como livre; isto é, a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a ideia da liberdade, e, portanto, é preciso atribuir, em sentido prático, tal vontade a todos os seres racionais (*GMS*, 448).

Agir por “razões” requer a justificação da própria crença com base em princípios racionais. A atividade de justificar nossas crenças como razões é incompatível com a

determinação natural porque implica a consciência da própria atividade de julgar, o ato de tomar algo como “x” ou “y”²⁷¹. Não agimos “por razões” a menos que as reconheçamos como algo racionalmente justificado. Na medida em que somos seres racionais, não agimos senão considerando que a razão é a autora dos princípios normativos que reivindicam certos padrões de comportamento.

Na filosofia especulativa, a espontaneidade diz respeito à “força da mente de produzir representações por si mesma” (KrV, A51-B75), ela é tomada como equivalente ao próprio entendimento que “produz as representações dos objetos [...] e constitui a objetividade num ato do juízo, sintetizando o múltiplo das intuições de acordo com seus conceitos”²⁷². Na *Dedução Transcendental* (KrV) é afirmado que a proposição “eu penso” é um “ato de espontaneidade” (KrV, B132), ou: “uma representação intelectual da espontaneidade (*Selbstätigkeit*) de um sujeito pensante” (KrV, B28). O objetivo da “apercepção pura” não é só ratificar a espontaneidade, senão advogar em favor da consciência não empírica da atividade da mente – a consciência da própria espontaneidade – e apontar a sua fonte originária. É evidente que essa discussão nos leva muito além do que precisamos e podemos explorar sobre ela.

Há *Manuscritos* (ML₁) e *Reflexões*²⁷³ pré-críticas que ressaltam de modo mais enfático que essa espontaneidade da mente (*Selbstätigkeit*) que se manifesta no

²⁷¹ Allison dedica atenção ao conceito de espontaneidade. Ele afirma que Kant identificou a espontaneidade enquanto atividade epistêmica com a noção de espontaneidade pressuposta pelo conceito de liberdade transcendental. Além da espontaneidade, o juízo, sendo a atividade do “*taking as*”, uma atividade que não só fazemos ao julgar algo “como se”, mas que necessariamente temos consciência de que estamos fazendo, é de grande relevância para o autor. ALLISON, Henry. *Idealism and freedom: Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*. Cambridge University Press, 1996, p. 102. “A afirmação fundamental é que o ato de reconhecimento, através do qual o entendimento toma razões como justificando crenças, incorpora a estrutura da apercepção”.

²⁷² Outras considerações relevantes de Allison a respeito da relação entre “espontaneidade” do pensamento e “liberdade”. ALLISON, 1996, p. 99. “A afirmação central é que nós, *qua thinkers*, temos que considerar nossa razão (ou entendimento) como determinando a si mesmo em acordo com princípios normativos objetivamente válidos, isto é, como autônomo e que isto é incompatível com a concepção de nossa atividade de raciocinar como o resultado condicionado de processos causais”. Noutro ponto, ele comenta a passagem da *GMS* (448): ALLISON, 1996, p. 133. “Embora Kant, pelo que eu saiba, nunca se expressou nessa maneira, parece razoável atribuir a ele a visão que a espontaneidade do entendimento (ou a razão em sua capacidade teórica) é auto-certificadora, um pouco no modo do cogito cartesiano. Duvidar da própria espontaneidade nesse sentido seria duvidar que há um ser pensante”.

²⁷³ Trata-se de uma passagem da qual não dispomos do texto original. Não queremos citá-la indiretamente, mas citamos o uso que alguns intérpretes fazem dela. SCHÖNECKER, 2016, p. 215. “Posteriormente será chamado (irei diretamente ao local): “se eu digo: eu penso, eu ajo e assim por diante, ou a palavra “eu” é empregada erroneamente ou eu sou livre” (ML₁, 269, k. v. Vf.). Não há dúvida, portanto, que os pensamentos são entendidos como ações do eu, que são produzidas por meio

“pensar”, no “agir” e no “julgar” é inerente à própria representação “eu penso”. Levando em conta que essa auto-atividade (*Selbstätigkeit*) do eu é suposta para que eu conceba a mim mesmo julgando e agindo em conformidade com princípios da razão, eu não posso tomar a mim mesmo senão como livre. Essa noção de liberdade como espontaneidade do sujeito que julga os princípios determinantes de seu agir é bastante forte na 3ª seção da *GMS* e ela é, de fato, fundamental para pensarmos a autodeterminação livre a partir da liberdade que subjaz a consciência da lei como fato da razão. Na consciência moral, entretanto, o “eu” que se pensa como espontaneamente livre no julgamento prático se confronta com a “liberdade incondicional” a partir de uma perspectiva objetiva.

Nessa linha de raciocínio, nós poderíamos pensar a espontaneidade e a referência do “eu” (do “eu penso”) na proposição “eu devo”, a fórmula deontica da proposição moral²⁷⁴. No raciocínio prático nós supomos a autoconsciência implícita no “eu penso”, apesar de que o “conhecimento prático” difira do especulativo. Todavia, esse raciocínio requer o mesmo tipo de engajamento do sujeito no pensamento sempre que julga e formula juízos morais com base num princípio judicativo supremo ou quando abstrai ações particulares de princípios de segunda ordem. Nós vimos brevemente que o pensamento prático requer as mesmas regras de unidade e de síntese que permitam o sujeito estar consciente e engajado ativamente na legislação e na avaliação das normas que governam a vontade²⁷⁵.

dessa auto-atividade do eu transcendental”. Longuenesse dá outro enfoque à respectiva passagem, mas destaca a ação livre do eu – sublinhando que o “eu” prova que sou “eu” quem age porque o “eu” é o princípio e não outra coisa. LONGUENESSE, 2017, p. 155. Henrich, por sua vez, sublinha a passagem de uma convicção teórica para a convicção prática acerca da liberdade. HENRICH, 1973, p. 245. “Que a obrigação moral é alguma coisa real é certa por causa da consciência do eu no pensamento, que sozinho poderia duvidar que obrigação só pode ser concebida apenas como liberdade. O princípio da razão teórica também dá a possibilidade para a existência real”. Aqui, Henrich dá um passo a mais, ele já concebe o eu sob a forma deontica, “eu devo”, o que faremos a seguir. Noutro ponto (p. 249), contudo, ele coaduna com a visão de que espontaneidade e liberdade da vontade são a mesma coisa.

²⁷⁴ LONGUENESSE, 2017, p. 204. “Agora, uma parte essencial desta história ainda está por ser dita. Pois, o “eu” de Kant não é apenas o “eu” no “eu penso”, mas também o “eu” no “eu devo”, especificamente o “eu devo” moral”.

²⁷⁵ LONGUENESSE, 2017, p. 209. “O “eu” no “eu penso” expressa a consciência de estar engajado gerando a unidade de uma síntese governada por regras de suas representações, para o qual se toma a si mesmo, explicitamente ou implicitamente, ser responsável. O mesmo, eu sugiro, pode ser dito sobre a atribuição do ‘dever’ a si mesmo, o referente do ‘eu’ no eu devo: ele expressa a consciência de estar engajado na formulação e avaliação das próprias regras para as ações, pelas quais se toma a si mesmo como responsável”.

O imperativo hipotético é o exemplo clássico do caráter inferencial desse raciocínio: se quero “x” eu devo fazer “y”; devo fazer “x” se quero obter “y”. Todavia, mesmo o imperativo categórico supõe a capacidade do pensamento de manter a unidade dos conteúdos inferenciais e proposicionais quando se aplica, por exemplo, a regra da universalidade às máximas subjetivas. Longuenesse nota que “o que é próprio do pensador do “eu devo fazer x” é que ele toma a si mesmo ser responsável não apenas por uma sequência de raciocínio, mas também por ser o autor e o destinatário do “dever” (LONGUENESSE, 2017, p.210). Em seu sentido mais estrito, a racionalidade prática do “eu devo” moral assenta sobre a consciência do sujeito acerca do tipo de “comprometimento” em que ele se envolve. Todavia, esse “devo” implica uma ação mental de caráter intencional, ela vai além da espontaneidade da mente presente no juízo “eu penso”.

Na consciência prática nós não lidamos somente com o “entendimento”, visto como faculdade de pensar discursiva, mas com a “vontade”: “a faculdade de por meio das próprias representações ser a causa dos objetos dessas representações” (MS, 211). Evidentemente, as representações da faculdade de apetição são discursivamente ordenadas, seus juízos e regras de inferências obedecem às regras do entendimento. O que difere é que a “ação mental” envolvida em proposições práticas não é somente “pensamento”, mas também uma “volição”. Talvez volição não seja tanto um desejo racionalmente orientado, pelo contrário, ela é um pensamento desejante, por assim dizer. Trata-se de uma atividade intencional voltada à produção do objeto produzido pela representação. Esse pensamento intencional é mais bem descrito, em Kant, como um “apetite”, aquela determinação das causas internas que impulsionam o sujeito na direção do objeto.

O “eu devo fazer x” é uma expressão normativa auto-imposta, essa normatividade é compreendida tão logo o sujeito a enuncia ou a pense, de modo que fica claro quem deve (eu) fazer, quanto o que se deve fazer (x). O “eu devo” exprime por meio desse engajamento no pensamento certo desdobramento e distanciamento de si mesmo do sujeito, pois ele se volta contra si mesmo em dois sentidos diferentes. Primeiro como autor da lei que serve de suporte ao dever e, segundo, como o destinatário das obrigações ou deveres. Se na primeira atividade ele legisla, na segunda ele se mantém na observância da lei. Longuenesse compreende que essa estrutura

autorreferencial das demandas morais ou pragmáticas mantém a proeminência das regras auto-impostas sobre as inclinações ou aspectos sócio-culturais em geral: “o “eu devo” expressa uma regra auto-imposta num sentido mais radical”. Segundo ela, “o comando é para dar precedência de todas as inclinações à prescrição categórica de atribuir a si mesmo apenas aquelas máximas que eu poderia também querer se tornar uma lei universal” (LONGUENESSE, 2017, p. 210). Apesar de não dizer expressamente, o que está em jogo é a autoridade da primeira pessoa e, no caso que a autora discute diretamente, a defesa de que expressões como o “eu devo” não sejam simples naturalizações de processos mentais e psíquicos historicamente adquiridos.

Na consciência moral nós não somos conscientes da “lei” em si mesma, senão do fato que julgamos nossas máximas e agimos sob a consciência da lei. O único fato é a consciência de que ao julgarmos (moralmente) e agirmos nosso juízo é compelido por uma lei da razão que serve de princípio judicativo. Tal consciência é um “fato” e com base na facticidade de que a lei demanda de nós um comportamento moral nós podemos submeter nossas máximas à forma da lei. Não agimos senão mediante a consciência de que a lei é um princípio constitutivo da minha capacidade de julgar moralmente e que na forma de um imperativo categórico me impele a selecionar as máximas de minhas ações.

5.2.3 Identidade lógica e pessoal

O terceiro paralogismo da razão pura, o *Paralogismo da personalidade*, dá sequência ao embate com a psicologia racional. Nele, Kant se volta contra a inferência de uma “identidade pessoal” e afirma uma unidade que é meramente formal, a “identidade lógica” do “eu”. Da consciência una que o sujeito tem de si mesmo no fluxo temporal das representações das quais é consciente não se pode inferir a identidade da pessoa, senão a “identidade do eu”: “ora, a identidade da pessoa não resulta, de modo algum, da identidade do eu na consciência de todo o tempo em que me conheço” (KrV, A365). Falta uma intuição qual o sujeito pudesse aplicar juízos sintéticos e então poder fazer afirmações acerca do tipo de entidade real que é. Assim como os outros três paralogismos, o erro substancial deste terceiro consiste em tomar a unidade da

consciência por intuições do próprio sujeito, aplicando a elas as categorias da unidade, assim como ocorre com a aplicação da categoria da substância.

Kant faz algumas concessões concernentes ao conceito de personalidade, indicando que apesar de não fornecer nenhum tipo de conhecimento acerca do sujeito, ele é um conceito “necessário” e “suficiente” para o uso prático. Tal afirmação é um tanto quanto descompromissada e sem respaldos conceituais claros, apesar de que ele tenha utilizado o termo “personalidade moral” de modo bastante laxo. Dizer que ele é “necessário” e “suficiente” é bastante forte, mas há, de fato, desdobramentos práticos desse conceito. Na *Antropologia*, Kant tenta fazer uma ponte entre o “eu lógico” e o “eu pessoal”, remontando confusamente a tópicos já refutados anteriormente.

Vejamos:

Que o ser humano possa ter o eu em sua representação, eleva-o infinitamente acima de todos os demais seres que vivem na terra. É por isso que ele é uma pessoa, e uma e mesma pessoa em virtude da unidade da consciência em todas as modificações que lhe possam suceder, ou seja, ele é, por sua posição e dignidade, um ser totalmente distinto das coisas, tais como os animais irracionais, aos quais pode mandar a vontade, porque sempre tem o eu no pensamento, mesmo quando não possa expressá-lo (*Antropologia*, §1).

Partindo da certeza que o sujeito tem de si mesmo e de suas representações unidas numa síntese, Kant chega ao conceito de pessoa, dando a entender que esse último só pode ser definido a partir da autorrelação sábia do sujeito. Aqui, a identidade numérica de si mesmo em diferentes situações temporais é assumida como pressuposto do conceito de “pessoa”. Observa-se, assim, que a “unidade da consciência” (“em todas as modificações que lhe possam suceder”) e a certeza acerca de si mesmo (“porque sempre tem o eu no pensamento [...] quando falam na primeira pessoa”) são pressupostos da noção de pessoa. A crítica kantiana aos racionalistas metafísicos, apesar de ser extremamente negativa, por causa da tentativa deles de inferir a entidade substancial do agente a partir da unidade do “eu” no “eu penso”, combina alguns aspectos “positivos” válidos no campo prático.

Que a identidade do sujeito seja fator determinante não parece ser o problema, senão o modo de constituição dessa identidade, ela precisa estar contida no saber do sujeito, ou seja, em sua própria constituição, não é mera apreensão psicológica. A consciência “originária” e “necessária” de si mesmo é equivalente à consciência da

unidade da síntese (unidade das representações), pois, Kant alega que a mente só pode pensar essa unidade de si mesma se mantiver “ante aos olhos”²⁷⁶ a identidade de sua ação. Por isso, a consciência da identidade de si equivale a um pensamento sobre a própria identidade, ou, é equivalente a ter um conceito dessa identidade²⁷⁷. O que essa concepção antropológica sugere é a identidade entre “sujeito” e “pessoa”²⁷⁸, na medida em que o último é definido unicamente a partir daquilo que constitui o primeiro. Tal método é bastante semelhante ao da psicologia racional, que abstraiu um “conteúdo” da unidade da consciência e de suas modificações, apesar de se tratar somente de um “eu lógico”. Uma pessoa é o conceito de uma entidade que é consciente de sua própria identidade no fluxo temporal, é por essa razão que a identidade da pessoa está contida na consciência sem que a afirmação dessa identidade seja justificada pela consciência²⁷⁹.

A noção de pessoa como apreensão psicológica, típica do empirismo de John Locke, também é rejeitada por Kant. Para ele, o erro dessa vertente consiste em tomar a condição transcendental de toda a síntese aperceptiva por uma realidade dotada de determinados atributos, entre eles, “substancialidade”, “personalidade”, “idealidade” e “imortalidade da alma”. No alvo da crítica kantiana está o conceito de permanência, pressuposto primordial da noção de “pessoa” e “personalidade” defendida pela psicologia racional. Locke, por exemplo, concebeu o conceito de pessoa como sendo a consciência do sujeito na multiplicidade de representações, pensamentos e ações. A “pessoa” é vista como sendo o resultado de um processo dinâmico de conscientização em que o sujeito reivindica o conjunto das experiências vividas e as refere reflexivamente a si mesmo. Em Locke, a noção de pessoa está associada à consciência de si mesmo no fluxo temporal, à percepção de si mesmo e à experiência do percebido.

Na contramão disso, Kant concebe a consciência de si no fluxo temporal somente como condição formal do pensamento e do encadeamento das representações,

²⁷⁶ Cf. KrV, A108.

²⁷⁷ Cf. LONGUENESSE, 2017, p. 144.

²⁷⁸ O sujeito como individual é correlato do mundo e a pessoa é como sujeito uma entidade dentro do mundo. Enquanto seres individuais, a pessoa sabe de si mesmo, de sua posição no mundo e do modo como interfere nele ativamente. Portanto, não compreendemos a pessoa a despeito de sua subjetividade. Cf. HENRICH, Dieter. *Denken und Selbstsein: Vorlesungen über Subjektivität*. Suhrkamp, 2016, p. 63/5.

²⁷⁹ LONGUENESSE, 2017, p. 145/6. “Noutras palavras, dado o papel do “eu” no pensamento e o que esse papel expressa, eu inevitavelmente penso de mim mesmo como uma pessoa idêntica, uma entidade persistindo como numericamente idêntico, sujeito metafísico de todas as minhas representações”.

logo, ela é insuficiente para provar a identidade numérica do sujeito e a substancialidade da alma. Assim, a identidade da pessoa não é o resultado da consciência de uma identidade do “eu” no fluxo temporal porque se trata somente da “identidade lógica do eu”. Dir-se-á, num certo sentido, que essa identidade conduz a uma noção psicológica de pessoa. A dedução de uma identidade ininterrupta no sujeito a partir do “eu idêntico” conduz tão somente a uma “ilusão”.

Na representação do “eu”, o sujeito “pensa a si mesmo” e, além disso, demarca um “lugar” que é somente seu e que lhe confere primazia sobre tudo aquilo que expressa. Num exemplo bastante pedagógico, Kant ilustra como a “posição” que o sujeito toma para si (ocupa) é constituinte de sua própria subjetividade: “é notável que a criança que já sabe falar suficientemente bem começa, no entanto, bastante tarde a falar por meio do eu, tendo até então falado de si na terceira pessoa (Carlos quer comer, andar, etc.), e uma luz parece se acender para ela, quando começa a falar por meio do eu” (Antropologia, §1, p. 27). Antes, quando só falava na terceira pessoa, a criança sentia a “si mesma”, ao se colocar como o sujeito e se expressar sempre na primeira pessoa ela “pensa a si mesma”. Ela pensa o que quer comer, beber etc – ela pensa tudo aquilo que atribui ao “eu” porque o “eu” é um pensamento que acompanha todas as suas representações. Isso significa que ela é capaz de compreender não somente as representações e pensamentos das quais é consciente, mas a si mesma (*Selbst*) como o “eu” (representação) que está consciente de suas representações e pensamentos.

Chama a atenção que a distinção do ser racional face aos animais seja tributada não só à “posição” do sujeito, mas também à sua “dignidade” – talvez a sua dignidade se dê pela sua posição na ordem natural e cosmológica. O que é ratificado pela *GMS*. Lá, Kant contrapõe seres racionais e irracionais, reafirmando o valor relativo dos seres irracionais (“coisas” em alguns casos) e o valor incondicional do seres racionais. Seres racionais são “pessoas” em virtude de que sua existência é um “fim em si mesmo” – condição para que possamos pensar um “princípio prático supremo da razão” (*GMS*, 429). Essa noção de “pessoa” carrega em si mesma um “valor”, o que é típico da noção de pessoa como categoria jurídica, tornada célebre pelo filósofo e legislador romano Cícero.

Para Cícero, uma “pessoa” é um “autor/ator”, o protagonista e portador da palavra. Aliás, Cícero consagrou o conceito de “pessoa” como categoria jurídica, mantendo algumas similaridades com o significado etimológico do termo latino “*persona*”, que significa “personagem”. O soberano de Hobbes, por exemplo, é uma “pessoa” que governa e “representa” uma “pessoa artificial”, os cidadãos. Pelo que consta, Kant tinha conhecimento dessa matriz latina do termo “*persona*” por meio de Lucrécio e também flertou com essa dimensão jurídica do conceito de pessoa a partir da distinção entre “pessoas” (*persona*) e coisas (*res*)²⁸⁰.

Na *MS*, porém, ele associa o conceito de pessoa mais ao “autor” da ação, o sujeito imputável.

Vejamos:

Uma pessoa é aquele sujeito cujas ações são passíveis de imputação. A personalidade moral não é outra senão a liberdade de um ser racional submetido a leis morais (a personalidade psicológica é simplesmente a capacidade de estar consciente da própria identidade em estados diferentes da própria existência), do qual se segue que nenhuma pessoa está submetida a outras leis senão àquelas que atribui a si mesmo (*MS*, 223)

Aqui, o conceito de pessoa está mais próximo daquilo que designamos de agente, o autor a quem imputamos as consequências de seus atos por causa do autodomínio de si em suas determinações, do que simplesmente de um “sujeito”. Personalidade, por sua vez, está associada unicamente à liberdade moral, na medida em que esta se dá na consciência de submissão da vontade à lei, ou, na consciência de que a lei governa a vontade²⁸¹. Agora (*Antropologia, GMS, KpV*), ao lidar com “pessoas” nós estamos falando de seres empiricamente determinados que se distinguem de outros seres, eventos e “coisas” da ordem natural.

A suposta passagem do conceito de “personalidade” como simples substância para a dimensão prática do mesmo conceito fica incompreendida, para dizer o mínimo.

²⁸⁰ Leonel Ribeiro dos Santos faz uma análise bastante ampla sobre os fundamentos jurídicos e antropológicos da noção de pessoa. Nossa compreensão acerca de caráter histórico-filosófico do termo e do desdobramento em Kant deve muito a seu artigo. Cf. SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Do Paralogismo lógico da personalidade ao paradoxo moral da pessoa: gênese e significado da antropologia moral kantiana*. *Studia Kantiana* 11, 2011, p. 9. Manfred Baum toma a Antropologia como ponto de partida para a problematização da passagem do eu lógico para o pessoal. Cf. BAUM, Manfred. *Eu lógico e Eu pessoal em Kant*. *Studia Kantiana* 4, 2003, p. 8/9.

²⁸¹ Cf. *KpV*, 155 [87].

Talvez seja o caso de observar, como o faz Longuenesse²⁸², que esse conceito é “necessário” e “suficiente” só “na medida em que é transcendental, a unidade do sujeito, que de resto nos é desconhecido, mas cujas determinações há uma ligação completa, graças à apercepção” (K4V, A365). Ainda que forje um *Paralogismo da espontaneidade*, Longuenesse²⁸³ conclui que se partirmos da premissa kantiana na *KrV* e averiguarmos a noção prática de pessoa (moral e jurídica) nós não encontraremos uma transição nítida. Podemos endossar que uma pessoa, no sentido moral, é consciente de sua identidade numérica como sujeito que persiste no tempo, mas não usa essa identidade para fundamentar uma noção de pessoa²⁸⁴. Pessoa, no sentido moral é definida a partir da própria moralidade, da sua condição de ser racional do sujeito, ela é vista como um fim em si mesmo dotado de valor incondicional.

5.3 Liberdade e autonomia

J. J. Rousseau estabelece em seu *Contrato Social* a noção de liberdade como autonomia numa passagem bastante conhecida: “a liberdade moral [...] e a obediência à lei que se estatui a si mesmo é liberdade” (ROUSSEAU, 1979, p. 37). Vale observar que o objetivo de Rousseau na respectiva obra é justificar a legitimidade do poder político a partir de um modo de associação, o contrato. Trata-se de um tema recorrente na era moderna, a fundamentação e a justificação das normas jurídicas e políticas que regem a vida social. Todavia, as implicações da liberdade não são apenas políticas e sociais, mas também (ou principalmente) morais.

No que tange à autonomia, já vigora em Rousseau um estreito elo entre “liberdade” e “obrigação” (obediência). O ato político fundamental transforma a liberdade voluntária numa liberdade institucionalizada que passa a ser o padrão de medida de todas as ações mediadas legalmente e cria condições para a liberdade moral, levando em conta que antes do contrato não havia a “lei”. O enlace criado entre liberdade e obrigação por meio da vontade geral faz com que uma seja indiscernível

²⁸² Cf. LONGUENESSE, 2017, p. 157.

²⁸³ Cf. LONGUENESSE, 2017, p. 155/6.

²⁸⁴ Essa transição seria, para Henrich, a aproximação que ocorre entre subjetividade e personalidade por da ação da pessoa no mundo. Na consciência ética essa aproximação ocorre espontaneamente. Cf. HENRICH, 2016, p. 122. “Assim, resolve-se o problema, que de outro modo permaneceria um enigma, que o sujeito no cumprimento da norma fundamental não se alheia de si mesmo, mas consegue ter um saber completo e mesmo intensificado de si”.

sem o outra, uma vez que o contrato é estabelecido. Tanto a liberdade carrega aspectos legais do pacto social, considerando que ela não pode atentar contra os princípios fundamentais que lhe dá legitimidade, quanto a obrigação se funda na liberdade da vontade geral²⁸⁵. A universalidade da liberdade depende desse ato legislativo da vontade, pois é ela que cria esse elo entre liberdade e obrigação e mantém a coesão interna de todos os cidadãos através das leis, normas sociais e jurídicas.

Dificuldades acerca dos limites entre a liberdade civil e a liberdade moral, ou mesmo a ordem e a primazia entre elas, surgem de modo inevitável. Pois, se não é lícito falar de liberdade moral (autonomia) antes do contrato, porque essa liberdade não é mera ausência de impedimentos, como considerou Hobbes, não é claro quando uma liberdade se sobrepõe à outra. Trata-se de um problema clássico e muito discutido contemporaneamente, como dito anteriormente, o de saber quando as ações moralmente justificadas são infrações legais, ou quando a aplicação legal da lei é uma restrição da autonomia do indivíduo. O que sabemos é que a “regulação” da autonomia por meios legais tende ao esvaziamento de seu significado, ao passo que temos que considerar que autonomia é, em alguma medida, um conceito “coextensivo da sociedade bem ordenada proposta pelos cidadãos”²⁸⁶.

Rousseau sugere inúmeras etapas que funcionariam como transições entre as ações do homem selvagem ao homem moral, a sociedade é esse ponto de intersecção, inclusive com uma função “pedagógica” ou “educacional” bastante forte. O pacto social é, em si mesmo, um ato legislado, antes dele ninguém era capaz de legislar a si mesmo porque havia o domínio dos instintos, desejos e inclinações. Com o pacto substitui-se a justiça feita pelas próprias mãos por um juiz imparcial que passa a mediar os conflitos e as ações individuais passam a ser orientadas por novas normas de conduta que delimitam o lícito e o ilícito. Tudo isso faz com que o homem dê “às suas ações a

²⁸⁵ Os estudiosos de Rousseau sublinham entre três e quatro sentidos de liberdade. A liberdade no estado de natureza (liberalidade), a liberdade civil e a liberdade moral formam um consenso, podendo haver algumas variações. Damos ênfase unicamente à liberdade moral que é a obediência à lei prescrita a si mesmo como meio de entender e contextualizar a autonomia como auto-legislação. Cf. SIMPSON, Matthew. *Rousseau's Theory of Freedom*. Continuum, 2006, p. 3. “Ele [Rousseau] definiu liberdade moral como autonomia, ou a “obediência às leis que se prescreve a si mesmo” (S54). Este tipo de liberdade é similar à liberdade civil em alguns aspectos, na medida em que refere à força de cidadãos individuais agir em acordo com suas próprias escolhas sem coerção ou impedimento. A diferença é que a liberdade civil se refere à ausência de impedimentos externos às ações alternativas, enquanto a liberdade moral diz respeito, pelo menos em parte, à impedimentos internos”.

²⁸⁶ Cf. SIMPSON, 2006, p. 95.

moralidade que antes lhe faltava”, só agora que não se deixa dominar imediatamente pelos instintos, mas: “[...] tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem [...] vê se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações” (ROUSSEAU, 1979, p. 36). É suficiente pontuar que a autonomia demanda a transição pelo pacto social, mas voltaremos àquela passagem central em que Rousseau lida com esse ponto.

Poder-se-ia, a propósito do que ficou acima, acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatui a si mesmo é liberdade (ROUSSEAU, 1979, p. 37).

A liberdade moral não tem estatuto independente do contrato e da lei auto-legislada, muito menos de suas consequências diretas, a liberdade civil, os deveres e as obrigações legitimamente fundadas no pacto. Sendo assim, ser autônomo sem ser um bom cidadão parece contraditório. Mais do que isso, cidadania parece ser quase “condição” da moralidade, pois, como afirma Matthew Simpson, “o fundamento da liberdade moral está nas paixões do bom cidadão” (SIMPSON, 2006, p. 119). As leis que regulam a comunidade já são expressões da vontade, elas são inalienáveis e irrenunciáveis, quebrá-las significa sacrificar o próprio pacto social – “essa vontade declarada é um ato de soberania e se faz lei” (ROUSSEAU, 1979, p. 44). Por outro lado, há quem²⁸⁷ considere que a liberdade moral (autonomia) tenha até mesmo que salvaguardar o homem da degeneração a que a sociedade pode ser levada quando as instituições são corrompidas e fraudadas pelos interesses privados. Se a autonomia restitui ou não a sociedade é uma pergunta que fica, mas ela evita que o homem volte ao estado natural. Entre outras coisas, fica a dúvida se apesar da degeneração da sociedade civil a “lei” continua valendo para a liberdade moral ou se há outra “lei”, mas não pretendemos insistir sobre essa questão.

²⁸⁷ Cf. McDONALD, Christie e HOFFMANN, Stanley. *Rousseau and Freedom*. Cambridge University Press, 2010, p. 2.

5.3.1 O valor interno do mundo

Na 3ª seção da *GMS*, Kant faz a seguinte pergunta: “que outra coisa pode ser a liberdade da vontade senão autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser uma lei para si mesmo?” (*GMS*, 447). Nota-se por meio dessa indagação que o uso kantiano do conceito de “autonomia” carrega implicações explícitas da filosofia política de Rousseau. Não tanto no sentido institucional e coletivo porque a autonomia é mais impessoal e individual, apesar da universalidade que cerca toda ação autônoma, mas muito mais por causa da mencionada inferência da “liberdade” à “autonomia”. Pois, a liberdade moral é a única a tornar o homem “senhor de si mesmo”, como bem afirmou o filósofo genebrino. Para quem essa liberdade é, antes de tudo, o autogoverno de si por meio da “lei” que se aplica a si mesmo, essa atividade não é somente o fruto da convenção coletiva, senão o seu ato de criação.

Uma vez que Kant se vale do conceito de autonomia, tem sido comum tomá-lo de modo análogo ao de Rousseau sem explicações conceituais adicionais. Na verdade, Kant almeja algo semelhante, sobretudo no que diz respeito ao papel da vontade e de sua relação com a lei e a liberdade. Não faltam razões para isso, afinal, é afirmado na *GMS* que o homem está ligado ao dever porque “está sujeito só a sua própria legislação, embora esta legislação seja universal, e que ele estava obrigado a agir conforme a sua própria vontade” (*GMS*, 432). Kant viu na autonomia as condições ideais para a conciliação da “autoridade moral”, o fato de que a moralidade comanda categoricamente, com as máximas subjetivas de ação. O objetivo subjacente a isso é fazer com que o agir moral seja o simples autogoverno de si pela lei, uma vez que a lei que me obriga é autolegislada. Não obstante a esse objetivo e a linguagem política utilizada, a noção de autogoverno kantiano não reproduz a mesma estrutura de uma associação política. Por isso, em Kant se torna muito mais difícil articular os conceitos de vontade, lei, autonomia e obrigação, se mantivermos esse mesmo modelo da estrutura política.

A relação imanente entre a vontade geral e a lei é bastante clara em Rousseau e é por essa razão que a vontade é inalienável. A consequência disso é que o cumprimento das obrigações que surgem em decorrência da lei é imediatamente visto como obediência a si mesmo. Observemos que a liberdade (o ato institucional) é o que dá

legitimidade às obrigações civis e morais, ao passo que as obrigações são a razão de conhecer da liberdade. Isto é, sou verdadeiramente livre e senhor de mim somente se obedeco a lei. Kant não almeja outra coisa senão estabelecer essa relação entre a liberdade e a autoridade da lei, uma vez que a lei não advém de uma fonte externa ao sujeito. Porém, as dificuldades são imensas quando contrapomos os modelos supondo que os conceitos envolvidos, vontade, lei (dever) e liberdade, desempenhem os mesmos papéis. Não há condições de articulá-los analogamente, simplesmente porque a vontade não é em si mesma a fonte da lei, mas sim a razão prática. A legislação da vontade não é o ato de criação da lei, mas sim a derivação dela enquanto fundamento racional e a respectiva aplicação à escolha (arbítrio).

No sentido geral, a autonomia é o autogoverno de si do “sujeito moral”, ela remete à capacidade do agente de reconhecer a si mesmo como legislador das normas e princípios que orientam seu agir. Uma vez que a vontade é vista como a “causalidade dos seres racionais” na 3ª seção da *GMS*, a “autonomia da vontade” supõe a “liberdade” como “propriedade desta causalidade”. A dificuldade gira em torno dessa propriedade, pois, na afirmação de que a vontade não é senão autonomia²⁸⁸ Kant leva em conta somente a “fórmula da lei” (o imperativo categórico). Por outro lado, a conclusão disposta no mesmo parágrafo supõe a lei moral – “vontade livre e vontade sob leis morais são uma e a mesma coisa” (*GMS*, 447). Mesmo admitindo que a lei assumida nessa conclusão seja o imperativo categórico, o que é mais provável, porque se fala nesse contexto somente da necessidade de universalização da máxima, a questão permanece. O ponto é se a autonomia é satisfeita só pela ideia de “legislação” da vontade ou se ela supõe a “determinação pela lei moral”. Se a legislação da vontade for suficiente basta que se tenha a forma da lei por meio do imperativo categórico, a autodeterminação pela lei não se faz necessária. Estar sob leis morais – “vontade livre e vontade sob leis morais são uma e a mesma coisa” – significa, nesse contexto, reconhecer o imperativo categórico e sua exigência de universalização²⁸⁹. Submetendo a minha máxima à forma da lei eu estou “legislando” a minha própria lei.

²⁸⁸ Cf. *GMS*, 447.

²⁸⁹ PATON, 1947, p. 213. “Kant disse que uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa. Isso, contudo, seria um engano. Kant distingue, expressamente, uma vontade sob leis morais e uma vontade que sempre obedece leis morais. Estar sob leis morais é reconhecer o imperativo

Todavia, se autonomia é definida como sendo a autodeterminação pela lei, o conceito positivo de liberdade se faz necessário e o argumento só se completa na *KpV*, mais especificamente com a doutrina do fato da razão. Com isso, a autonomia passa a ser definida a partir do elo entre liberdade e obrigação, como acontece em Rousseau. Lá, a liberdade que acompanha a consciência da lei moral é indissociável da obrigação moral²⁹⁰. Não quer dizer que isso resolva o problema, pois, só veríamos como autônomas aquelas ações que ocorrem por dever – por isso, a ordem de razões ou de primazia entre liberdade e autonomia precisará ser definida. Em suma, só as ações morais seriam verdadeiramente livres e só nelas o homem seria senhor de si mesmo. Nesse caso, estar sob a lei moral e não obedecê-la não seria uma ação autônoma. Aqui, a autoridade da lei se volta contra o voluntarismo da vontade porque ela é incondicional. Também não quer dizer que a ação seria inimputável, isso é outra questão.

Levando em conta que a razão prática é a fonte da lei e que a sua possibilidade depende de que ela determine a vontade à ação, o único modo possível da vontade ser autônoma é considerar que ela é determinada pela razão prática. Por mais que a ideia de legislação da vontade nos faça pensar que ela não é alheia à lei, nada faz dela a “autora” suprema da lei. Ela só é “co-autora” porque faz dessa norma da razão a matéria da escolha²⁹¹. Por que não falamos de autonomia da razão prática ao invés de autonomia da vontade? Se a razão prática é possível, a liberdade é a sua consequência, assim, uma causalidade pela liberdade precisa envolver essa determinação da vontade pela razão. Tomando por base o elo entre liberdade e obrigação, é bastante razoável indagar as razões pelas quais a autonomia requer o autogoverno pela lei (dever). Kant reflete sobre isso ainda na *Vorlesung*.

Vejamos:

Ora, mas se levo em consideração no ser humano, não há aqui nenhum princípio subjetivamente necessitante da regularidade das ações. Se assim fosse, não haveria qualquer liberdade. Ora, o que resulta disso? Se a liberdade não é restringida de acordo com regras objetivas, resulta uma desordem bastante selvagem, pois é incerto se o ser humano não usará suas forças para destruir a si mesmo, os outros e o

categórico, mas não necessariamente obedecê-lo. Para além das questões meramente linguísticas, não há dúvida que Kant acredita que nós assumimos a liberdade no mero reconhecimento do imperativo categórico: o “eu devo” implica o “eu posso””.

²⁹⁰ Cf. *KpV*, 54 [30].

²⁹¹ Cf. *KpV*, 105 [60].

todo da natureza. Na liberdade, quando ela não é necessitada objetivamente, posso imaginar todo tipo de ausência de regra. Esses fundamentos que necessitam objetivamente e restringem a liberdade devem se encontrar no entendimento. A regra suprema é, portanto, o bom uso da liberdade. Qual é a condição sob a qual a liberdade é restringida? Aí está a lei (Vorlesung, p. 178).

Heiner Klemme²⁹² destaca que na perspectiva deontológica não é a liberdade da pessoa que precisa ser fundamentada e sim a limitação de sua necessidade, os deveres morais protegem, por assim dizer, nossa autonomia. Soa controverso, mas essa compreensão é condizente com a respectiva passagem, embora seja preciso pontuar que o sentido de “limitação” tem a ver não com “obstrução” ou redução da capacidade individual de agir, senão com a maximização e preservação de uma “qualidade” inalienável. Toda restrição da liberdade é ilegítima se não é feita através de si mesma, razão pela qual a restrição tem que concordar com a liberdade do sujeito do mesmo jeito que o seu uso deve concordar. Na natureza há leis que asseguram a unidade e a organicidade dela como sistema, sem essas leis a natureza não seria uma ordem e sim o caos. No seio social, a liberdade sem regras (leis) seria esse caos, destruiria a razão de ser da comunidade política. Só com a autonomia é possível então compatibilizar essa “limitação” interna da liberdade, na medida em que a “autolegislação” por leis significa a sua expansão.

A liberdade é uma fonte intrínseca de valor, uma qualidade inalienável que é condição de todo valor prático, seja no âmbito da moralidade, da política ou do direito: “o valor interno do mundo, o sumo bem, é a liberdade para agir de acordo com o arbítrio que não é *necessitado*. A liberdade é, portanto, o valor interno do mundo” (Vorlesung, p. 177). As razões elencadas na citação em recuo não justificam a necessidade da orientação da “liberdade” por regras objetivas do entendimento (razão prática), apesar de que elas nos ajudam a compreender que a liberdade não é sinônimo de ausência de leis. A dedução dessa norma universal da razão é um objetivo subjacente à *Vorlesung*, uma versão precoce daquilo que é alcançado com o imperativo categórico:

²⁹² Cf. KLEMME, Heiner. *As dimensões da motivação moral – Kant e os kantianos*. Trad. Clélia Aparecida Martins. In Kant e o kantismo: heranças interpretativas. Org. Clélia Aparecida Martins e Ubirajara Rancan de Azevedo Marques. – São Paulo: Brasiliense, 2009, p. 169. Cf. KLEMME, Heiner F. *Praktische Grund und moralische Motivation: Eine deontologische Perspektive*. In *Moralische Motivation: Kant und die Alternative*. H. Klemme/ M. Kühn/ D. Schönecker (hg). Felix Meiner Verlag: - Hamburg, 2006.

“a lei universal é, portanto, essa; pratique a regularidade em todas as suas ações” (Vorlesung, p. 178). Não há nada de necessário no conceito de regularidade. Por isso, mesmo que todos os agentes ajam sob uma “lei” desse tipo, as ações serão conflitantes em seu conjunto. Nesse sentido, essa “lei” não oferece um critério mais seguro e eficiente do que a mera instrução: “faça bom uso da liberdade”. Voltemos à passagem da *GMS* com a qual iniciamos a discussão da autonomia.

O que mais pode ser a liberdade da vontade senão autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser uma lei para si mesma? Mas a proposição: a vontade é em todas as ações uma lei para si mesma refere-se apenas ao princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter a si mesma por objeto da legislação universal. Mas isso é apenas a forma do imperativo categórico e o princípio da moralidade: uma vontade livre e uma vontade por leis morais é uma e a mesma coisa (*GMS*, 447).

Ao avaliarmos esse trecho podemos considerar a autonomia a partir da forma da lei sem a necessidade de supormos sequer a validade da lei moral. A autonomia tem aí o sentido de legislação universal e autogoverno a partir do caráter formal da lei moral. Numa formulação semelhante à apresentada acima, mas na 2ª seção, Kant diz que a “autonomia da vontade é aquela sua propriedade pela qual ela é para si mesma a sua lei (independente da natureza dos objetos do querer)” (*GMS*, 440). Como dito anteriormente, a vontade não é em si mesma a fonte da lei, mas legisla a sua forma. Nesse sentido, a propriedade que faz da vontade uma lei para si mesma é o imperativo categórico (a forma da lei). Essa “propriedade” tem o sentido de independência de todo objeto de volição²⁹³.

Na 2ª seção da *GMS*, a autonomia é apresentada também como sendo o “princípio supremo da moralidade” (*GMS*, 440) e como o “princípio da autonomia” na terceira fórmula do imperativo categórico. Allison²⁹⁴ observa, acertadamente, que Kant toma a autonomia não só como condição suprema da possibilidade do imperativo categórico, mas como uma das fórmulas deste imperativo. Ou seja, a autonomia é a condição da legislação universal – “moralidade é a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal por meio das máximas” (*GMS*, 439) – e o critério de admissibilidade das máximas – “não escolher senão de modo que as máximas

²⁹³ Cf. *GMS*, 440.

²⁹⁴ Cf. ALLISON, 1990, p. 94/5.

da escolha estejam incluídas ao mesmo tempo, no querer mesmo, com lei universal” (GMS, 440). A autonomia como indicativo de autogoverno por meio da razão está fortemente associada à legislação da “lei”, assim, ela exprime com bastante exatidão a racionalidade prática do imperativo categórico.

Nesse ponto, as interpretações se dividem. Por um lado, se a autonomia é somente a legislação da forma da lei, falta a ela a autoridade da lei incondicional da razão. Por outro lado, se consideramos que a força obrigatória da lei depende da autolegislação nós submetemos a autoridade e a incondicionalidade da lei a um ato voluntarioso e contingente da vontade. J. B. Schneewind defende a autonomia nesse primeiro sentido: “nós somos autogovernados porque somos autônomos [...] nós mesmos legislamos a lei moral. É apenas por causa **da ação legislativa de nossa própria vontade que estamos sob a lei moral**; é a mesma ação que sempre permite que todos sejam cumpridores da lei (SCHNEEWIND, 1998, p. 6, grifo nosso). Afirmar que somos autogovernados porque somos autônomos não é o mesmo que afirmar que autonomia e autolegislação é a mesma coisa. No primeiro caso nós inferimos a liberdade da autonomia, enquanto que no último tentamos inferir a autonomia da “liberdade”.

As objeções acerca dessa noção de autolegislação da lei atacam a submissão da incondicionalidade normativa da lei moral a um ato volitivo (ato de vontade), pois, se a autoridade da lei está associada ao ato legislativo e não à natureza interna da ação, ela é em si mesma contingente. Na contramão dessa leitura, Pauline Kleingeld e Marcus Willaschek defendem em conjunto que “se a força obrigatória da lei moral depende de um ato de autolegislação, a própria incondicionalidade e necessidade que Kant considera como a marca principal da moralidade é desmentida (KLEINGELD/WILLASCHEK, 2019, p. 2)²⁹⁵. Ao invés disso, eles defendem que autonomia só tem a ver com “leis substantivas” (no plural), tais como “não mentir” ou

²⁹⁵ KLEINGELD/WILLASCHEK, 2019, p. 2. “Kant nunca reivindicou explicitamente e inequivocadamente que o princípio da moralidade, a lei moral, fosse autolegislada (nem mesmo em sentido metafórico) [...] em particular, Kant não reivindica que a força obrigatória da lei moral dependa de que ela seja autolegislada”. Os autores se empenham em negar que Kant tenha dado margem às interpretações acerca do condicionamento da autoridade da lei à autolegislação. Se Kant não diz expressamente, ele o faz indiretamente. Ele condicionou a validade do dever à ideia de autolegislação na 2ª seção da *GMS* (432). Na verdade, as reivindicações do dever são legítimas para mim porque a lei do dever é autolegislada. O texto é sim ambíguo em muitas partes.

“promover a felicidade dos outros”. Além disso, compreendem que a “lei moral” é um produto da razão prática e que a autolegislação não é necessária para assegurar a congruência interna do agir e impedir que um agente aja com bases em leis externas. Oferecendo uma alternativa que se coloca como terceira via entre “construtivistas” e “realistas”, eles buscam mostrar que a incondicionalidade da lei independe de qualquer ato contingente da vontade.

Nós compreendemos que a autolegislação é fator preponderante para a compreensão do autogoverno racional, mas não seguindo o caminho natural que a leitura de Rousseau sugere. A divisão das faculdades, vontade e razão prática, torna inviável essa ideia de legislação e auto-imposição das leis pela vontade. Pois, além de ter que manter a distinção entre razão prática e vontade, nós ampliamos e reduzimos o modo como compreendemos o conceito de vontade constantemente. Toda ação autônoma é um ato de vontade (faculdade de apetição), ele supõe a capacidade de **agir pela representação de leis**, mas não significa que a vontade (a capacidade de derivar a norma da razão e aplicar à escolha) seja a fonte da lei, em sentido estrito, nem que ela aplica a lei a si mesma. Noutro sentido, porém, autonomia pode ser tomada como sendo o próprio estabelecimento da lei pela razão prática, portanto, sendo a forma universal que a razão assume para si mesma. A autonomia pode significar também a “realidade concreta” da razão prática, isto é, a determinação da vontade pela lei da razão. Kant se mostrou disposto a superar o próprio conceito de autonomia enquanto conceito que expressa o autogoverno da ação, ele é central na *GMS*, mas sua importância diminui na *KpV* e praticamente desaparece nas *MS* e nas obras subsequentes. Com isso, outro conceito político é evocado, a “autocracia”, mas, precisamos pontuar em que medida isso é possível e o que se ganha com tal hipótese.

5.3.2 Autonomia e autocracia da razão

As razões pelas quais Kant lidou com a “autonomia da vontade” ao invés de ter tratado da “autonomia da razão” tem justificativas históricas claras, mas elas são insuficientes para rejeitar essa hipótese. Se fossemos nos ater apenas às formulações explícitas, haveria uma série de passagens que nos serviriam de fio de Ariadne para

reivindicar a autonomia da razão. O principal, entretanto, pode não ser tão explícito. Pois, sendo a razão a fonte legítima que proclama a lei²⁹⁶ como um “feito” seu, nós podemos ainda pensar acerca da natureza dessa atividade da razão prática que resulta na lei como fato. Uma vez que se trata da própria autoconstituição da razão prática, nós não podemos pensar essa atividade em que a razão pensa a si mesma a partir de uma ideia necessária (a liberdade) senão como a expressão de sua autonomia.

Ao marcar a importância do conceito de autonomia da razão, Henrich afirma que “o princípio da ética idealista foi expresso por Kant na fórmula da autonomia da razão. Hegel foi o último a fazer desse princípio o fundamento de sua filosofia da moralidade” (HENRICH, 1982, p. 7). Entretanto, esse movimento deu mais ênfase à reflexão do sujeito na consciência moral e rejeitou a doutrina dos costumes kantiana, tentando compreender a consciência moral por meio de uma explanação da natureza da razão²⁹⁷. Segundo o autor, a autonomia da razão kantiana carece de esclarecimento em três pontos fundamentais²⁹⁸: (i) uma análise da consciência moral e suas formas; (ii) a origem racional da consciência e de seus momentos; (iii) um fundamento da filosofia, cujo conceito de razão já leve em conta a orientação pela consciência moral. O que une os pontos que surgem em torno da autonomia da razão é a compreensão da consciência com base na estrutura da razão.

Autoconsciência e moralidade são os dois fenômenos que iniciaram o movimento idealista e deu à fórmula kantiana da autonomia da razão um significado que foi além daquele que ele inicialmente tinha em sua filosofia crítica com suas determinações dos limites do conhecimento (HENRICH, 1982, p. 9).

Para explicar a consciência moral a partir da estrutura da razão, era fundamental ao idealismo especulativo estabelecer a unidade da razão, a unidade entre razão teórica e a razão prática – “que não pode ser entendida como a mesmice de uma coisa” (HENRICH, 1982, p. 9). Sendo uma irreduzível à outra, razão teórica e razão prática se unem na autoconsciência, onde o “conteúdo do pensamento” e o “pensamento deste conteúdo” são unos, ao mesmo tempo, em que são separados. Kant tinha compreendido ambos separadamente na consciência moral. Esse é apenas um dos pontos que mostra,

²⁹⁶ Veja, por exemplo, que ao declarar a lei como fato da razão Kant subscreve justamente que ela é um feito da razão prática pura que se proclama como originalmente legislativa. Cf. KpV, 56 [31].

²⁹⁷ Cf. HENRICH, 1982, p. 7.

²⁹⁸ Cf. HENRICH, 1982, p. 8.

segundo o autor, que não era possível entender a estrutura da consciência por meio da filosofia transcendental kantiana devido ao dualismo que ela mantém. Schiller²⁹⁹, na afirmação da subjetividade concreta, concebe a unidade da consciência superando a oposição entre “lei racional” e “inclinação”, ao invés de limitar a primeira pela última. Hegel³⁰⁰ também ratificou pontos de Schiller e viu a consciência autônoma na imanência do “bom” (que ele não seja exterior ou estranho), o que suprime a obstrução ou a alienação da liberdade. Fichte, por sua vez, creditou à vontade a base para o conhecimento de si como real, pois na vontade o “eu” como subjetividade e o “eu” como real são um só – ela, a vontade, é “o lado objetivo na unidade do “eu””³⁰¹. A linha mestra da leitura de Henrich é que as interpretações acerca da autonomia da razão “tornaram-se um processo fundado na própria consciência moral”³⁰².

Ora, é difícil avaliar se todas essas questões se aplicam a Kant como demanda interna de sua filosofia, no sentido de afirmar se ele tinha a intenção de abordar esses temas diretamente ou mesmo se eles eram necessários para que o filósofo obtivesse êxito naquilo que propôs. Se a autonomia da razão se funda na consciência moral ou é a base de sua constituição é uma questão que fica em aberto, mas não precisamos concluir com Henrich que Kant se limitou a postular a autonomia da razão. Noutro texto³⁰³, o autor reafirma aspectos da ligação entre autoconsciência e moralidade, mas com algumas atenuações que se aplicam a Kant. Ela é de fato importante quando indagamos o tipo de saber que o sujeito tem de si mesmo na consciência da norma moral fundamental, ou seja, no próprio ato de origem da norma – o fato da razão. Assumindo essa ligação, o autor compreende que por meio da consciência ética o sujeito adquire um tipo de esclarecimento acerca de si mesmo que não encontra na autoconsciência pura e que é fundamental para a própria constituição de si mesmo como sujeito. Pois, a “consciência ética” se manifesta como “obrigatoriedade factual” e essa facticidade não exclui a autorelação do sujeito.

²⁹⁹ HENRICH, 1982, p. 43/4. “O fenômeno moral e os conceitos fundamentais da teoria kantiana da moralidade implicam uma unidade dos atos ou momentos que Kant não consegue explicar. Assim, os deveres de amor são a unidade de uma intenção direcionada ao outro e uma intenção direcionada ao dever; o respeito é a unidade da distância e da identidade essencial; a lei moral é a unidade da facticidade e da racionalidade”.

³⁰⁰ Cf. HENRICH, 1982, p. 48/9.

³⁰¹ Cf. HENRICH, 1982, p. 53.

³⁰² Cf. HENRICH, 1982, p. 50.

³⁰³ Cf. HENRICH, 2016, p. 123/4. Na verdade, são preleções ocorridas entre 2003 e 2005.

Há outros desdobramentos da consciência moral que são altamente relevantes. Nós refletimos a partir de Paton que no fato da razão, a razão prática toma consciência de sua própria universalidade e que a lei incondicional é justamente a consciência de si da razão prática pura. Autonomia, portanto, estaria ligada ao exercício da razão no estabelecimento do metaprincípio moral, na medida em que a razão assume a forma universal da lei para si mesma. Do contrário, a acusação de que a consciência da lei é um “dado” da razão faria todo sentido.

A liberdade é uma ideia da razão, um conceito necessário à razão, exatamente como Deus e a imortalidade, contudo, é uma ideia imprescindível e necessária ao próprio pensamento. Pois, a razão não prescinde da liberdade nem mesmo quando tenta negá-la ou colocá-la em dúvida, o que não ocorre com as ideias de Deus e da imortalidade, embora todas sejam necessárias enquanto princípios heurísticos da própria razão. O ponto chave é que por meio da ideia da liberdade a razão pensa a si mesma. Na *KrV*, Kant mostra que a autorreflexão da razão a partir da ideia da liberdade faz com que a razão molde uma ordem própria para si segundo a qual pode pensar as ações a partir de outros fundamentos que não os causais. Nessa ordem eu posso admitir como necessárias “ações que ainda não aconteceram e que talvez não venham a acontecer, sobre as quais, porém, a razão supõe poder ter causalidade” (*KrV*, A548-B576). As pretensões erigidas na *Dialética da razão pura* se propagam de diversos modos na 3ª seção da *GMS* e na *KpV*, o que Kant busca clarificar é a consciência dessa necessidade que acompanha a ideia da liberdade³⁰⁴.

Então, a “ordem prática” é o ponto alto da reflexão da razão por meio da ideia da liberdade. A ideia de que a razão tem causalidade em relação a seus objetos por meio de conceitos – “quer um objeto da simples sensibilidade (o agradável) ou da razão pura (o bem)”³⁰⁵ – demonstra que não estamos mais falando simplesmente da razão teórica, mas daquilo que é “possível por meio da liberdade”, ou seja, a razão prática. Mais do pensar que é legítimo que a razão prática reivindique a mesma liberdade da qual a razão

³⁰⁴ Cf. *GMS*, 463.

³⁰⁵ Cf. *KrV*, A548-B576.

teórica goza e toma como fundamento³⁰⁶, parece que sequer podemos falar de razão prática senão como a própria reflexão acerca da liberdade. Todavia, se é legítimo supor que a razão prática goza da mesma liberdade que a razão teórica na consciência dos princípios que se manifestam em sua atividade, falta à razão prática esse princípio objetivo. Por essa razão que Paton sublinha que: “a natureza dessa liberdade não é inteligível sem compreender o princípio objetivo incondicionado da ação – isto é, o princípio da moralidade” (PATON, 1947, p. 221)³⁰⁷. Em suma, a razão prática precisa de um conceito moral de liberdade, uma vez que esse conceito não existe previamente e não é derivado de nada, ele é forjado pela própria razão como fato da consciência. O fato é assim “nossa consciência do princípio fundamental da autonomia moral”³⁰⁸. O que vemos na 3ª seção da *GMS* é que reivindicamos a validade das leis morais a partir da “ideia da liberdade” – aliada a espontaneidade da razão e do entendimento. Para que essa “ordem moral” tenha efetividade prática nós não podemos partir da liberdade para a autonomia, mas o contrário, nós temos que partir da autonomia da razão para a liberdade³⁰⁹. Isso reflete diretamente no agir, pois, evitamos de pensar a liberdade e a autonomia enquanto decisão de agir ou não agir moralmente.

Uma ação autônoma supõe, portanto, em primeiro lugar a autonomia da razão no estabelecimento do princípio da moralidade, a lei moral. No âmbito da doutrina dos costumes, entretanto, tomando por base o desenvolvimento do tema da *GMS* até a *MS*, Kant esteve mais apto a falar de uma “autocracia da razão” do que propriamente de autonomia – somente no que tange à “ação”. Apesar de que, se pudermos dizer que a razão prática é autocrática, nós não temos razões para não admitir que a vontade não seja autônoma só pelo fato que ela é “determinada” pela razão.

³⁰⁶ UTZ, Konrad. *A Liberdade em Kant*. Trad. Daniel Benevides Soares e Ary Salgueiro Euclides Araújo. In *Sujeito e Liberdade: Investigações a Partir do Idealismo Alemão*. Org; Konrad Utz, Agemir Bavaresco, Paulo Roberto Konzen. – Porto Alegre: EdiPUCRS, 2012, p. 56. “Ela é aquela ideia na qual a razão mesma se pensa. Por conseguinte, ela é, em sentido peculiar, *necessária* ao próprio pensamento, assim como ela é seu próprio fundamento”. Utz toma a liberdade enquanto ideia da razão como fundamento da autorreflexão da razão.

³⁰⁷ PATON, 1947, p. 221. “De fato, Kant pode estar correto em afirmar que a razão como tal, e a razão teórica em particular, tem que atribuir a si mesma a liberdade de funcionar em acordo com seus próprios princípios independentemente de qualquer necessidade. Isto pode nos dar fundamentos para suspeitar que a razão prática tem que atribuir a si mesma uma liberdade similar”; mas a natureza dessa liberdade não é inteligível sem compreender o princípio objetivo incondicionado da ação – isto é, o princípio da moralidade”.

³⁰⁸ Cf. PATON, 1947, p. 221.

³⁰⁹ Cf. PATON, 1947, P. 220.

Se olharmos atentamente as passagens, localizadas respectivamente na *KpV* e na *TL*, nós percebemos o quanto essa hipótese (da autonomia da razão) era mais promissora. Vejamos o que Kant diz na *Analítica da razão prática*³¹⁰: “assim, a lei moral não expressa nada senão a autonomia da razão prática pura, isto é, a liberdade, e isso é em si mesmo a condição formal de todas as máximas” (*KpV*, 58 [33]). A razão autônoma é a natureza suprassensível do ente submetido às leis empiricamente condicionadas, a sua lei é unicamente a lei moral. Kant volta a essa formulação na *TL*, mas para expor o porquê a “autonomia da razão” é um conceito limitado à legislação (ou facticidade) da lei e não abrange a determinação da vontade, dado que seria preciso supor que a simples judicção fosse suficiente para um ser que é constantemente tentado a violar o dever.

Ao evocar a ideia de um “ser finito sagrado” que nunca é acuado pela tentação de violar o dever, Kant diz que a autonomia da razão é condição suficiente para ele porque ela já é um “autoconstrangimento” que não encontra resistência. Para esse ser basta uma “doutrina dos costumes”. Em contrapartida, o homem se coloca sob a necessidade de uma “doutrina da virtude” e não basta que a razão seja autônoma, é preciso que ela seja “autocrática”. Com isso, Kant quer dizer que o constrangimento que esse ser experimenta na consciência da lei tem que ser acompanhado da “faculdade de dominar as próprias inclinações quando essas se insurgem contra a lei” (*TL*, [383]). Autocracia é, portanto, a consciência do autodomínio de si no cumprimento do dever, ela revela a força executiva da razão de reprimir aquilo que insurge aos seus ditames³¹¹. Atribuimos à razão, além do poder legislativo que dá origem à lei e a torna a diretriz normativa do comportamento, o poder executivo, a sua capacidade de determinar a vontade a contragosto de suas inclinações.

Notável, porém, é que o conceito de autocracia teve bastante proeminência ainda durante os anos de 1760, ele aparece numa seção da *Vorlesung* com o título: “do domínio sob si mesmo” (*Von der Oberherrschaft über sich selbst*). É evidente que o

³¹⁰ Cf. *KpV*, 74 [43]. Cf. *KpV*, 232 [129].

³¹¹ Nota-se que com a “autocracia da razão” Kant explica a força atuante da razão. No sentimento moral nós enfatizamos essa força executiva da razão a partir da perspectiva do sujeito, isto é, do modo como ele sente a si mesmo quando a vontade é determinada pela lei moral. O terceiro capítulo da *Analítica da razão prática* supõe essa força atuante da razão face à sensibilidade quando a lei moral é o motivo da ação, especificando assim os efeitos dessa determinação.

conceito de autocracia nesse contexto é condizente com o seu uso na *TL* em alguns pontos e destoante em outros, como é de praxe nessa comparação com as obras pré-críticas. Principalmente porque lá não havia ainda uma faculdade do sentimento e Kant sempre denominava o poder executor da razão de “sentimento moral”, a capacidade de efetivamente agir em conformidade com a razão. A razão disso é que o princípio judicativo (“lei moral”) só era visto como a diretriz normativa e nunca como o próprio motivo: “o domínio sobre si mesmo é difícil porque a lei moral tem prescrições, mas nenhum motivo (*Triebfeder*), então, falta-lhe o poder executivo e esse é o sentimento moral” (Vorlesung, p. 204). Se o que eu julgo não é um motivo para mim, não há razões para fazer o que a prescrição me diz, nem tampouco para abandonar as crenças das quais desfruto. O que outrora era o princípio executivo é visto, posteriormente, simplesmente como o modo pelo qual nós tomamos consciência do poder executivo da razão (como somos afetados). Essa é a diferença básica e fundamental na leitura do sentimento moral no período pré-crítico e no período crítico, em especial na *KpV*.

O sentido geral da autocracia é o domínio de si mesmo, ela é a “força de compelir a mente” face à opinião e ao anelo ligado ao objeto de desejo. Concebido como “*suspensio iudicii*”, a “autocracia do ânimo” é a auto-mestria que nos permite “suspender o juízo” perante a persuasão dos sentidos sobre nós. Ao passo que a união das forças do ânimo (*Gemütskräfte*) na prossecução dos fins morais também indica a presença de “espírito”³¹² como um dos aspectos da autocracia.

O que a *Vorlesung* tem em comum com a *TL* é a premissa de que é insuficiente estabelecer a matriz normativa, o princípio de judicação, sem supor uma faculdade executora. A *TL* coaduna com esse ponto e complementa com afirmações que sublinham que esse é o objetivo do projeto crítico kantiano, ou seja, postular a razão como prática é reivindicar que ela determine a vontade. Ambas se divergem nesse ponto, pois, agora (principalmente na *KpV* e na *TL*) se trata de um único princípio. Por sua vez, o sentimento moral é só mais um “fato” dessa capacidade executora da razão, levando em conta que o domínio da razão sobre a faculdade sensível resulta em eventos que podem ser descritos fenomenologicamente. Primeiro, ele descreve o reconhecimento e a consciência da autoridade da lei (respeito), depois, o amálgama que

³¹² Cf. Vorlesung, p. 212.

resulta do reconhecimento do valor incondicional da lei, a dor (e a superação da mesma). Nesse sentido, o que denominamos de autocracia da razão é o que já havíamos notado, na análise do sentimento ao destacarmos que a lei enquanto motivo atua subjetivamente contra as inclinações. Aquelas imagens evocadas da dor e da humilhação são efeitos desse domínio da razão sobre as inclinações sensíveis.

Agora, se for necessário resguardarmos uma forte noção de **autonomia da vontade**, nós precisamos compatibilizá-la com o conceito de autocracia da razão. O que requer redefinir o significado da determinação e da autodeterminação autônoma de um modo que não seja tão “voluntarioso” como a auto-aplicação da lei pela vontade sugere. Pois, não sendo a liberdade senão uma consequência da lei moral que é sumamente normativa em sua apresentação subjetiva, **a vontade não seria verdadeiramente livre (autônoma) senão tomasse consciência da “oposição” em que está inserida, isto é, ela só pode ser livre na medida em que é obrigada pela lei.** Não seria a consciência fática da obrigação moral o sinal de que a lei incondicional da razão é auto-endereçada pelo mesmo sujeito e que, portanto, a autonomia já se dá nesse reconhecimento? Ou teríamos que supor que a autonomia não se dá senão na medida em que a vontade é determinada por essa lei incondicional da razão?

Responder positivamente a essa questão seria o mesmo que admitir que, se a razão pura é prática, ou seja, se ela determina a vontade de modo puro e *a priori*, a vontade é autônoma, dado que o princípio da razão é a lei moral. Seria o mesmo que perguntar se a ação moral é autônoma. A ideia de autocracia da razão nos leva a pensar que sim, autonomia não é a autodeterminação da vontade pela lei, mas a determinação dela pela razão. Todavia, se tomássemos essa determinação da vontade pela lei como critério da autonomia da vontade, a autonomia estaria restrita às ações verdadeiramente morais. Então, a autonomia tem que estar pressuposta já na aludida consciência da oposição em que a vontade se vê ao se dar conta da obrigação moral. Esse é o sinal de que a lei por meio da qual a obrigação moral é reconhecida é auto-endereçada pelo mesmo sujeito. Temos que reformular a sentença destacada no parágrafo anterior: **“a vontade é verdadeiramente livre (autônoma) justamente porque está submetida à lei, isto é, é obrigada pela lei moral”**. A autonomia e a liberdade são condições da

ação moral, não o contrário, não é a ação moral que constitui o sujeito como livre e autônomo.

Não se pode, por assim dizer, moralizá-las. Aqueles que questionam as razões pelas quais “deveria” agir moralmente podem se distanciam das obrigações morais, mas não da condição de livre e autônomo, até mesmo porque “reconhecem” as obrigações morais. Ao que parece, o racionalista perde argumentos contra aqueles que se distanciam da moralidade se lhes nega a liberdade e a autonomia, pois, a única coisa que restaria a ele é justamente imputar a esses indivíduos a responsabilidade por suas vicissitudes. Portanto, a moralidade é uma compreensão racional que está sujeita a questionamentos racionais, tais como “por que eu deveria?” Quem levanta esse questionamento faz jus ao uso da razão de pedir explicações, mas não quebra por isso o vínculo com a moralidade, mas pode, mesmo por meio dessa indagação, reconhecer que a sua autonomia é inalienável. Não é possível renunciá-la, é por isso que as sanções morais se tornam plenamente justificáveis nesse caso.

A reflexão de Konrad Utz aponta isso muito bem.

E essa reflexão, através da qual eu chego à consciência da moralidade, é justamente aquela, pela qual estabeleço minha autonomia. Esse ato é justamente o ato reflexivo da auto-legislação, da auto-nomia: o ato, pelo qual a razão prática estabelece a sua própria forma como lei para si mesma [...] **quem compreende o conceito, i. e., a possibilidade da moralidade, i.e., a possibilidade de uma obrigação incondicionada que se aplica a mim mesmo, já, de fato, realizou o ato da autonomia e, com isso, é livre.** O “fato da razão”, i.e., o fato de que a ideia da moralidade como incondicionalmente obrigante existe em mim, é a evidência incontestável que o ato dessa transição já foi efetuado por mim mesmo. Esse ato é irreversível. Eu só poderia deixar de ser um ente racional autônomo se eu deixasse de ser eu mesmo (UTZ, 2018, p. 90, grifo nosso).

Então, a autonomia não é senão a compreensão que o sujeito tem de si mesmo como livre a partir da obrigação moral, a partir daquela lei incondicional oriunda da razão e forjada com um fato da consciência. Assim, a lei moral é a “*ratio cognoscendi*” da liberdade, tal como a liberdade é a *ratio essendi* da lei por meio da autoconsciência de si da razão prática³¹³. Uma vez que a ordem das razões entre lei e liberdade é estabelecida, nós podemos compreender melhor que no âmbito do agir nós não partimos

³¹³ Cf. KpV, 6 [4].

da liberdade para a autonomia e sim o contrário, da autonomia para a liberdade. Na consciência moral, tomamos consciência de nós mesmos como livres porque nos vemos ligados às obrigações morais e as concebemos senão como expressão de nossa própria autonomia.

Em consequência disso, a aplicação da lei à vontade não seria mais “autonomia” e sim a “autocracia” da razão. Considerar que a razão é autocrática é vê-la como originalmente legislante (autônoma) ao forjar a consciência da lei como fato da razão, supondo que essa consciência é operativa subjetivamente, uma vez que a autoridade da lei se sobrepõe às determinações da vontade. Em todo caso, o conceito de autocracia denota aquele princípio executivo que já havíamos pressuposto como sendo o tipo de “solução” que Kant propõe para a motivação moral. O fato que julgamos que certas ações são moralmente necessárias não nos permite apenas inferir que os princípios que justificam a necessidade da ação nos servem como motivos, mas que esse ato de tomar princípios morais como subjetivamente válidos já indica que eles estão atuando subjetivamente por meio do próprio “discernimento” moral que eles promovem. No reconhecimento da autoridade da lei moral (o respeito) eu só tomo consciência de mim mesmo na medida em que estou sendo constrangido moralmente. Nisso, a vontade já está subordinada à lei e só me dou conta da satisfação que a representação da mesma provoca internamente, para o qual não há outra atitude senão a de respeito.

Todo esforço kantiano se volta à compreensão de como a moralidade se dá em nós a partir de nossa própria experiência moral cotidiana. A compreensão da fundamentação da moralidade e da necessidade da mesma é o que marca o seu “originar”. O “*insight* moral” é bastante complexo e num sentido, contraditório, pois, a consciência de que a lei moral se impõe sobre a minha vontade já revela que ela é determinante sobre mim. Mais do que isso, ela mostra que essa determinação já conta com o endosso e a aprovação subjetiva. Embora a moralidade não seja reduzida a essa “facticidade”, é nela que encontramos a evidência de que nossa experiência moral com base em ideias e princípios que julgamos morais não é mera fantasmagoria da mente. Tal evidência é subjetiva, ainda que a consciência da lei tenha também um significado objetivo no que diz respeito à prova da facticidade da lei.

A ênfase sobre a “subjatividade prática” tem por objetivo apontar para essa consciência de si do sujeito moral face ao ato que constitui a moralidade como facticidade, sobre a maneira como ele é impactado por essa visão moral de si. A linguagem jurídico-político não dá margem só para uma interpretação legalista, mas também reforça um aspecto prático mais amplo, embora não propriamente concreto, de como a política e o direito contribuem para a constituição do sujeito prático³¹⁴.

À medida que a autorreflexão da razão prática culmina num “ato concreto” que se torna o ponto central da consciência ética, a facticidade moral, a subjatividade se torna o modo de compreensão da própria experiência moral em seu ato originário. Ao que parece, essa é a melhor forma de compreender o sujeito livre e a autorreferência envolvida no reconhecimento de sua liberdade (autonomia) por meio da lei. Pode ser que a liberdade seja o “princípio da subjatividade moral” como supôs Höffe, dada a ordem das razões entre liberdade e lei moral. O que é salutar nessa abordagem kantiana é que por meio da consciência moral nós vemos que a condição de validade subjativa das normas é encontrada na própria subjatividade. Então, assim como Kant diz: “não posso ter a mínima representação de um ser pensante por representação externa, senão pela consciência de mim mesmo”; eu não posso ter a mínima noção de uma lei que me obriga, portanto, que é válida para mim, a menos que me veja em relação direta com ela na consciência.

³¹⁴ Zöller apresenta uma visão de subjatividade prática que gira em torno da autonomia e foca na constituição do eu prático a partir do caráter formativo das leis políticas e jurídicas do Estado. Na visão dele, esses conceitos emprestados delineia as qualidades específicas da estrutura do eu prático. Ele não deixa de enfatizar que a autonomia, em sentido rigoroso, está voltada ao metaprincípio moral, a faculdade de promulgação da lei. Tal perspectiva amplia o espectro da subjatividade e dá a ela um caráter mais concreto. ZÖLLER, Günter. Autocracia. *A psicopolítica do governo-de-si em Platão e Kant*. Discurso, 42, 2012, p. 212. “Valendo-se da autocracia, conceito originalmente político, Kant escolhe um termo que carrega, em um e mesmo ser, a unidade do poder legislativo e executivo. Como o próprio Kant formula: na autocoerção livre da obrigação ética e dos deveres éticos, a razão legislativa “constitui-se como um poder de execução de lei” (*sich zu einer das Gesetz ausführenden Gewalt selbst contituirt*). Kant designa a autocapacidade autocrática da vontade legisladora de executar a vontade em assuntos éticos com o termo tradicional “virtude (*Tugend*), por causa da “força moral da vontade” (*moralische Stärke des Willens*) [...] apoiando-se a analogia política, pode-se acrescentar que o propósito da automestria e do autocomando em assuntos éticos não é a extirpação dos afetos e dos desejos, mas seu domínio – assim como o propósito da regra não é, de acordo com o pensamento político clássico, abolir o que é comandado, mas o seu controle”.

Considerações finais

Nós consideramos ao longo do trabalho três modos diferentes de identificar a distinção meramente formal entre as normas e princípios objetivos do agir e os fundamentos subjetivos de determinação da vontade. Primeiro, consideramos que os fundamentos objetivos de determinação da vontade são também fundamentos subjetivos de determinação da vontade, isto é, eles são motivos. O julgamento e a aprovação dos fundamentos que justificam a necessidade prática da ação fazem com que eles sejam “razões” para mim. Segundo, se eu posso dizer que tenho um dever de agir eu assumo imediatamente que eu tenho “razões para agir”. Isso fica mais evidente na abordagem que contrapõe a legislação ética e a legislação jurídica, pois, a primeira justifica que a lei tem que fazer do “dever” o único “motivo” da ação. Por isso, agir pelo motivo do dever é tomar as “razões” morais que atestam a validade objetiva do dever como válidas para mim. Quem age motivado pelo dever e precisa justificar a sua ação a outra pessoa, tenta justificar a necessidade e a urgência da própria ação para tornar compreensível seus “motivos” e suas “razões” pelas quais agiu de determinado modo. Terceiro, a lei moral (a lei do dever) é o fundamento da obrigação moral e o respeito é o reconhecimento da validade dela, além de ser a evidência de sua efetividade prática. A rigor, a lei não tem motivo algum, ela é o único motivo moral e a causa (fundamento) do próprio respeito. É por essa razão que notamos a tendência de ora considerarmos que o respeito é o motivo moral e ora tomarmos a lei como o motivo. Enquanto as duas primeiras considerações estão dispostas, respectivamente, no primeiro e no segundo capítulo, a terceira está contida no quarto capítulo.

É bastante provável que com essa leitura nós sejamos enquadrados naquelas caricaturas que muitas vezes são atribuídas à Kant, tais como “formalismo” e “rigorismo”. O que tentamos, em todo caso, é dar centralidade àquilo que Kant afirma

logo na abertura da terceira seção da *Analítica da razão prática* pura na *KpV*: “o essencial de todo valor moral das ações depende de **que a lei moral determine imediatamente a vontade**” (*KpV*, 127 [72], grifo do autor). Não é mera coincidência que o autor grife a importância da determinação imediata da lei pela vontade. Dois parágrafos depois ele volta a parafrasear essa afirmação: “o essencial de toda determinação da vontade pela lei é que ela enquanto vontade livre [...] é determinada simplesmente pela lei” (*KpV*, 128 [72]). É com base na centralidade da determinação da vontade pela lei que nós tentamos explorar o modo como é possível a lei pura da razão se tornar um motivo, ou seja, um fundamento subjetivo de determinação da vontade. É isso que nos leva a “identificar” as distinções formais apresentadas no parágrafo anterior. Isso faz com que a “necessidade prática” contida no dever seja o critério de valor da ação moral, tal como a “necessitação” interna ao sujeito. Isso é basicamente o modo como Kant pensa a moralidade em relação ao ser racional finito, é o que torna difícil reformulações concernentes ao critério do valor moral da ação. Nesse sentido, Kant é, de fato, “rigoroso” e “estrito”.

Entretanto, apesar de ser “formal”, a distinção sugerida não é meramente “abstrata”. Nós buscamos demonstrar a exequibilidade da proposta a partir da compreensão da efetividade moral, do modo como as normas e princípios práticos racionais tornam-se motivos operantes sobre a vontade finita. A ação por um motivo moral puro é possível e as normas e princípios racionais são realmente motivantes. Sobre isso nós destacamos três pontos que abstraímos da evolução do pensamento do autor nas obras analisadas.

1. As normas e princípios morais que orientam nosso agir são de natureza racional – a lei moral e o imperativo da moralidade são universais e necessários. Tais normas são objetivas porque a validade delas independe de qualquer arbítrio particular. A linguagem motivacional, contudo, faz referência à perspectiva do sujeito. O motivo, nós observamos a partir de Beck, diz respeito ao caráter dinâmico do querer e significa algo como: “localizado em” e “dependente da constituição particular do sujeito”. Então, ao falarmos de “motivação moral” nós estamos indagando como as normas e princípios de natureza racionais atuam sobre a própria constituição particular do sujeito, mas não como algo externo a ele e sim como um elemento de sua própria subjetividade. Parece paradoxal falar de um “motivo moral”, se o motivo nos remete à natureza do sujeito e o

“moral” à natureza racional das normas. É isso que nos leva a indagar o tipo de relação que há entre o fundamento objetivo e o fundamento subjetivo de determinação da vontade.

2. A princípio, o que faz com que os fundamentos objetivos de determinação da vontade sejam motivos é a própria aprovação que damos aos fundamentos objetivos. Comprendemos assim como os fundamentos objetivos são “convertidos” em motivos porque identificamos neles as “razões” que nos mobilizam. Aqui nós já podemos notar que os fundamentos objetivos atuam subjetivamente por meio do juízo moral porque neles nós reconhecemos as “razões morais” que temos para agir e essas razões se sobrepõem a outros móveis e inclinações sensíveis. O que é preciso manter em mente é que para Kant interessa mostrar como a moralidade é motivante no sentido de que possamos reconhecer nela as “razões para agir”, compreender que a necessidade prática da ação é subjetivamente válida. Ao assumir que temos um dever, nós assumimos que temos “razões para agir” pelo dever, ou, reconhecemos o motivo do dever. Portanto, ter um “motivo” significa que as reivindicações morais têm fundamentos subjetivos. Noutro sentido, ter um motivo moral é ter não só a “intenção” de agir, mas é, de algum modo, “querer” agir moralmente. A reflexão prática nos leva a esse ponto, mas ele não encerra a questão. Há de se considerar ainda que a “disposição” última de agir moralmente é um ato espontâneo, algo irreduzível à análise acerca da normatividade e da capacidade motivacional da lei.

3. Temos pontuado que o papel central da “conversão” dos fundamentos objetivos em fundamentos subjetivos de determinação da vontade é a “consciência moral”. Nela não distinguimos com inteira clareza qual é o fundamento objetivo e qual é o fundamento subjetivo. Na verdade, sobressai sempre o caráter fático da moralidade, que é o reconhecimento da validade normativa da lei enquanto “mandamento” moral supremo (como consciência do dever) como já determinante sobre o sujeito, isto é, como algo que é prontamente assumido como válido subjetivamente. Com isso, Kant sublinha que na consciência moral, na consciência do dever, nós experimentamos os fundamentos objetivos e subjetivos como algo “uno”. Contudo, agora não é suficiente dizer que na consciência do dever o motivo moral (motivo do dever) é imediatamente reconhecido, mas que a consciência do dever é a prova fática da validade subjetiva da moralidade porque o sujeito se dá conta da sua vontade submetida à lei moral, logo, a

aprovação já foi “previamente” concedida. Do mesmo modo que a validade subjetiva da lei prova a sua autoridade enquanto lei objetiva.

Ao final das contas, todas as relações formais que mostramos, a saber: (i) fundamento objetivo e fundamento subjetivo; (ii) dever e motivo do dever; (iii) lei moral e respeito; são reduzíveis a um único fundamento moral, a lei moral. Contudo, nós temos que pensar a lei a partir das relações dela para com a vontade humana, “dever”, o “imperativo categórico” e o “respeito”. Ora, só faz sentido falar de um “motivo moral”, se pudermos considerar que há um “dever” – obrigações morais. Pois, a lei não é diretamente um motivo, nem mesmo para uma vontade divina. Uma vez que assumimos que há o “dever” e o “motivo” do dever, nós podemos demonstrar como o “motivo moral” tem uma ligação *a priori* com o sujeito. Observamos no segundo capítulo que as formulações do dever incluem o respeito: “dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei”, ou ainda, “a necessidade da minha ação por puro respeito à lei é o que constitui o dever”. Quando pensamos um dever já levamos em conta a constituição subjetiva da vontade, isso faz com que o respeito seja uma “condição” do dever sem condicioná-lo. Pois, o respeito é o mero reconhecimento da autoridade normativa da lei como fundamento do dever. O que ele demanda é somente que se aja por dever porque as ações morais são por si mesmas dignas, isto é, que se reconheça que a necessidade moral das ações é moralmente justificável.

Na *KpV*, Kant diz que “não temos que mostrar *a priori* o fundamento pelo qual a lei moral em si mesma dá um motivo (*Triebfeder*), senão o que ela efetiva no ânimo (melhor dizer, tem que efetivar) na medida em que é tal motivo” (*KpV*, 128 [72]). A lei moral não pode dar um motivo e sim ser o motivo moral, e ela o é a partir das relações formais dela mesma para a vontade finita, ou seja, como lei do “dever” e como “respeito”. A partir disso, o que se propõe é uma investigação daquilo que a determinação da lei provoca sobre o ânimo, os efeitos que se seguem dela – observáveis por meio do sentimento moral. É aí que podemos notar as mudanças de estado do sujeito e os estados mentais que a reflexão moral envolve. A avaliação de si mesmo a partir do valor incondicional da lei é o que provoca a desvalorização das inclinações e das emoções e o reconhecimento do próprio valor enquanto “pessoa” digna da moralidade.

A proposta kantiana de tomarmos a lei como motivo da ação e então partirmos para a investigação de seus efeitos lança luz sobre outros pontos em torno da facticidade moral que queremos ressaltar aqui. Trata-se de pontuar o que está em jogo quando falamos de motivação moral em Kant. Primeiro é a sua imediata ligação com a teoria normativa, as duas questões não se colocam separadamente. Com isso nós já podemos pressupor que se trata da “racionalidade da norma moral” e não de uma investigação psicológica do sujeito separadamente. Segundo é que há uma diferença considerável entre estabelecer os “padrões de racionalidade” segundo os quais um agente age motivado – ou mesmo estabelecer os “estados mentais” ligados a esses padrões – e estabelecer a própria “disposição” pela qual o sujeito age. Nós só temos razões para pensar o modo como o sujeito agiria em determinadas situações, não podemos afirmar de modo indubitável como ele age. As especulações que fizemos sobre a “disposição moral” e sobre o “ânimo” foram tentativas de mostrar que Kant viu que há uma “disposição moral” que é espontânea, tudo que fazemos é tentar compreendê-la. O conceito de ânimo também foi usado nesse intuito de considerar que há um impulso anímico, uma força da alma que atua de forma orgânica e sistêmica como uma potência que unifica as potencialidades humanas.

Por fim, levando em conta que o fato da razão atribui significado impar à consciência moral no caráter legitimador da validade objetiva e subjetiva da lei como lei do dever, nós buscamos ver como a subjetividade nos ajuda nessa autorrelação do sujeito. Algumas das questões têm desdobramentos que exigiram dedicação exclusiva, mas que eram essenciais mencioná-las, como a relação entre a consciência da lei e a autoconsciência. Na *KpV*, Kant nos leva a pensar que a consciência moral está ancorada na própria autoconsciência, ou seja, que a consciência da lei supõe um “eu” consciente da própria representação moral. Por outro lado, a lei com facticidade da razão nos leva à autonomia da razão prática, que a é autorreflexão da razão por meio da ideia de liberdade. Advertimos com isso que a autonomia precisa ser reconhecida já na lei que obriga e não pode ser condicionada ao cumprimento da obrigação.

Quem coloca em dúvida a sua posição perante a objetividade moral se vale da mesma racionalidade que serve de fundamento para a moralidade, mas reconhece nisso a sua autonomia. Como já pontuado, Kant está preocupado em compreender a moralidade como uma demanda interna a nós e em explicar como tomamos consciência

de nosso compromisso com ela. Se entendermos o originar da moralidade como uma demanda de nossa racionalidade, nós a veremos como uma consequência de nossa autonomia e nos reconheceremos naquilo que ela reivindica, ainda que possamos refletir sobre o nosso “querer” e a nossa “disposição” de segui-la.

Referências Bibliográficas

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. – São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Vorlesung über Anthropologie, Nachschrift Parow: Die Vorlesung des Wintersemesters 1772/73 (Ak 25)*.

_____. *Briefwechsel*. Felix Meiner Verlag, 1986.

_____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Felix Meiner, 2016.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Edições 70, 1960.

_____. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für der Praxis*. Felix Meiner, 1992.

_____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Felix Meiner, 2003.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *Kritik der reinen Vernunft*. Felix Meiner, 1998.

_____. *Kritik der Urteilskraft*. Felix Meiner, 2009.

_____. *Lectures on Ethics*. Trad. Peter Heath. Cambridge University Press, 1997.

_____. *Die Metaphysik der Sitten (Einleitung)*. Felix Meiner, 2009.

_____. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Felix Meiner, 2009.

_____. *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Felix Meiner, 2017.

_____. *Notes and Fragments*. Trad. Curtis Bowman, Paul Guyer, Frederick Rauscher. Cambridge University Press, 2005.

_____. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Felix Meiner, 2017.

_____. *Anhang zu Sömmering: Über das Organ der Seele*. Suhrkamp, 1977.

_____. *Vorlesung Zur Moral Philosophie*. Walter de Gruyter, 2004.

_____. *Vorlesung über Anthropologie, Nachschrift Parow: Die Vorlesung des Wintersemesters 1772/73 (Ak 25)*.

Referências secundárias

ALBRECHT, Michael. Kant's justification of the Role of Maxims in Ethics. In *Kant's Moral and Legal Philosophy*. Editors Karl Ameriks – Otfried Höffe. Translated by Nicholas Walker. Cambridge University Press, 2009.

ALLISON, Henry. Kant's Preparatory Argument in Grundlegung III. In *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein kooperativer Kommentar*. Hsg von Otfried Höffe. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2010.

_____. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press, 1990.

_____. *Idealism and freedom: Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*. Cambridge University Press, 1996.

_____. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Oxford University Press, 2011.

ALMEIDA, Guido A. *Kant e o "facto da razão": "cognitivismo" ou "decisionismo" moral?* Studia Kantiana, 1998.

AMERIKS, Karl. Kant and Motivational Externalism. In *Moralische Motivation: Kant und die Alternativen*. Heiner F. Klemme – Manfred Kühn – Dieter Schönecker (Hg.). Felix Meiner Verlag: - Hamburg, 2006.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Coleção: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

AUNE, BRUCE. *Kant's Theory of Morals*. Princenton University Press, 1979.

BARON, Marcia W. *Kantian Ethics Almost Without Apology*. Cornell University Press, 1995.

BAUM, Manfred. *Eu lógico e Eu pessoal em Kant*. Studia Kantiana 4, 2003.

BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*. University of Chicago Press, 1960.

_____. *The Actor and the Spectator*. Yale University Press, 1975.

BITTNER, Rüdiger. *Máximas*. Trad. Luiz Engelmann e Rogério Passos Severo. Studia Kantiana 5: 7-25, 2004.

BORGES, Maria de Lourdes. *Razão e emoção em Kant*. – Pelotas: Editora e Gráfica Universitária, 2012.

CAYGIL, Howard. *Dicionário Kant*. Trad. Álvaro Cabral. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2000.

DARWALL, Stephen. *The British Moralists and the Internal 'Ought' 1640-1740*. Cambridge University Press, 1995.

FALDUTO, Antonino. *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy*. De Gruyter, 2014.

GRIMM, Jacob und GRIMM Wilhelm. *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1962.

FRANKENA, William K. *Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy*. In *Essays in Moral Philosophy*. Edited by A. I. Melden. University of Washington Press, 1958.

GUYER, Paul. *Moral Feeling in the Metaphysics of Morals*. In *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*. Edited by Lara Denis. Cambridge University Press, 2010.

HAMM, Christian. *Princípios, Motivos e Móveis da Vontade na Filosofia Prática Kantiana*. In NAPOLI, Ricardo B. di; ROSSATO, Noeli; FABRI, Marcelo (Orgs). *Ética e Justiça*. Santa Maria: Palloti, 2003.

HENRICH, Dieter. *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*. In *Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Heraus. Gerold Praus. Kiepenheuer e Witsch Köln, 1973.

_____. *Kant and Hutcheson*. In *Kant's Moral and Legal Philosophy*. Ed. Karl Ameriks and Otfried Höffe. Cambridge University Press, 2009.

_____. *Die Deduktion des Sittengesetzes: Über die Gründe des letzten Abschnittes von Kants >Grundlegung zur Metaphysik der Sitten<*. In *Denken Im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wihhelm Weischedel zum 70 Gebustag*. Hsgb von Alexander Schwan, 1975.

_____. *Denken und Selbstsein: Vorlesungen über Subjektivität*. Suhrkamp, 2016.

_____. *On the Unity of Subjectivity*. In *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*. Translated by Guenter Zoeller. Harvard University Press, 1994.

_____. *Über Kants Früheste Ethik: Versuch einer Rekonstruktion*. Kant-Studien. V. 54. Berlin, de Gruyter, 1963.

_____. *Ethik der Autonomie*. In *Selbstverhältnisse*. Reclam, 1982.

HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. Harvard University Press, 1996.

HÖFFE, Otfried. *Kants Kritik der praktischen Vernunft: Eine Philosophie der Freiheit*. Verlag C. H. Beck, 2012.

_____. *Kant: crítica da razão pura: Os fundamentos da filosofia moderna.* Trad. Roberto Hofmeister Pich. – São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. *Immanuel Kant.* Trad. Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. – São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HUGO, Victor. *Os Miseráveis.* Trad. Frederico Ozanam Pessoa de Barros. Cosac Naify, 2012.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature.* J. M. Dent e Sons, 1956.

_____. *Uma Investigação sobre os princípios da moral.* Trad. José Oscar de Almeida Marques. – Campinas: Editora Unicamp, 2013.

HURD, M. Heidi. *O Combate Moral.* Trad. Edson Bini. – São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HUTCHESON, Francis. *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral sense.* Liberty Fund, 2002.

_____. *Ensaio sobre a natureza e conduta das paixões e afecções.* In *Filosofia moral britânica: Textos do século XVIII.* Trad. Álvaro Cabral. – Campinas: Editora Unicamp, 2003.

JENSEN, Henning. *Motivation and the Moral Sense in Francis Hutcheson's Ethical Theory.* Martins Nijhoff, 1971.

Kant-Lexikon. Herausgeber. Marcus Willaschek, Jürgen Stolzenber, Georg Mohr, Stefano Bacin. Walter de Gruyter, 2015.

KERSTING, Wolfgang. *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie.* Suhrkamp, 1993.

KLEMME, Heiner. *Motivational Internalism: A Kantian Perspective on Moral Motives and Reasons.* In *The Concept of Love in 17th and 18th Century Philosophy.* Gábor Boros – Herman De Djin – Martin Moors. Leuven University Press, 2007.

_____. *Kants >>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten<< Ein systematischer Kommentar.* Reclam, 2017.

_____. *As dimensões da motivação moral – Kant e os kantianos.* Trad. Clélia Aparecida Martins. In *Kant e o kantismo: heranças interpretativas.* Org. Clélia Aparecida Martins e Ubirajara Rancan de Azevedo Marques. – São Paulo: Brasiliense, 2009.

_____. *Praktische Grund und moralische Motivation: Eine deontologische Perspektive.* In *Moralische Motivation: Kant und die Alternative*. H. Klemme/ M. Kühn/ D. Schönecker (hg). Felix Meiner Verlag: - Hamburg, 2006.

KORSGAARD, Christine. *Natural Motives and the Motive of Duty: Hume and Kant on our Duties to Others*. 2010.

_____. *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press, 1996b.

_____. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge University Press, 1996a.

KLOTZ, Christian. *Subjetividade no Idealismo Alemão*. Inquietude, Goiânia, vol. 1, nº 1, jan/jul, 2010.

KUEHN, Manfred. *Kant: A Biography*. Cambridge University Press, 2001.

_____. *Kant's Metaphysics of Morals: the history and significance.* In *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. Edited by Mark Timmons 2002.

LONGUENESSE, Béatrice. *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again*. Oxford University Press, 2017, p. 216.

MARQUES, U. R. A. Considerações sobre a epigênese em Kant. *In Kant e a biologia*. Ubirajara R. A. M. (organizador). – São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.

MCCARTY, Richard. *Kant's Theory of Action*. Oxford University Press, 2009.

McDONALD, Christie e HOFFMANN, Stanley. *Rousseau and Freedom*. Cambridge University Press, 2010.

MELE, Alfred. R. *Motivation and Agency*. Oxford University Press, 2003.

MUNÔZ, Alberto Alonso. *Liberdade e causalidade: ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles*. – São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

NAGEL, Thomas. *The Possibility of Altruism*. Princeton University Press, 1978.

NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. Martins Fontes – São Paulo, 2009.

PATON, H. J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. University of Pennsylvania Press, 1947.

PETERS, R. S. *The Concept of Motive*. Routledge, 2015.

PIPPIN, Robert. Fichte's Alleged Subjective, Psychological, One-Sided Idealism.._In *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel*. Edited by Sally Sedgwick. Cambridge University Press, 2000.

_____. Hegel, Freedom, The Will. The Philosophy of Right (§§1-33)._In *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Herausgeben Von Ludwig Siep. Akademie Verlag, 1997.

RAWLS, John. *Historia da filosofia moral*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. – São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ROHDEN, Valerio. *Interesse da razão e liberdade*. – São Paulo, Editora Ática, 1981.

_____. *O sentido do termo "Gemüt" em Kant*. *Analytica*, vol. 1, nº1, p. 1993.

_____. *A função transcendental do "Gemüt" na Crítica da razão pura*._In *Kant e o Kantismo: Heranças interpretativas*. Org: Clélia Aparecida Martins, Ubirajara Rancan de Azevedo Marques. – São Paulo: Brasiliense, 2009.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. Abril Cultural. Trad.Maria de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ROSEFELDT, Tobias. Kant's Self: Real Entity and Logical Identity._In *Strawson and Kant*. Edited by Hans-Johann Glock. Oxford University Press, 2003.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Do Paralogismo lógico da personalidade ao paradoxo moral da pessoa: gênese e significado da antropologia moral kantiana*. *Studia Kantiana* 11, 2011.

SCHADOW, Steffi. *Achtung für das Gesetz: Moral und Motivation bei Kant*. De Gruyter, 2013.

SHAFTESBURY, Lorde. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Cambridge University Press, 1999.

SCHILLER, Friedrich. *Über Anmut und Würde*. Reclam, 2010.

SCHLIPP, Paul Arthur. *Kant's Pre-Critical Ethics*. Northwestern University Press, 1960.

SCHNEEWIND, J. B. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge University Press 1998.

SCHUMUCKER, Josef. *Die Ursprung der Ethik Kants in seiner vorkritischen Schriften und Reflektionen*. Verlag Anton Hain KG, 1961.

SCHWAIGER, Clemens. The Theory of Obligation in Wolff, Baumgarten, and the Early Kant._ In *Kant's Moral and Legal Philosophy*. Edited by Karl Ameriks and Otfried Höffe. Trans. By Nicholas Walker. Cambridge University Press, 2009.

_____. _In *Handbuch Christian Wolff*. Hrsg Robert Theisund Alexander Aichele, 2018.

SHERMAN, Nancy. The Place of Emotions in Kantian Morality._ In *Kant on Emotion and Value*. Edited by Alix Cohen. Palgrave Macmillan, 2014.

SCHÖNECKER, Dieter/WOOD, Allen. *A "Fundamentação da Metafísica dos Costumes" de Kant: um comentário introdutório*. Trad. Robinson dos Santos e Gerson Neumann. – São Paulo: Edições Loyola, 2014.

SCHÖNECKER, Dieter. *O amor ao ser humano como disposição moral do ânimo no pensamento de Kant*. Studia Kantiana, 2009.

_____. *Kant's Moral Intuitionism: The Fact of Reason and Moral Predispositions*. Kantstudiesonline, 2013.

_____. *Kant: Grundlegung III: Die Deduktion des kategorischen Imperativs*. Symposium, 2016.

SIMPSON, Mattew. *Rousseau's Theory of Freedom*. Continuum, 2006.

TIMMERMANN, Jens. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Cambridge University Press, 2007.

UTZ, Konrad. *Conversion of Consciousness as Principle of Morality*. Veritas – Porto Alegre, v. 61, n.3, 2016.

_____. *A Liberdade em Kant*. Trad. Daniel Benevides Soares e Ary Salgueiro Euclides Araújo._In *Sujeito e Liberdade: Investigações a Partir do Idealismo Alemão*. Org; Konrad Utz, Agemir Bavaresco, Paulo Roberto Konzen. – Porto Alegre: EdIPUCRS, 2012.

_____. *Kant e a questão "por quê ser moral?"*. Ethic@ - Florianópolis, V. 17, n 1, p. 81-98, 2018.

VOELLER, Carol W. *The Metaphysik of the Moral Law: Kant's Deduction of Freedom*. Garland Publishing, Inc, 1998.

VORLÄNDER, Karl. *Immanuel Kant: Der Mann und das Werk*. Felix Meiner, 1992.

WAHRIG Deutsches Wörterbuch. Von Renata Wahrig-Burfeind, 2011.

WILLASCHEK, Marcus. *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. – Stuttgart: Weimar: Metzler, 1992.

_____. *Die Tat der Vernunft: Zuer Bedeutung der Kantischen These vom "Factum der Vernunft"*. In Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses, 1991.

WILLIAMS, Bernard. Internal and External Reasons. In *Moral Luck*. Cambridge University Press, 1981.

_____. *Moral: Uma Introdução à ética*. Trad. Remo Mannarino Filho. – São Paulo: Martins Fontes, 2005.

WOLFF, Christian. Reasonable Thought About the Actions of Men, for the Promotion of your Happiness. In *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*. Edited by J B Schneewind. Cambridge University Press, 2003.

WOOD, Allen. The Final Form of Kant's Practical Philosophy. In *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. Edited by Mark Timmons 2002.

_____. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge University Press, 1999.

ZINGANO, Marco. *Estudos de ética antiga*. – São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

ZÖLLER, Günter. Ohne Hofnung und Furcht. Kants Naturrecht Feyerabend über den Grund der Verbindlichkeit zu einer Handlung. In *Kants Vorlesung*. De Gruyter, 2015.

_____. *Autocracia. A psicopolítica do governo-de-si em Platão e Kant*. Discurso, 42, 2012.