

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**UM ESTUDO ACERCA DO ESTATUTO DO SENTIMENTO DE RESPEITO
NA FILOSOFIA PRÁTICA KANTIANA**

LARISSA CRISTIANE TOMCZAK

CURITIBA
2006

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

LARISSA CRISTIANE TOMCZAK

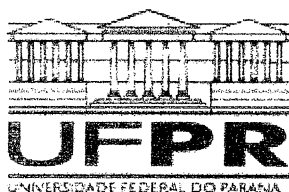
**UM ESTUDO ACERCA DO ESTATUTO DO SENTIMENTO DE RESPEITO
NA FILOSOFIA PRÁTICA KANTIANA**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Costa Rego

Co-orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim

CURITIBA
2006



Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia- Mestrado

AVALIAÇÃO DA DISSERTAÇÃO
Defesa nº.29 de 2006

Mestrando(a): Larissa Cristiane Tomczak
Dissertação: "UM ESTUDO ACERCA DO ESTATUTO DO SENTIMENTO DE
RESPEITO NA FILOSOFIA PRÁTICA KANTIANA"

Integrantes da banca examinadora	Notas
Dr. Daniel Omar Perez (Primeiro examinador)	9.7
Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo (Segundo examinador)	9.6
Dr. Pedro Costa Rego (Orientador e presidente da banca examinadora)	9.7
Média final	9,66

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o candidato que obtiver, como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará apenas o critério: **Aprovado/reprovado**

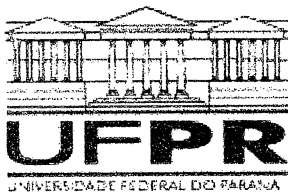
Dr. Daniel Omar Perez
Primeiro examinador
PUC-PR

Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo
Segundo examinador
Universidade Federal do Paraná

Dr. Pedro Costa Rego
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Orientador e presidente da banca examinadora

Curitiba, 16 de dezembro de 2006

Aurea Junglos
Secretaria Administrativa da PGFILOS/UFPR



Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia- Mestrado

PARECER

Defesa nº. 29 de 2006

A banca examinadora, instituída pelo colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal do Paraná, composta por:

Dr. Daniel Omar Perez
Primeiro examinador
PUC-PR

Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo
Universidade Federal do Paraná
Segundo examinador

Dr. Pedro Costa Rego
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Orientador

Após arguir o(a) mestrando(a) Larissa Cristiane Tomczak relação ao seu trabalho de dissertação intitulado " **UM ESTUDO ACERCA DO ESTATUTO DO SENTIMENTO DE RESPEITO NA FILOSOFIA PRÁTICA KANTIANA**", é de parecer favorável à Aprovação/Reprovação) do(a) acadêmico(a), habilitando-o(a) ao TÍTULO DE MESTRE EM FILOSOFIA*, área de concentração em **HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA**

A obtenção do título de Mestre está condicionada à implementação das correções sugeridas pelos membros da banca examinadora e ao cumprimento integral das exigências estabelecidas nas Normas da UFPR e do Colegiado do Curso de Pós-Graduação.

Curitiba, 16 de dezembro de 2006

Aurea Junglos
Secretaria Administrativa da PGFILOS/UFPR

Obs.: * ao título de *Mestre em Filosofia*

A meu pai, que sempre me permitiu estudar,
e a meu irmão...

Agradecimentos

À CAPES.

A meu orientador, Prof. Dr. Pedro Costa Rego, pelo interesse que demonstrou desde sempre; pelas disciplinas versando sobre meu tema; por todas as contribuições, dedicação, apoio e paciência; por ser aquele em quem, nos momentos em que eu mesma duvidei, eu encontrei respeito, admiração, consideração, confiança e aposta. Enfim, por tudo. Eu não poderia ter tido orientador melhor. Jamais terei.

Ao Prof. Dr. Daniel Omar Perez, por sua participação em minha qualificação e pelas valiosas contribuições; pelos textos e indicações bibliográficas; por me aceitar como aluna em curso seu; e, finalmente, por aceitar fazer parte da banca de defesa desta dissertação.

À grande amiga Aurea Junglos, secretária de nosso programa de pós-graduação, não só por cuidar com dedicação e seriedade de todas as questões administrativas relacionadas ao Mestrado, mas principalmente pela amizade, carinho e cuidados.

À amiga Márcia Coimbra, a quem os convites que nunca deixei de fazer explicitam o privilégio que ela sempre terá, com quem dividi, de bom grado, meu orientador, e com quem ainda divido muito, mesmo segredos.

Ao amigo Prof. Dr. Marco Antonio Valentim, pelas inúmeras conversas, contribuições e apoio, e, principalmente, por me conhecer tão bem, tendo acompanhado tantos erros meus e, apesar disso, nunca ter mudado seu olhar em relação a mim, nunca tendo me deixado *spoil it*.

Ao amigo Léo Cardon, pelo apoio, por ter se esforçado para me manter na Psicanálise, por ter sido, de certo modo, bem-sucedido nisso, não me deixando nunca esquecer que a leitura de Lacan muda tudo, e por ter sabido quando recuar e respeitar minha escolha, tão evidentemente lacaniana, pois, ainda que não expressamente pela Psicanálise, expressamente marcada pelo significante.

À amiga Fabiola Sade Paterno, por não ter me deixado não tentar, e por todo o apoio sempre.

A meus familiares e amigos, em especial a meu pai, que, ainda que possivelmente sem ver sentido no que faço, sempre me permitiu estudar.

E, *last but not least*, ao Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo, com quem comecei a estudar Kant e foi quem me orientou na monografia de especialização; pelas inúmeras aulas a que tive o privilégio de assistir; por sua participação na banca de defesa de qualificação e por sua brilhante intervenção, que me fez repensar todo o meu trabalho, embora fosse tarde demais para recomeçá-lo e as alterações tenham de fato sido mínimas; cuja compreensão, ainda que isso não esteja explicitamente presente na letra deste trabalho específico, marcou profundamente minha concepção da obra kantiana, e mesmo da Filosofia.

Resumo

Tomczak, Larissa C; Rego, Pedro Costa; Valentim, Marco Antonio. *Um estudo acerca do estatuto do sentimento de respeito na filosofia prática kantiana*. Curitiba: 2006. 120 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Universidade Federal do Paraná.

Nessa dissertação, investigamos o desenvolvimento e a fundamentação daquilo que, em nossa compreensão, melhor caracteriza a forma como Kant compreende a moralidade, a saber, a incondicionalidade necessária do princípio moral, que precisa ser, por sua vez, fundada na possibilidade de liberdade transcendental. A questão que surge a partir desse percurso é relacionada à inclusão de um sentimento nessa concepção moral que se pretende independente da sensibilidade, não-patológica, e do estatuto que ele passa a ter. Realizamos então uma exposição acerca do modo como este sentimento específico, o respeito, é trabalhado por Kant em obras de sua filosofia prática, e como alguns comentadores compreendem seu papel. Finalmente, colocamos nosso posicionamento acerca dessa discussão, compreendendo o respeito como, primeiramente, não possuindo o papel de validar a moralidade, mas apenas o de motivo moral enquanto efeito necessário da lei na sensibilidade de seres finitamente racionais, como o homem.

Abstract

Tomczak, Larissa C; Rego, Pedro Costa; Valentim, Marco Antonio. *Um estudo acerca do estatuto do sentimento de respeito na filosofia prática kantiana*. Curitiba: 2006. 120 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Universidade Federal do Paraná.

We started our work by investigating what we understand as the crucial aspect of Kant's conception of morality, that is, the unconditional character of the moral principle, which requires the possibility of transcendental freedom, at least from a practical point of view. We discussed, first, the way Kant deals with this point in different texts, and grounds, or at least expects to ground, this possibility. The question of how a feeling finds a place in a moral theory that defines itself by the exclusion of every element of sensibility imposed itself, and, to examine it, we presented the way Kant and some interpreters understand the matter. Finally, we stated our interpretation of the role of this feeling, as a necessary effect of the moral law in our sensibility.

Sumário

Introdução	10
Parte I. O percurso de estabelecimento e fundamentação de um princípio incondicional da moralidade	24
Capítulo 1. A Dialética da Crítica da Razão Pura	26
Capítulo 2. O Cânone da Crítica da Razão Pura	33
Capítulo 3. A Fundamentação da Metafísica dos Costumes	42
Capítulo 4. A Crítica da Razão Prática	52
Parte II. O estatuto do sentimento de respeito	62
Capítulo 1. Os textos kantianos	64
Seção 1. <i>A Fundamentação da Metafísica dos Costumes</i>	64
Seção 2. <i>A Crítica da Razão Prática</i>	73
Capítulo 2. As interpretações de comentadores	82
Seção 1. A interpretação de Lewis White Beck.....	82
Seção 2. A interpretação de Henry Allison.....	88
Seção 3. A interpretação de Zeljko Loparic.....	96
Parte III. Discussão e Posicionamento acerca do estatuto do respeito na filosofia prática kantiana	105
Capítulo 1. A tese da função validativa do sentimento de respeito	106
Capítulo 2. A tese da função motivacional do sentimento de respeito	110
Conclusão	115
Referências Bibliográficas	119

“L’oeuvre doit être considérée seulement comme un amour malheureux qui en présage fatalement d’autres.”

Proust

Introdução

A filosofia prática de Kant pode ser entendida como um percurso investigativo envolvido fundamentalmente com três questões. A primeira é uma pergunta pela existência de algum princípio necessariamente legislador sobre a conduta do homem entendido como ente racional finito. A segunda diz respeito à descoberta e formulação deste princípio legislador *a priori*. A terceira concerne à fundamentação deste princípio, ou seja, é uma pergunta pelo fundamento que garante que este princípio seja legislador para todo ente imperfeitamente racional; esta questão diz respeito ao estabelecimento do princípio como universalmente válido, portanto, como obrigante para todo homem.

As três questões, ainda que possam ser abordadas de forma independente, estão intimamente conectadas, na medida em que é uma suposição de resposta afirmativa à primeira, ou seja, uma aposta na existência de um princípio legislador universalmente válido, que levará à investigação da segunda questão, portanto, à formulação do princípio moral. No entanto, é só a resolução da terceira questão que dará verdadeiramente a validade de tal princípio e, assim, confirmará a aposta inicial.

I

O desenvolvimento de uma *Crítica da Razão Prática* depende, para Kant, de que a primeira questão, concernente à existência de um princípio necessariamente legislador para todo ente racional finito, seja respondida afirmativamente. Ainda que, inicialmente, isso seja somente uma aposta do autor, ela não é dispensável. Se não houver tal princípio universalmente válido, a moralidade, como Kant a compreende, não faz sentido, na medida em que as decisões concernentes ao agir dependerão simplesmente de princípios subjetivos, vale dizer, de validade meramente privada.

Um princípio universalmente legislador sobre a vontade do homem é tal que não vale simplesmente para alguns homens, ou somente nalguns casos. Kant expressa essa exigência nos seguintes termos: ele não pode provir da experiência,

que é o que há de contingente na determinação do arbítrio, mas tem de ter um fundamento que lhe garanta validade universal, devendo advir da razão, de modo *a priori*. A aposta na existência de tal princípio, que, pela própria exigência de universalidade, não pode ser de origem empírica, conduz à filosofia prática – na medida em que não é a psicologia ou a antropologia que será capaz de fornecê-lo –, entendida por Kant como a filosofia que se ocupa das leis da liberdade¹.

Esta tarefa essencial da filosofia prática se torna, para Kant, tanto mais necessária na medida em que a tradição do questionamento filosófico acerca dos processos da deliberação humana fracassou no projeto de estabelecer o princípio moral em sua unidade, universalidade e necessidade. A tese epicurista acerca do princípio da felicidade pessoal é aqui o alvo privilegiado de Kant. O termo felicidade, por trás da impressão de univocidade significativa, designa uma pluralidade de princípios empíricos, que de modo algum tornam uma ação necessária nem fornecem uma prescrição única e válida universalmente para os homens. Sob o nome de felicidade, diferentes sujeitos, em diferentes momentos de suas vidas, têm concepções tão diferentes que um princípio assim designado jamais se apresentaria como necessariamente legislador para todo ente racional finito, ainda que todo ente racional finito busque necessariamente a felicidade.

Nas idiosincrasias subjetivas, portanto, não poderemos encontrar um princípio que se imponha como obrigante para entes imperfeitamente racionais, como o homem. Em termos kantianos, isso assim se expressa: não haverá universalidade se o fundamento de determinação das nossas ações se fundar em meras máximas². Estas, em oposição a leis, caracterizam-se por dizerem respeito às

¹ Cf. Prefácio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Trad. P. Quintela. São Paulo: Nova Cultural, 1984. (Col. Os Pensadores), p. 103.

A título de esclarecimento, referiremo-nos, doravante, em notas, ao texto *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* através da conhecida sigla que costuma representá-lo, qual seja, FMC.

² O arbítrio humano é concebido como sendo um poder que o homem possui de determinar-se racionalmente, através de máximas. O arbítrio não é, portanto, necessitado sensivelmente, ainda que possa ser influenciado por móveis sensíveis. Mas, seja o arbítrio influenciado pela sensibilidade ou determinado de forma pura, ele é necessariamente determinado por máximas, que são, por sua vez, determinadas racionalmente. A razão pode ser, então, empiricamente influenciada ou pode ser razão pura, mas a determinação por máximas é uma constante em qualquer dessas possibilidades. Isso é o que justifica a expressão “meras máximas”. Pois uma máxima pode tanto visar uma inclinação, sendo subjetivamente contingente e, conseqüentemente, inapta a se tornar objetivamente válida, como pode se habilitar, em virtude de sua independência de fatores de determinação de ordem empírica, a se tornar um princípio de validade universal. No primeiro caso, por sua impossibilidade de se tornar um princípio universalmente válido, julgamos apropriado empregar a expressão “mera máxima”, o que não significa que a determinação do arbítrio humano possa se dar de outro modo que através de máximas. No caso de princípios que se habilitam a legislar objetivamente, ainda que, a rigor, sejam máximas, seu estatuto é de outra ordem. Essa interpretação, entretanto, não é óbvia, e a letra do

peculiaridades de cada sujeito. O que diferencia leis objetivas de máximas é que o fundamento racional das primeiras as torna válidas para qualquer ente que compartilhe a estrutura da racionalidade, enquanto que as últimas concernem apenas a seu autor e, ainda que possam coincidir com máximas de outros, tratar-se-á apenas disso, de uma coincidência, não só não necessária como possivelmente improvável. A validade de leis objetivas, portanto, dá-se na medida em que o fundamento destas não é empírico, mas é um fundamento racional.

II

Se o princípio moral não é o princípio da felicidade pessoal, como pensavam os epicuristas, nem será retirado da experiência, isto é, não será obtido a partir da matéria de máximas subjetivas, a questão que se nos apresenta é: em que consiste tal princípio? Tese de Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: esse princípio não pode ser definido a partir do conteúdo de máximas, mas sim a partir do que resta quando da exclusão dele. Em qualquer princípio, além do conteúdo que ele expressa, existe ainda um outro elemento, qual seja, sua forma. O que resta

texto kantiano não é, nesse ponto, isenta de ambigüidade. Fazemos aqui uma opção de leitura que é, em termos gerais, a da chamada “tese da incorporação” de H. Allison (*in Kant’s Theory of Freedom*, Cambridge, England: Cambridge University Press, 1990). Basicamente, o que tal tese defende é que o arbítrio humano jamais poderia tomar diretamente uma lei ou uma inclinação como seu fundamento determinante, mas somente incorporando-as em sua máxima. O fundamento de determinação, mesmo na determinação moral, seria sempre uma máxima. Nossas máximas poderiam se qualificar a uma legislação universal, mas em nenhum momento teríamos um princípio prático objetivo diretamente regendo nossa conduta. Segundo Allison, “*for Kant an inclination or desire does not of itself constitute a reason for acting. It can become one only with reference to a rule or principle of action, which dictates that we ought to pursue the satisfaction of that inclination or desire*” *Kant’s Theory of Freedom*, p. 40. O comentador afirma também: “*in those places where Kant speaks of a causality of reason, he is referring to actions supposedly based on principles or imperatives, that is to say, actions performed in virtue of the fact that a rational agent takes them as in some sense reasonable, if not obligatory. But although it is common enough to speak metaphorically of the ‘power’ of ideas of reason, it is clear that principles do not of themselves have causal efficacy. Such efficacy pertains rather to the belief in these principles or, better, to the agents who act on the basis of their beliefs. In other words, reasons can be causes in the sense that beliefs or belief states can be used to explain human actions but not in the sense that the content of what is believed (the principle on which an agent acts) is itself a cause*”, p. 49. Segundo a tese da incorporação, portanto, “*incentives (Triebfedern) do not motivate by themselves causing action but rather by being taken as reasons and incorporated into maxims. Correlatively, we think of reason as determining the will by legislating to it, that is, by providing the laws or principles (‘objective determining grounds’) which govern, without causally necessitating, its acts of incorporation or, more simply, its choices. Although reason, according to this picture, is not literally an efficient cause of action, free actions are not regarded as uncaused. It is rather that the act of incorporation is conceived as the genuine causal factor and reason ‘has causality’ only in the Pickwickian sense that it provides the guiding rule*”, p. 51.

quando submetemos um princípio qualquer ao processo lógico de abstração de seu conteúdo é simplesmente uma forma, que expressa um dever.

Vimos que leis objetivas se diferenciam de máximas por serem capazes de, em virtude de seu fundamento racional, obrigar todo e qualquer ente racional, ainda que finito. A forma de um princípio que seja capaz de legislar sobre entes racionais finitos, portanto, independentemente do conteúdo a que se refira, tem de conter a prescrição de que o conteúdo a ser realizado possa ser objetivamente válido, vale dizer, possa se habilitar a uma legislação universal. Como somos entes racionais, tal princípio racional nos obriga. Como não somos entes perfeitamente racionais, não necessariamente agiremos segundo tal princípio, o que, em si, não diminui em nada o dever que se nos impõe enquanto entes racionais. Por sermos dotados de sensibilidade, este princípio se nos apresenta na forma imperativa, pois não seguimos automaticamente as prescrições do mesmo. Mas não se trata de um imperativo qualquer. Não é qualquer forma de imperativo que será apropriada para exprimir o princípio da moralidade.

Aqui é decisiva a distinção que Kant estabelece na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* entre imperativos hipotéticos e imperativos categóricos. Ambos são proposições racionais que expressam o que seria bom fazer. No caso dos imperativos hipotéticos, há uma condição pressuposta. Se queremos algo, a razão nos indica a maneira segundo a qual devemos proceder a fim de obtermos tal fim. As prescrições de imperativos categóricos, ao contrário, não contêm uma condição anterior, um fim visado que condicionaria a ação. Eles indicam o que seria bom, independentemente do fim que possamos ter.

A determinação do princípio da moralidade não pode derivar de uma pressuposição anterior, pois isso o tornaria condicionado sensivelmente, portanto, não passível de universalidade e necessidade. Se a moralidade dependesse de uma condição empírica pressuposta, sua validade seria meramente privada, vale dizer, iria se referir exclusivamente àquele ou àqueles que aceitassem a pressuposição em questão como válida para si. Logo, não será em um imperativo hipotético, e sim em um categórico, que o princípio da moralidade será expresso³. Somente a forma do

³ Não estamos com isto identificando imperativos categóricos com imperativos morais ou hipotéticos com prudenciais. Sabemos que a forma categórica de um imperativo pode muito bem expressar uma injunção indiferente ou mesmo contrária ao dever. Segundo Beck: "*The important point is not that a moral imperative must have a specific grammatical or logical form different from that of a prudential or technical imperative. There are morally valid imperatives that are hypothetical in form: 'If you have*

imperativo categórico, ao desconsiderar fins subjetivos e, nesta medida, contingentes, poderá expressar a contento a incondicionalidade que a moralidade requer. Kant enuncia o princípio da moralidade, em uma de suas formulações⁴, do seguinte modo: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”⁵.

III

Tal imperativo liga, em sua formulação, dois conceitos heterogêneos, que são o conceito de uma vontade racional finita e o conceito de agir apenas segundo o princípio de universalização das máximas. Ainda que no conceito de vontade racional finita esteja contido o conceito de agir segundo máximas, não está contido o conceito de agir segundo máximas que se habilitem a uma legislação universal. O imperativo categórico é, portanto, uma proposição sintética. Se fosse, entretanto, uma proposição sintética *a posteriori*, não apresentaria uma condição universalmente válida, porque nenhum princípio prático proveniente da experiência pode valer incondicionalmente. Logo, o imperativo categórico deve ser uma proposição sintética *a priori*. Fundamentar tal princípio é o terceiro grande problema com o qual deparamos na filosofia prática kantiana.

promised to return the book, do so’; and categorical imperatives which do not have any moral import or claim: ‘Shut the door’. BECK, L. W. *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960, p. 88. A mera forma, portanto, não garante a moralidade do imperativo, pois “*an imperative that is heteronomous in origin may nevertheless be categorical in form*” in BECK, 1960, p. 103. No entanto, o princípio da moralidade foi expresso por Kant na forma de um imperativo categórico, por ser esta a única forma apropriada para expressar a necessidade de uma ação que é, em si, boa, sem estar submetida a uma pressuposição anterior. Não se trata, portanto, de que todo imperativo categórico seja um imperativo moral, mas o imperativo moral é, necessariamente, expresso na forma categórica.

⁴ Esta formulação, qual seja, o critério da possibilidade de universalização das máximas, exposta primeiramente na FMC, p. 129, termina por ser a formulação privilegiada por Kant, e será mantida na *Crítica da Razão Prática*.

Na FMC aparecem, além da supracitada, diferentes formulações. Para o estudo delas, remetemos o leitor a ALMEIDA, G. A. de . Kant e as Fórmulas do Imperativo Categórico. In: Fátima Évora, Paulo Faria, Andrea Loparic, Luiz Henrique Lopes dos Santos e Marco Zingano. (Org.). *Lógica e Ontologia: ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, p. 9-26, bem como a ALMEIDA, G. A. de . Sobre as Fórmulas do Imperativo Categórico. In: Ivan Domingues, Paulo Margutti e Rodrigo Duarte. (Org.). *Ética, Política e Cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002, p. 89-103.

Nosso objetivo aqui não será o estudo das diferentes formulações do imperativo categórico presentes na obra kantiana, motivo pelo qual iremos nos ater à formulação que o próprio autor elege como principal no texto da FMC (p. 129) e mantém na *Crítica da Razão Prática*.

⁵ FMC, p. 129.

Para uma proposição qualquer ter validade, ou bem ela pode ser obtida por inferência analítica, em que o predicado é analiticamente derivado do sujeito, ou bem ela é uma proposição sintética que precisa ser validada por um terceiro termo que faz a ligação entre dois elementos não analiticamente dependentes. O imperativo moral não é uma proposição do primeiro tipo. No entanto, este elemento terceiro (*tertius*), que faria a ligação entre uma vontade racional finita e o agir segundo o princípio de universalização das máximas, ao invés de validar tal proposição a torna ainda mais problemática. O terceiro elemento, responsável pela ligação entre os termos heterogêneos mencionados, em princípio, pareceria ser a liberdade⁶.

A concepção kantiana do agir moral se funda na liberdade prática, tanto em sua definição negativa, qual seja, a independência em relação à determinação sensível, quanto em sua definição positiva, qual seja, a auto-legislação, portanto, autonomia. A dificuldade reside em que a liberdade não é objeto de conhecimento sensível, mas é uma idéia da razão. O problema, pois, é que o modo como Kant concebe a moralidade parece depender de uma comprovação da liberdade. Isso quer dizer que, somente sob a pressuposição de que é *liberum* o arbítrio humano, vale dizer, de que nosso arbítrio não é necessitado sensivelmente, faz sentido a idéia de que devemos agir segundo um princípio de uma legislação universal incondicionado sensivelmente.

Frente a esta dificuldade, a de que o princípio da moralidade está baseado na possibilidade de liberdade em entes imperfeitamente racionais, são esboçadas na obra kantiana algumas concepções: inicialmente, o problema da incompatibilidade entre a liberdade e a lei da causalidade natural é examinado na terceira antinomia da *Crítica da Razão Pura*⁷. A lei da causalidade natural, em princípio, elimina a possibilidade de ações morais, pois diz que cada ação no mundo está inserida numa cadeia em que se encontra uma causa anterior determinada, fenomênica, e seu

⁶ A dificuldade em identificar este terceiro elemento que responderia pela síntese que é necessário fundamentar está presente na obra kantiana e, antes de sua segunda *Crítica*, em que a ordem do conhecimento de moralidade e liberdade é invertida, parece estar representado pela liberdade. Este é, como veremos, um erro atribuído por Zeljko Loparic a Kant, na medida em que, para o comentador, somente um elemento sensível poderia exercer este papel.

Naturalmente, poderíamos argumentar que, dada a liberdade, a proposição não seria sintética, mas analítica, no entanto este não parece ser o percurso seguido pelo autor. Examinaremos mais profundamente esta questão no decorrer da Primeira Parte de nosso trabalho, em que nossa interpretação seguirá, essencialmente, a de Guido Antonio de Almeida.

⁷ Neste trabalho, convém notar, sempre que nos referirmos à primeira *Crítica* kantiana, estaremos nos referindo à sua segunda edição, de 1787.

efeito, que será causa de efeitos posteriores. Tal determinação de ordem fenomênica é incompatível com a liberdade. Então, se a causalidade natural for a única forma de causalidade aplicável aos homens, a moralidade, como concebida por Kant, não se sustenta.

Na terceira antinomia, a tese afirma que devemos admitir a liberdade; a antítese, por sua vez, afirma que não há liberdade, a causalidade natural sendo a única forma de causalidade admissível no mundo. O que Kant afirma na resolução desta antinomia é que ambas, tese e antítese, apesar de estarem em aparente oposição, podem ser verdadeiras. A saída para evitar a contradição é separar os âmbitos a que cada uma se refere. A liberdade, então, seria referida ao âmbito inteligível, já a causalidade natural ao âmbito fenomênico. Desta forma, a validade inquestionável da causalidade natural no âmbito fenomênico não invalidaria a possibilidade de pensarmos a liberdade enquanto uma forma de causalidade aplicável ao âmbito inteligível.

Não se trata, nesta solução, de uma afirmação da existência da liberdade, mas apenas da possibilidade de pensá-la sem contradição com o mecanismo da causalidade natural. Kant consegue nesta *Crítica* manter a possibilidade de moralidade na medida em que mantém exatamente isso, uma possibilidade que deve ser entendida no sentido de possibilidade lógica⁸, qual seja, a possibilidade de pensar um objeto qualquer, ainda que o mesmo não seja dado na experiência, desde que em tal pensamento não haja contradição. Não se trata ainda de atribuir uma possibilidade real à liberdade, mas somente garantir sua possibilidade lógica.

A possibilidade mantida por Kant, possibilidade responsável pelo não abandono imediato do conceito de liberdade, é uma possibilidade de pensamento, cuja única exigência satisfeita é a de sua não-contradição com o mecanismo da causalidade natural. É portanto uma possibilidade num sentido de uma ausência de comprovação de sua impossibilidade, o que, em princípio, é suficiente. No entanto, ainda que tal possibilidade seja suficiente para não podermos afirmar a impossibilidade de existência de ações morais no mundo, ainda assim é insuficiente para afirmarmos a possibilidade de existência das mesmas. Para tal, é necessário

⁸ Cf. nota 7 do *Prefácio da Crítica da Razão Pura*, Trad.V. Rohden e U. B. Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1980, (Col. Os Pensadores), B XXVI, em que Kant faz uma distinção entre possibilidade lógica e possibilidade real, esta sendo equivalente à validade objetiva. A título de esclarecimento, referiremo-nos, doravante, em notas, à *Crítica da Razão Pura* através da conhecida sigla que costuma representá-la, qual seja, CRP.

um passo a mais, na medida em que somente a solução da terceira antinomia, que garante a possibilidade de pensarmos a liberdade sem contradição com a causalidade natural, não é suficiente para que possamos retirar a moralidade de um estatuto problemático e atribuir a ela uma possibilidade real.

No *Cânone da Crítica da Razão Pura*, Kant distingue liberdade prática de liberdade transcendental, conceitos que, na *Dialética* da mesma *Crítica*, são relacionados. Afirma também que a liberdade prática pode ser provada na experiência. Ao basearmos a moralidade neste conceito de liberdade prática passível de ser conhecida e mesmo comprovada empiricamente, em princípio, o problema da fundamentação do princípio moral parece ser resolvido, visto não depender mais de uma confirmação da liberdade transcendental. No entanto, o custo de tal concepção é o de comprometer aquilo em que a moralidade estará baseada, qual seja, a incondicionalidade de seu princípio.

Para contornar este problema, a estratégia do texto consiste em diferenciar um princípio de avaliação de ordem objetiva, que seria o imperativo incondicionado sensivelmente, dos princípios de execução de ordem subjetiva, que seriam nossas máximas, condicionadas por um estímulo sensível que exerceria o papel de “causa eficiente”⁹ na determinação de nossas ações¹⁰. O estímulo sensível que participaria de tal concurso com o princípio moral seria a esperança de felicidade proporcionada àqueles que agem moralmente. Kant admite aqui um concurso de uma motivação de ordem empírica em ações que visariam uma idéia moral. Agir moralmente, neste caso, não seria para nada distinto de agir por mera conformidade relativamente à moralidade. No *Cânone*, tal distinção inexiste, e a moralidade acaba sendo, contrariamente à concepção da *Dialética da razão pura* e às concepções posteriores, uma ação influenciada por sensibilidade, ainda que coincida com a ação ordenada por um princípio puro.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant estabelece uma distinção que invalida a estratégia do *Cânone*, a saber, a distinção entre ação por dever [*aus Pflicht*] e ação conforme ao dever [*pflichtmässig*]. Kant identifica aqui a

⁹ CRP, B 840.

¹⁰ Esta distinção realizada no *Cânone* entre princípios objetivos de avaliação de nossas ações, que são na verdade idéias da razão, e máximas, sendo estas o fundamento segundo o qual agimos, não é, salvo engano, equivalente à distinção realizada por Kant em escritos posteriores entre princípio de avaliação, que se remete à vontade [*Wille*], e princípio de execução, se remetendo ao arbítrio [*Willkür*]. Esta distinção não nos concerne neste momento, na medida em que os textos que privilegiamos não a apresentam.

possibilidade de ações sem valor moral, vale dizer, regidas por princípios privados, que apresentam, entretanto, conformidade em relação à letra do princípio da moralidade. No entanto, somente a ação por dever, incondicionada sensivelmente, teria valor moral. As ações que apresentam mera conformidade ao dever e são condicionadas sensivelmente (ainda que coincidentes com o princípio moral) seriam as ações ditas morais no *Cânone*. Esta modificação faz com que seja necessário abandonar o conceito de liberdade passível de conhecimento empírico, presente no *Cânone*, em prol da concepção da *Dialética* da mesma obra, de que a liberdade prática é uma especificação da liberdade transcendental, na medida em que somente esta concepção transcendental é adequada ao conceito de moralidade presente neste texto.

Dada a necessidade de conceber a liberdade prática no sentido transcendental¹¹, Kant tentará fundamentá-la, na terceira seção da *Fundamentação*, através de uma tentativa de dedução da liberdade a partir da espontaneidade de nossos juízos, com a mediação do conceito de “mundo inteligível”¹². A dificuldade desta solução se encontra na circularidade do argumento, na medida em que teríamos de pressupor a existência de juízos morais para que, do conceito de espontaneidade, pudéssemos passar ao de liberdade e assim à lei moral, como lei que expressa a liberdade em seres racionais finitos. Ou seja, precisaríamos pressupor a moralidade para darmos uma prova desta mesma moralidade.

Na *Crítica da Razão Prática*, esta impossibilidade de uma prova não-moral para a moralidade parece ser assumida e a solução do problema se dá no domínio do conceito de facto da razão. Inicialmente, Kant afirma que a liberdade é a *ratio essendi* da moralidade, enquanto esta é a *ratio cognoscendi* da liberdade. Ou seja, sem a liberdade a moralidade não seria possível, mas o conceito que conhecemos primeiramente não é o de liberdade, mas o de lei moral. Esta, por sua vez, dá-nos acesso à liberdade, que é sua condição necessária.

No *Cânone* e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* a estratégia era outra, qual seja, a partir de uma comprovação da liberdade, seja de um conceito de liberdade empírica, seja da dedução da liberdade transcendental, teríamos uma

¹¹ A saber, como baseada numa absoluta independência de condicionamento de ordem sensível e na auto-determinação da conduta.

¹² Seguimos essencialmente nesse capítulo a proposta de Guido Antônio de Almeida acerca do estatuto da FMC III na obra kantiana.

prova da possibilidade de moralidade aos homens. Na *Crítica da Razão Prática*, o facto da razão, definido como a consciência da lei moral¹³, é que fundamentaria a liberdade. Neste texto, Kant não só desiste de uma tentativa de dedução da lei moral por não julgá-la possível, mas afirma até mesmo que ela não é necessária, visto que somos conscientes, por um facto, da validade da moralidade e, por extensão, da possibilidade de liberdade. Ainda que esta concepção a respeito de um facto da razão suscite interpretações diversas, bem como críticas mordazes, ela parece ter contentado o autor, visto que em sua obra posterior não encontramos nenhuma reformulação teórica a esse respeito.

Acompanharemos, assim, inicialmente, o que consideramos o esforço kantiano para fundamentar sua concepção de moralidade como uma moralidade baseada num princípio puro de determinação da conduta do homem, determinação esta em que não é admitido nem um concurso sensível, e menos ainda a possibilidade de uma substituição do princípio incondicional da moralidade por um princípio empírico. Toda a dificuldade de fundamentação da moralidade está exatamente baseada na sua dependência em relação ao conceito de liberdade prática concebida em sentido transcendental, conceito este que serve de base para a ausência de condicionamento sensível necessária nesta concepção de agir moral. É, portanto, justamente por não conceder a um sentimento o estatuto de fundamento determinante de ações morais, seja na obtenção da formulação do princípio da moralidade, seja com relação a um concurso sensível visando sua obediência, como fora pensável no *Cânone*, que Kant tem de enfrentar o problema de uma validação da incondicionalidade atribuída à moralidade e, assim, a necessidade de fornecer uma justificativa do emprego de tal princípio incondicional a entes imperfeitamente racionais, como o homem.

Há, assim, um desenvolvimento de uma filosofia moral baseada num princípio puro, incondicional, com a rejeição de qualquer espécie de sentimento como de

¹³ Cf. *Crítica da Razão Prática*, Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 2001, A 55s. Nos referiremos, doravante, em notas, à *Crítica da Razão Prática* através da conhecida sigla que costuma representá-la, qual seja, CRPr.

alguma forma contribuindo seja para o estabelecimento do princípio moral, seja para a obediência a ele. A filosofia prática kantiana parece se sustentar exatamente na ausência de qualquer mescla com elementos oriundos de qualquer outra fonte que não a razão, estando, nesta medida, a sensibilidade como que excluída da teoria. No entanto, há num dado momento a inclusão de um sentimento, sentimento este que adquire um estatuto privilegiado dentro da filosofia prática kantiana, a saber, o sentimento de respeito [*Achtung*]¹⁴.

A partir desta inclusão de um sentimento numa teoria moral que se pretende destituída de uma ligação com a sensibilidade, a presente dissertação pretende examinar qual pode ser o papel exercido pelo respeito na filosofia prática kantiana. Tendo em vista todo o esforço de Kant para conceber e fundamentar a moralidade em termos de uma determinação pura do arbítrio, a única capaz de responder pela sua exigência de universalidade e necessidade, e tendo em vista a expressa impossibilidade de um concurso sensível na determinação moral, nossa questão se relaciona ao papel deste sentimento, o respeito, no interior da concepção kantiana. Mais especificamente: que tipo de contribuição a presença do respeito como um sentimento pode trazer seja para o esclarecimento da síntese, que deve ser *a priori*, entre lei moral e a vontade de seres racionais finitos, seja para a determinação moral da conduta de homens.

Este papel que seria exercido por um sentimento na determinação de uma ação moral, algo inicialmente surpreendente, dado o modo expressamente puro que tal sorte de determinação deve apresentar, é matizado pelo caráter peculiar deste sentimento. O respeito, na filosofia prática kantiana, tem um estatuto diferente dos demais sentimentos na medida em que sua causa não reside na sensibilidade. Ele é, nos termos de Kant, “efeito da consciência da lei moral”¹⁵, portanto de uma lei puramente racional, em seres dotados de sensibilidade. O respeito se relaciona, portanto, por um lado, à racionalidade, em virtude de sua causa, mas também à nossa natureza sensível. Este seu papel privilegiado de ponto de confluência entre essas duas faculdades humanas lhe confere uma posição bastante peculiar na

¹⁴ Optamos por manter a tradução usual do termo na língua portuguesa, a saber, como significando “respeito”, mesmo estando cientes que no idioma inglês, ainda que “*respect*” seja a opção mais usual, *Achtung* também pode ser traduzido como “*reverence*”, opção esta, por exemplo, de Paton, em PATON, H. J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. University of Chicago Press, 1948.

¹⁵ CRPr, A 133.

filosofia prática kantiana. Ele chega a ser denominado de “motivo” [*Triebfeder*] moral¹⁶. Estamos portanto aqui às voltas com um sentimento que é tomado por Kant como um motivo da moralidade que fora concebida como pura, e cuja fundamentação custara tanto ao autor.

Ora, não parecem de modo algum equívocas as considerações de Kant, ao longo de sua filosofia prática, que assimilam a idéia de condicionamento ou motivação sensível da vontade à idéia de uma legislação prática privada e idiossincrática. A solução desse paradoxo passa justamente pela caracterização kantiana do modo como a lei moral determina a vontade de seres racionais finitos. A moralidade, ao se fazer motivo para a determinação das ações, faz-se, no mesmo movimento, consciente pela via do respeito. Assim, o esclarecimento do papel e do lugar do respeito, entendido como um sentimento não-patológico¹⁷, parece ser decisivo para a tese kantiana de que seres racionais finitos devem agir segundo o princípio da universalização das máximas.

Empreenderemos a tarefa de investigação acerca do estatuto do sentimento de respeito na filosofia prática, inicialmente, examinando na Parte I as diferentes estratégias encontradas na obra kantiana que nos poderiam fornecer uma fundamentação da possibilidade de moralidade enquanto determinada por um princípio incondicional. Tal exame terá, portanto, um critério temático, mais que propriamente cronológico, e seguirá a hipótese de um desenvolvimento tanto em termos de uma clareza na determinação do princípio da moralidade quanto em termos de um percurso em termos de fundamentação deste.

O primeiro capítulo da Parte I examinará a *Dialética da Crítica da Razão Pura*, texto que consideramos relevante na medida em que, primeiramente, contém a afirmação de que o arbítrio humano é, ainda que sensitivo, ou seja, influenciado por sensibilidade, livre, portanto não determinado sensivelmente; em segundo lugar, por conter uma definição de liberdade prática como sendo uma especificação do

¹⁶ CRPr, A 139, A 152.

¹⁷ CRPr, A 135.

conceito de liberdade transcendental, liberdade esta que aparece inicialmente num contexto cosmológico, ao ser aplicada à vontade humana; finalmente, por conter a solução da terceira antinomia que, ainda que não sirva de garantia de existência da liberdade, permite que possamos tomá-la como pensável sem contradição com o mecanismo da causalidade natural.

O Capítulo 2 da Parte I examinará o *Cânone da Crítica da Razão Pura*. A estratégia argumentativa deste texto tem por base uma distinção entre liberdade transcendental, a qual não seria relevante em termos prático-morais, e liberdade prática, assimilável à causalidade natural e comprovável empiricamente. Uma fundamentação da moralidade seria, a partir do texto do *Cânone*, fundamentada nesta concepção peculiar de liberdade prática, que nada mais seria do que a causalidade da razão na determinação de nossas ações, causalidade esta, em última instância, necessariamente influenciada, ainda que não determinada, por estímulos sensíveis. Esta concepção de liberdade prática está vinculada a uma distinção entre princípio de avaliação objetivo e princípio de execução subjetivo, este condicionado empiricamente. Tal argumento não funcionaria como uma fundamentação de um princípio incondicional da moralidade na medida em que supõe ser necessário um móbil sensível, no caso, o desejo de felicidade, para uma ação cujo princípio de determinação exige a incondicionalidade. Ou seja, o dever que tal princípio apresenta seria, tomando por base o *Cânone da Crítica da Razão Pura*, não dotado de um poder correspondente, portanto, seria um dever vazio, e a moralidade uma quimera.

A distinção essencial percebida por Kant, e exposta na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, entre ação por dever e em conformidade ao dever, requer o conceito de liberdade prática como fora concebido na Dialética. Tal conceito requer, por sua vez, uma fundamentação de outra ordem, pois, sendo a comprovação da liberdade impossível, a moralidade também o será. Esta tentativa será o tema do terceiro capítulo da Parte I, que tratará do que pode ser considerado uma tentativa de dedução da liberdade na terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tendo em vista que esta tentativa de dedução não resolve o problema da fundamentação da moralidade, o Capítulo 4 desta primeira parte terá como foco a solução definitiva de Kant, que consiste na chamada doutrina do facto

da razão, solução esta que assume a impossibilidade de uma dedução e, ao mesmo tempo, a dispensa.

Na Parte II, examinaremos o sentimento de respeito, verdadeiro foco de nosso trabalho. Nosso tema se apresenta vinculado ao esforço kantiano de formulação e fundamentação de um princípio que ordena ações independentemente de sentimentos, pelo puro dever que reconhecemos nelas. Nesta medida, coloca-se a questão acerca do papel do respeito na moralidade como Kant a concebe, enquanto baseada num princípio advindo da exclusão da sensibilidade na determinação de ações morais.

Para tal exame, dividiremos a Parte II em dois capítulos. O primeiro versará sobre o texto kantiano, sendo subdividido em uma seção que aborda a concepção do autor na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, e uma segunda acerca da *Crítica da Razão Prática*. Em seguida, no segundo capítulo da Parte II, examinaremos a posição de alguns comentadores em relação ao controvertido papel deste sentimento na filosofia prática de Kant. Este capítulo será assim dividido em três seções, respectivamente correspondentes às análises de Lewis White Beck, Henry E. Allison e Zeljko Loparic.

A Parte III consistirá na nossa discussão e posicionamento com relação ao papel do sentimento de respeito na concepção moral kantiana, a partir do que identificamos como as três possibilidades de papel que um sentimento pode assumir em ligação com uma teoria moral: a primeira, expressamente proscrita por Kant, na qual um sentimento serve de fonte de ações ou, mais propriamente, fonte de um princípio da moralidade; a segunda se refere a um possível papel do sentimento de respeito na fundamentação do princípio da moralidade como Kant o apresenta, enquanto incondicional; a terceira se refere ao papel deste sentimento na motivação de ações morais.

Parte I

O percurso de estabelecimento e fundamentação de um princípio incondicional da moralidade

Nesta primeira parte, pretendemos acompanhar as principais etapas do processo expositivo da filosofia prática de Kant seguindo o fio condutor de duas hipóteses. A primeira é a de que a investigação kantiana acerca da liberdade e moralidade (os temas fundamentais de sua filosofia prática) apresenta e desenvolve suas conquistas fundamentais em três obras: na *Crítica da Razão Pura* – parte na Dialética Transcendental, parte no Cânone –, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática*. A segunda é a de que há bons motivos para identificarmos, ao menos em parte, nesse conjunto de textos uma evolução das questões, isto é, uma progressão argumentativa particularmente no nível da “busca e fixação”¹⁸ do princípio supremo da moralidade.

Esse princípio que obtém Kant, por sua natureza necessariamente incondicional, é intimamente relacionado à liberdade. Identificamos também uma variação na compreensão deste conceito ao longo dos textos, bem como uma maior ou menor ênfase na independência que ele apresentaria frente às inclinações. É por essa razão que o Cânone adquire um estatuto privilegiado, exatamente por destoar do que será a concepção posterior do autor; por tal razão, serve de elemento de comparação, na exata medida em que as concepções de moralidade e de liberdade presentes nesse texto não se sustentam frente ao objetivo da incondicionalidade, e são por Kant abandonadas.

Nosso exame acerca das possíveis maneiras de fundamentar a incondicionalidade requerida pelo princípio da moralidade tem, aqui, menos o objetivo de esgotar este difícil problema, que expor um trajeto, que nos conduzirá à nossa questão. Esta se refere a, considerando a ênfase necessária na incondicionalidade e, portanto, na concepção de liberdade prática fundada na liberdade transcendental, uma retomada da sensibilidade em conexão com a moralidade sob o nome de sentimento de respeito. Este é nosso tema, surgido como um elemento em princípio paradoxal, na medida em que a pureza da moralidade,

¹⁸ FMC, p. 106.

discutida ao longo dessa primeira parte, excluiria toda e qualquer vinculação com a sensibilidade. Ou seja, se tomamos a incondicionalidade a sério, teríamos de prescindir de qualquer elemento sensível. No entanto, não só não há essa absoluta exclusão, suposta pelo próprio desenvolvimento da concepção moral kantiana, que examinaremos a seguir, como esse sentimento adquire um estatuto privilegiado e em direta conexão com a moralidade, tema que examinaremos a partir da Parte II.

Capítulo 1

A Dialética da Crítica da Razão Pura

Nosso primeiro capítulo da Parte I versará sobre os subsídios que a *Dialética* da primeira *Crítica* fornece em relação à concepção moral kantiana e, fundamentalmente, sobre a ligação da moralidade com o conceito de liberdade, bem como o fundamento incondicional que tal conexão apresenta. Nesta medida, há duas contribuições fundamentais no texto a ser examinado: a primeira é a definição de liberdade prática como fundada na liberdade transcendental, enquanto a segunda remete aos resultados do exame da terceira antinomia, que institui uma possibilidade lógica da liberdade e, conseqüentemente, da moralidade que nela se baseia, ainda que isso não implique ainda numa confirmação de sua validade objetiva.

A lei moral, tendo como característica principal a incondicionalidade, necessita, para sua fundamentação, que consigamos garantir a possibilidade de ações incondicionais, ou seja, não determinadas sensivelmente, portanto fora da lei da causalidade natural que diz que a cada fenômeno antecede sua causa, que também é de ordem fenomênica. Dizer que uma ação foi determinada com base numa lei pura, sem a participação de nenhuma inclinação como móbil da ação, é dizer que ela não foi determinada por um evento anterior e externo, ou seja, tal concepção entra em conflito com a lei da causalidade natural. Tal lei, no entanto, é uma lei do entendimento, à qual nenhum fenômeno se exclui. Kant afirma: “A correção daquele enunciado que reza que todos os eventos do mundo dos sentidos se interconectam universalmente segundo leis imutáveis da natureza já está estabelecida, como um princípio, na analítica transcendental e não sofre qualquer exceção”¹⁹.

¹⁹ CRP, B 564.

Isso, em princípio, eliminaria qualquer possibilidade de moralidade aos homens, na medida em que, se unicamente for possível uma causalidade nos moldes da necessidade natural, todas as ações humanas serão empiricamente determinadas. Por outro lado, a moralidade, em Kant, é concebida exatamente como relacionada a ações não condicionadas sensivelmente. Ainda que o princípio da moralidade não esteja explicitamente formulado na primeira *Crítica*, seu fundamento incondicional já se faz presente²⁰. A moralidade é concebida como vinculada à liberdade, e esta como se opondo à lei da causalidade natural.

A lei moral é, na primeira *Crítica*, relacionada a idéias, ou seja, a conceitos necessários da razão que não encontram correlatos na experiência sensível, mas não são, em decorrência disso, desprovidos de importância²¹. Kant afirma que “esta lei moral ensina, antes, a apreciar mais do que qualquer outra coisa a simples consciência da retidão da intenção, mesmo na falta de todas as vantagens e do próprio fantasma da fama póstuma; e ele [o homem] sente-se interiormente chamado a fazer-se, mediante o seu comportamento neste mundo e com a renúncia a muitas vantagens, cidadão de um mundo melhor que ele possui na idéia”²². Ou seja, a noção de que agir segundo a lei moral é agir sem levar em conta interesses sensíveis, até mesmo desprezando aquilo que lhe é caro, já se encontra presente na *Crítica da Razão Pura*, e norteará toda a obra prática de Kant.

A lei moral, ou ainda, sua consciência, é, na *Dialética* da primeira *Crítica*, afirmada como sendo “um princípio puramente intelectual para a determinação de minha existência”²³. Ora, se a lei moral é um princípio puramente intelectual de determinação das ações do homem, não depende de nenhum princípio da experiência, não deve nada a ela. É este exatamente o ponto problemático com o qual deparamos, e que culminará na terceira antinomia. Se há uma maneira de nos determinarmos através de um princípio puramente intelectual, isso em si já implica ao menos a possibilidade de liberdade em sentido transcendental, na medida em

²⁰ Allison afirma que esta concepção a respeito da natureza puramente intelectual do princípio moral é algo já claro a Kant desde muito cedo. O comentador afirma que “it can be argued that Kant had arrived at the intellectual basis of his moral theory and with it at the formula for the categorical imperative by 1765”, ALLISON, H. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1990, p. 68.

²¹ Cf. CRP, B 383.

²² CRP, B 425

²³ CRP, B 431

que há a exigência de uma determinação que não seja condicionada por elementos sensíveis.

Na *Dialética* da primeira *Crítica*, Kant faz uma afirmação que condiz com tal perspectiva, ao dizer que “o conceito prático de *liberdade* se funda nesta idéia *transcendental* da mesma”²⁴, fornecendo-lhe a seguinte definição:

*A liberdade no sentido prático é a independência do arbítrio frente à coerção pelos impulsos da sensibilidade. Com efeito, um arbítrio é sensível na medida em que é afetado patologicamente (por motivação da sensibilidade); denomina-se animal (arbitrium brutum) quando ele pode ser patologicamente necessitado. Apesar de consistir num arbitrium sensitivum, o arbítrio humano não é um arbitrium brutum, mas sim liberum, pois ao homem é inerente um poder para determinar-se espontaneamente, independentemente da coerção por impulsos sensíveis.*²⁵

Ou seja, o autor afirma, primeiramente, que o conceito de liberdade prática está baseado no conceito de liberdade transcendental, e que o homem possui o poder de, apesar de influenciado por impulsos sensíveis, abstrair dos mesmos e determinar-se de forma espontânea. Ele liga, portanto, a liberdade prática, que diz respeito ao agir, com a liberdade transcendental, que originariamente surge em um contexto cosmológico, qual seja, da necessidade apresentada pela razão de pensarmos uma causa que não é ela mesma causalmente determinada. Podemos perceber que se encontram aí as duas definições de liberdade dadas por Kant: em sentido negativo, uma independência de determinação pela sensibilidade, e, em sentido positivo, um poder de determinar-se espontaneamente²⁶.

Kant atribui ao homem um arbítrio sensitivo, pois somos influenciados por inclinações, mas livre, na medida em que não somos determinados por elas, pois seríamos dotados de um poder de resistir à sua sedução em prol de uma ação espontânea. O próprio conceito de dever depende disto²⁷, na medida em que dizer que algo deveria ter ocorrido é dizer que as causas fenomênicas que deram origem a algum evento não são tão determinantes a ponto de não permitirem que algum outro evento se desse, de forma espontânea, oriundo de alguma outra forma de

²⁴ CRP, B 561

²⁵ CRP, B 562. Pode-se evidentemente argumentar a partir desta citação que a espontaneidade de que Kant fala, relacionada à coerção pelas inclinações, não implica numa espontaneidade que exclui sermos afetados por elas, ainda que não coagidos. No entanto, não tomamos esta definição de liberdade prática nesse sentido, nos sentindo, para tal, autorizados pela vinculação imediatamente anterior realizada por Kant entre liberdade prática e liberdade transcendental. Ou seja, ainda que, isoladamente, esta definição de liberdade prática possa ser assimilada a uma concepção de liberdade como a do Cânone, exposta no próximo capítulo, e que equiparamos à causalidade da razão empiricamente condicionada, o fato de que seu fundamento é situado na concepção de liberdade transcendental, a nosso ver, invalida esta interpretação, autorizando a nossa.

²⁶ CRP, B 581-2

²⁷ CRP, B 575

causalidade que não a causalidade natural. Pois, se nos ativermos apenas à natureza, jamais poderemos dizer que algo deveria ter ocorrido, na medida em que tudo o que ocorre tem de necessariamente ocorrer dentro de determinada cadeia causal. Se afirmamos, no entanto, que algo de outro deveria ter ocorrido, temos de estar baseando tal afirmação na possibilidade de que o que ocorre, ainda que de forma necessária e perfeitamente explicável com base na cadeia causal, não é a única alternativa que se nos apresenta. O conceito de dever, portanto, supõe que possamos abstrair da necessidade encontrada na causalidade natural em prol de alguma forma outra de causalidade. E esta outra forma de causalidade não é outra que a idéia de liberdade, enquanto transcendental.

A exigência de incondicionalidade das ações para que estas sejam morais, portanto, está colocada, e a questão que surge a partir disso é como poderemos conciliar causalidade natural e liberdade, não para afirmarmos a existência de liberdade, algo que não podemos fazer num âmbito teórico em virtude do princípio da Segunda Analogia²⁸, mas para não invalidarmos totalmente tal possibilidade. Caso contrário, a liberdade, e com ela a moralidade, terá de ser abandonada. Se não pudermos de algum modo conciliar a liberdade, ainda que somente enquanto idéia, com a causalidade natural, a mera possibilidade da moralidade ficará proscrita aos homens, terá de ser considerada uma fantasia para nós inacessível.

No entanto, a causalidade natural é uma lei inviolável, nenhum fenômeno pode se subtrair a ela. Na terceira Antinomia da *Crítica da Razão Pura*, Kant aborda o problema²⁹. Nesta, a tese afirma que a causalidade natural não é a única forma possível de causalidade, e que é necessário admitir a liberdade, enquanto a antítese, por outro lado, afirma que tudo acontece segundo o princípio da causalidade natural, não havendo a possibilidade de liberdade. A saída encontrada pelo autor está em lembrar que fenômenos não são coisas em si mesmas, remetendo aos fenômenos a lei da causalidade natural e à coisa em si a liberdade. Portanto, num mesmo efeito, que é fenômeno e está, portanto, submetido irrevogavelmente à lei da causalidade natural, a questão é saber se ele pode também ter uma causalidade inteligível, ou seja, se, ainda que este efeito seja resultante da série causal, ainda assim podemos nos referir a ele em termos de um efeito de liberdade, sem que haja contradição.

²⁸ CRP, B232

²⁹ CRP, B 472

Se os fenômenos fossem coisas em si mesmos, a liberdade seria impossível, mas, se eles forem tomados, conforme afirma Kant, “por aquilo que de fato são, ou seja por meras representações interconectadas segundo leis empíricas e não por coisas em si, então eles mesmos têm que ter fundamentos que não são fenômenos”³⁰. Deste modo, podemos *pensar* que, ainda que sejam fenômenos e que estejam necessariamente submetidos à lei da causalidade natural, podem ter uma causa que esteja fora da série fenomênica. Desta maneira, o mesmo efeito pode ser encarado como pertencente à série fenomênica e, ainda assim, livre, por ter sua causa fora desta série. Segundo o autor: “Tratava-se unicamente de saber se a liberdade conflitua, numa e na mesma ação, com a necessidade natural; respondemos suficientemente tal questão ao mostrarmos que, já que na primeira é possível uma relação a um gênero totalmente diverso do que na última, a lei desta não afeta a anterior, e que, portanto, ambas podem ocorrer independentemente uma da outra e sem intervenções recíprocas”³¹. Assim Kant faz uma conciliação entre liberdade e causalidade natural, sem, obviamente, garantir a existência da primeira, mas evitando desta forma que a liberdade seja provada impossível, o que minaria a possibilidade de moralidade.

Na *Dialética*, por um lado, Kant afirma que não é impossível que a liberdade exista, que a existência da lei da causalidade natural, por si mesma, não invalida a possibilidade de o mesmo efeito ter uma causa inteligível, embora, naturalmente, isto não signifique afirmar a existência da liberdade, ou mesmo que é possível que nossas ações sejam livres. Por outro, ele caracteriza a liberdade prática como uma especificação da liberdade transcendental, diz que a primeira se funda na última, e lhe dá uma definição, dizendo que ela “não pode ser encarada, de um modo exclusivamente negativo, como uma independência frente a condições empíricas (pois mediante tal a faculdade da razão cessaria de ser uma causa dos fenômenos), mas ela também pode ser indicada positivamente por uma faculdade de iniciar espontaneamente uma série de eventos”³².

Para que pudéssemos afirmar a existência da liberdade, uma saída seria realizar sua dedução, mas, neste mesmo texto, Kant afirma que não poderia dar uma dedução da idéia de liberdade como havia feito com as categorias do

³⁰ CRP, B 565

³¹ CRP, B 585

³² CRP, B 581-2

entendimento. “As idéias da razão pura, na verdade, não permitem uma dedução como a que foi levada a efeito com as categorias”³³. Na primeira *Crítica*, a dedução das categorias do entendimento consistiu na prova de que elas eram a condição do conhecimento da experiência. Kant estabelece nesta obra que “a validade objetiva das categorias enquanto conceitos a priori repousa sobre o fato de que a experiência (segundo a forma do pensamento) é possível unicamente por seu intermédio”³⁴. O termo experiência, neste caso, refere-se ao conhecimento das intuições a partir dos conceitos do entendimento, e não à existência das intuições. Sem as categorias do entendimento, a experiência não seria possível. No caso da liberdade, uma idéia transcendental, não foi possível realizar uma dedução que lhe conferisse validade objetiva. Kant afirma: “Destas idéias transcendentais não é possível propriamente nenhuma *dedução objetiva* como a que pudemos fornecer com respeito às categorias, pois elas de fato não possuem nenhuma relação com qualquer objeto que pudesse ser-lhes dado congruentemente e isso justamente por serem somente idéias”³⁵. No entanto, deixa aberta uma possibilidade ao dizer: “Mas se devem ter pelo menos alguma validade objetiva, mesmo que só indeterminada, e se não devem representar meramente vazios entes de pensamento (*entia rationis ratiocinantis*), então uma dedução de tais idéias tem que ser inteiramente possível, mesmo supondo que divirja bastante da dedução que se pode empreender com as categorias”³⁶. Veremos que ele tenta, no texto da *Fundamentação*, seguir o caminho de uma dedução, abandonando tal projeto na segunda *Crítica*.

Ações incondicionais estão baseadas na possibilidade de ocorrerem independentemente de determinação externa anterior, ou seja, estão baseadas na possibilidade da liberdade. No entanto, como Kant expõe claramente em sua primeira *Crítica*, não podemos, de forma alguma, garantir tal possibilidade aos homens. Surge então o problema de que aquilo em que a moralidade se baseia não foi ainda passível de confirmação, na medida em que o que necessita confirmação,

³³ CRP, B 697

³⁴ CRP, B 126

³⁵ CRP, B 393

³⁶ CRP, B 697-8

dentro de tal perspectiva, é a liberdade. Esta, na primeira *Crítica*, não perde o caráter de conceito problemático, por não ser um objeto da experiência nem ser possível sua dedução. Mas, ainda que não seja um objeto de conhecimento, pensá-la não encerra nenhuma contradição. Logo, o seu estatuto de idéia, de conceito pensável, não foi comprometido. Afirmar, no entanto, que a liberdade seja pensável não nos garante nenhuma possibilidade de ação incondicional, portanto, não nos garante a possibilidade de moralidade.

O problema que identificamos persiste: a fundamentação da moralidade depende da possibilidade da liberdade que, como idéia da razão pura, não admite uma dedução nos moldes da dedução das categorias do entendimento, nem é passível de conhecimento por não ser encontrada na experiência. No entanto, sem tal confirmação de sua possibilidade, a moralidade se torna somente um sonho inacessível aos homens, uma quimera que jamais será alcançada, um ideal sem possibilidade de efetivação no mundo. Esse problema representado pelo risco de, por falta de confirmação, termos de abandonar a aposta de que a moralidade é um objetivo alcançável aos homens persiste, e nos impõe a busca de uma solução.

Kant cedo depara com a questão da insuficiência da solução fornecida à Terceira Antinomia enquanto fundamento da possibilidade efetiva da liberdade, e, deste modo, da moralidade, na medida em que esta só confere uma possibilidade de pensarmos a liberdade sem que esta esteja em contradição com o princípio da causalidade natural. A mera possibilidade de pensamento não é forte o bastante para afastar a hipótese de que a moralidade seja algo de inacessível aos homens. Frente a tal recurso que se mostra insatisfatório para resolver o problema da possibilidade de moralidade aos homens, na obra kantiana examinaremos três distintas concepções, em três diferentes obras: o *Cânone da Crítica da Razão Pura*, o terceiro capítulo da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e, finalmente, a *Crítica da Razão Prática*.

Nosso objetivo, nos capítulos subseqüentes, será examinar como o autor examina uma questão que em princípio se apresenta como insolúvel, na medida em que parece depender de uma fundamentação da liberdade, fundamentação esta não alcançada na primeira *Crítica*. Trabalharemos a seguir cada uma das concepções mencionadas, examinando as dificuldades apresentadas pelas duas primeiras e chegando à controversa solução do facto da razão.

Capítulo 2

O Cânone da *Crítica da Razão Pura*

Podemos ler o Cânone da razão pura como uma tentativa de dar conta do problema da validação do princípio moral enquanto uma possibilidade real e não meramente lógica de determinação da ação humana. Esta tentativa se basearia, em primeiro lugar, numa distinção entre liberdade transcendental e liberdade prática, distinção esta que tornaria a liberdade prática assimilável a uma causa natural, podendo ser conhecida sensivelmente. Tal estratégia pode representar uma forma de escapar da dificuldade que uma dedução da liberdade transcendental apresenta, na medida em que, se a liberdade prática puder ser conhecida na experiência, para propósitos práticos não mais se faz necessária uma dedução da liberdade transcendental. Este conceito pode legitimamente ser deixado de lado. Em segundo lugar, envolve o recurso a uma distinção entre o princípio moral incondicional, que funcionaria como princípio de avaliação de nossas máximas e ações, e o princípio propriamente de execução, que estaria submetido a uma condição sensível, qual seja, a felicidade proporcionalmente distribuída aos agentes morais. A tese do Cânone é, então, de que o sujeito obedece a um imperativo que, em si, é incondicional, condicionadamente, tese que se provará insustentável e levará Kant a nova concepção envolvendo o recurso a uma dedução que resolveria o problema da fundamentação do princípio moral³⁷.

³⁷ Seguimos aqui a interpretação defendida por G.A. de Almeida, de certa forma presente também em Beck, segundo o qual o Cânone “*presented a view of moral problems without the concept of autonomy and independent of the solution of the problem of freedom that had already been worked out in the first Critique – the two foundation stones on which all his later work in practical philosophy was to be based*” in BECK, L. W. *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960, p. 11. Para Beck, Kant teria se dado conta, posteriormente à escrita do Cânone, que “*morality requires synthetic a priori judgments, that these judgments cannot be justified in exactly the same way that their theoretical counterparts had been justified, and that to justify them requires a more positive concept of freedom than that used in the Canon. Justification of synthetic a priori judgments everywhere in Kant requires what he invariably calls a ‘Deduction’, not a canon of use*”. Para G. A. de Almeida, esta dedução teria sido tentada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, e esta é a linha que seguimos na Primeira Parte de nosso trabalho. Tal leitura se contrapõe à de H. Allison. Este último defende a tese de que os conceitos de liberdade prática presentes na Dialética da *Crítica da Razão Pura* e no Cânone da mesma obra não são contraditórios. Para ele, o Cânone apresenta, ao contrário do que propõe G. A. de Almeida, uma leitura incompatibilista da liberdade, e a ambigüidade observada entre as duas concepções de liberdade prática não se refere a ambigüidades entre uma concepção incompatibilista e outra compatibilista, mas entre duas concepções incompatibilistas, ainda que diversas. Ele argumenta que o conflito entre as duas concepções não se refere aos conceitos isolados de liberdade prática e liberdade transcendental em cada trecho da CRP, mas às diferentes maneiras em que a relação entre ambos os conceitos seria pensada. Para Allison, tanto a Dialética quanto o Cânone teriam

O Cânone se destaca dentro da obra kantiana como um todo por ser um texto peculiar, na medida em que se contrapõe não só a outros livros do autor, mas inclusive à própria obra da qual faz parte, e, apesar disto, foi mantido na segunda edição da mesma. Não é nosso objetivo ingressar na discussão a respeito do motivo que teria levado Kant a manter este texto na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, visto que este não nos é conhecido e, provavelmente, tampouco seria relevante para a discussão de nosso tema. Buscamos aqui, partindo do fato de que manteve o Cânone na segunda edição da obra, examiná-lo e discutir sua especial relevância em relação ao problema em questão, qual seja, a difícil mas necessária fundamentação de um princípio incondicional de determinação da conduta do homem, enquanto ser racional mas, ao mesmo tempo, patologicamente afetado.

A concepção moral em Kant se baseia na possibilidade de ações serem determinadas independentemente de quaisquer inclinações, unicamente com base concepções paralelas de liberdade transcendental, que seria uma mera idéia, e de liberdade prática, que seria a liberdade concebida enquanto um conceito psicológico. O autor afirma que “*both the Dialectic and the Canon operate with a shared conception of practical freedom, which is defined negatively in terms of independence of pathological necessitation (although not affection) and positively in terms of a capacity to act on the basis of reason*” (p. 55). Então, para Allison, as definições isoladas de liberdade transcendental e de liberdade prática em ambos os textos são paralelas, e é somente a relação entre liberdade prática e liberdade transcendental como concebida em cada um dos textos que seria difícil de conciliar, na medida em que na Dialética ambos os conceitos, de liberdade prática e liberdade transcendental, estão manifestamente vinculados e, no Cânone, há uma separação explícita entre eles. Ele discorda da chamada “*patchwork theory*” (p. 56), segundo a qual os dois textos se contradizem, e a explicação mais comum para esta contradição é de que o Cânone seria um texto anterior, possivelmente de uma fase pré-crítica. Allison aponta duas razões para rejeitar esta teoria, que são: 1) o fato de que ignora que o conceito de liberdade prática é descrito do mesmo modo em ambos os textos e, mais importante, 2) requer que tomemos o Cânone como afirmando que uma concepção compatibilista da liberdade é capaz de fundamentar a moralidade, concepção que o autor afirma não existir em Kant nem mesmo em textos anteriores a 1770 (p.57). Para Allison, então, enquanto a Dialética, em princípio, tomaria a liberdade prática como sendo a liberdade transcendental, aplicada à vontade humana, o Cânone tomaria ambos os conceitos como distintos, mas isso, por si só, não tornaria a concepção de liberdade prática, neste texto, compatibilista. E ele resolveria o problema representado pela afirmação kantiana no Cânone de que a liberdade prática é conhecida na experiência através do contraste entre caráter empírico e caráter inteligível e a partir da ênfase prática observada no Cânone. Segundo Allison, “*Kant can be taken to be claiming that we experience the sensible or empirical side of a capacity that can be partially, although not totally, conceived in empirical terms. This is to be contrasted with the compatibilist (patchwork) reading, according to which we experience a distinct, merely relative kind of freedom. Let us not forget that Kant explicitly states in the Dialectic that the psychological concept of freedom is ‘mainly empirical,’ including the transcendental idea as its nonempirical component (A448/B476). Naturally, he emphasizes the nonempirical, transcendental component in the Dialectic and, equally naturally, he emphasizes the empirical component in the Canon*” (p. 58). Esta não é, como ficará claro no texto, a interpretação que seguimos.

num princípio moral incondicionado. Ou seja, a moralidade se baseia na possibilidade de, em seres imperfeitamente racionais, ações livres. Esta liberdade da qual em princípio se trata, ainda que abordada num sentido prático, não seria outra que a liberdade transcendental. Como foi mencionado, na *Dialética da Crítica da Razão Pura*, Kant relacionara os conceitos de liberdade transcendental e de liberdade prática³⁸. As definições fornecidas por Kant para ambos os conceitos são similares³⁹, o que nos leva a considerar a liberdade prática como uma especificação da liberdade transcendental, *i.e.*, como uma aplicação da última à determinação da vontade humana.

Ora, conceber uma ação moral como independente de qualquer influência sensível, concebê-la como autônoma, é concebê-la como livre em sentido transcendental, conseqüentemente como não submetida à lei da causalidade natural. É basear a moralidade num conceito problemático de liberdade, não passível de confirmação, conforme havia sido estabelecido anteriormente na *Crítica da Razão Pura*. Naturalmente, segundo a Terceira Antinomia e a resolução que Kant encontra para ela, não podemos afirmar que a liberdade transcendental e, no campo prático, ações livres, são impossíveis. Todavia, tampouco podemos afirmar sua possibilidade, e com isso a possibilidade da moralidade aos homens permanece em suspenso.

No Cânone, Kant apresenta uma separação entre liberdade transcendental e liberdade prática; não se trata de uma separação de ordem metodológica, mas de uma separação de fato, corroborada por afirmações bastante surpreendentes. Afirma o autor: “A liberdade prática pode ser provada por experiência”⁴⁰, para em seguida dizer: “Conhecemos, pois, a liberdade prática pela experiência como sendo uma das causas naturais, a saber, uma causalidade da razão na determinação da vontade; enquanto isto, a liberdade transcendental exige uma independência desta mesma razão (com referência à sua causalidade ao começar uma série de fenômenos) diante de todas as causas determinantes do mundo sensível, parecendo nesta medida contrária à lei da natureza e portanto à experiência possível, e

³⁸ CRP, B 561

³⁹ ALMEIDA, G. A. de. “Liberdade e Moralidade Segundo Kant”, in *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1. 1997, p. 179ss.

⁴⁰ CRP, A 830

permanecendo pois um problema. Só que este problema não pertence à razão em seu uso prático”⁴¹.

Ou seja, a estratégia do autor consiste em fazer uma cisão entre liberdade transcendental e liberdade prática, e em deixar de lado a primeira, em prol de um conceito de liberdade que não é definido pela espontaneidade que a liberdade transcendental exige. Este conceito de liberdade prática do Cânone pode ser identificado com a causalidade da razão empiricamente condicionada, e não com uma causalidade que se supõe na razão pura, e que seria incondicionada. Naturalmente, a causalidade da razão empiricamente condicionada é conhecida pela experiência, pois atende às exigências do princípio da Segunda Analogia, qual seja, a necessidade da conexão causal para todos os fenômenos. A causalidade da razão empiricamente condicionada é, assim, a única forma de causalidade humana que conhecemos, conseqüentemente, um conceito de liberdade a ela identificado é passível facilmente de comprovação sensível. Basta, pra isso, examinarmos qualquer uma de nossas ações e aí teremos a confirmação empírica da existência de tal conceito de liberdade.

Em princípio, essa concepção parece resolver o problema que a identificação da liberdade prática com o conceito transcendental da mesma trouxera para a fundamentação da possibilidade de moralidade aos homens. Conheceríamos a liberdade prática pela experiência, logo, a moralidade seria garantida em virtude de a liberdade prática ser provada como nos sendo acessível. Não precisaríamos mais enfrentar o complexo problema representado pela liberdade transcendental, ao menos não para a determinação das ações humanas, e poderíamos deixá-la no âmbito onde originariamente surgira, qual seja, em um contexto cosmológico. Assim, aparentemente, a possibilidade da moralidade teria sido provada.

Do mesmo modo, apesar de o autor estar contradizendo a concepção anteriormente presente na obra, não é um ponto de vista inicialmente absurdo, e poderia ser facilmente interpretado como uma modificação na teoria. Como a concepção de liberdade prática presente na Dialética era impossível de ser sustentada de fato, por depender da confirmação da possibilidade de existência da liberdade transcendental, não conseguida pelo autor, e a mera impossibilidade da inexistência de liberdade não bastaria para fundamentar o princípio moral, o Cânone

⁴¹ CRP, A 831

poderia representar uma reformulação teórica. Nada de especialmente questionável nisto.

Além disso, trata-se de uma concepção plenamente coerente com o propósito explícito de Kant ao escrever o *Cânone*. O autor está, no texto em questão, preocupado em estabelecer um conjunto de princípios *a priori* do uso da razão pura, objetivo este que só seria possível no âmbito prático, pois ele já havia estabelecido sua impossibilidade no âmbito teórico. O interesse de Kant no *Cânone*, portanto, é de ordem prática, não de ordem teórica, e, visto que a liberdade transcendental é aqui diferenciada da liberdade prática, somente a última teria relevância para o objetivo do texto. Isso se dá na medida em que a liberdade transcendental diria respeito a uma questão de ordem especulativa que, no *Cânone*, não é objeto de exame pelo autor. Portanto, o foco se desloca compreensivelmente para o conceito de liberdade prática, e a problemática liberdade transcendental é proscrita do campo prático, em prol de uma concepção à primeira vista muito mais facilmente defensável.

Poderíamos pensar que, ao equiparar a liberdade prática a uma causa natural, evitando o problema de contrariar o princípio da causalidade natural, e tornando com esta operação tal conceito de liberdade passível de conhecimento, Kant teria resolvido a difícil tarefa de fundamentação da moralidade. O autor teria, com isso, libertado o princípio moral de uma fundamentação impossível de ser obtida, e, ao mesmo tempo, tornado-o mais palpável para aqueles que poderiam objetar à incondicionalidade do princípio moral, evitando futuras críticas de seus adversários. Em princípio, o *Cânone* parece resolver o problema que enfrenta Kant, qual seja, a possibilidade de, por falta de suficiente prova, a moralidade ser tomada como uma fantasia.

No entanto, esta pretensa solução para o problema não se sustenta. Como foi mencionado acima, a concepção defendida no *Cânone* se opõe àquela que fora defendida na *Dialética* da mesma obra, concepção em que o autor relaciona ambos os conceitos de liberdade transcendental e liberdade prática, afirmando que o segundo se funda no primeiro. No entanto, a incondicionalidade do princípio da moralidade não é aqui atacada. Surge então um problema: conciliar a necessidade de incondicionalidade no princípio moral com um conceito de liberdade que acaba sendo um mero sinônimo de causalidade da razão empiricamente condicionada.

Ou seja, frente à dificuldade de fundamentar o imperativo categórico como um imperativo incondicional, baseado portanto num conceito transcendental de liberdade que não é passível de confirmação pela experiência, Kant abre mão de tal conceito transcendental de liberdade em favor de um empírico. No entanto, acaba com isto criando um novo problema: o da impossibilidade de compatibilizar uma lei incondicional com o princípio da causalidade natural do qual este conceito alternativo de liberdade prática se aproxima. Numa aparente tentativa de contornar o problema, Kant concebe uma distinção entre princípios responsáveis pela avaliação da moralidade de nossas ações, que seriam as leis morais, e princípios de execução empiricamente condicionados, que seriam nossas máximas.

Para conciliar o que pareceria inconciliável, o autor realiza tal separação, em que a condição sensível, necessária a tal conceito de liberdade, aplicar-se-ia tão somente à eleição da máxima, sendo que a incondicionalidade do imperativo moral estaria salva. A condição sensível que serviria de móvel à adoção da máxima não seria um móvel qualquer, mas a felicidade que, sob tutela divina, seria proporcionada como recompensa à ação moral⁴². Assim, a possível crítica de irrealismo que costuma ser feita à moralidade como concebida por Kant também seria neutralizada, na medida em que haveria, no fundo, um motivo sensível que determinaria a ação, a busca da felicidade.

A estratégia de separação e diferenciação entre liberdade prática e liberdade transcendental tem, no entanto, um custo alto, qual seja, o da necessidade de abdicarmos da incondicionalidade concebida como inerente à lei moral. A ação

⁴² Neste aspecto, podemos perceber uma diferença com a concepção da segunda Crítica, em que o sumo bem não mais se apresenta como um prêmio visado pelos homens, a ser proporcionado àqueles que agiram meramente em conformidade com o princípio da moralidade, mas como uma exigência necessária da moralidade enquanto incondicionada. Ele é definido, em A 207, como sendo “o fim supremo necessário de uma vontade moralmente determinada”. Seu fomento se apresenta como um dever advindo da lei moral e, para tal, a Dialética apresenta as condições que o tornam possível, visto que este objeto tem de ser possível para que a moralidade não seja invalidada. Segundo Kant, “dado que o fomento do bem supremo, o qual encerra no seu conceito esta conexão, é um objecto (*Objekt*) *a priori* necessário da nossa vontade e está indissolavelmente ligado à lei moral, a impossibilidade deste fomento deve demonstrar também a falsidade da lei. Se, pois, o soberano bem é impossível segundo as regras práticas, então a lei moral, que ordena promover o mesmo, deve também ser fantástica e votar-se a fins imaginários vazios, por conseguinte, ser falsa em si” in CRPr, p. 133. Ou seja, ainda que, na segunda *Crítica*, ele também seja situado como um fim, é um fim da vontade moralmente determinada, não um fim que encontraria, nos moldes das inclinações, um lugar de fundamento de determinação da conduta, ao invés da lei moral. A ressalva feita na CRPr, que explicita claramente a diferença da concepção do Cânone, é que “não se deve jamais tratar a moral em si como *doutrina da felicidade*, isto é, como uma instrução para se tornar partícipe da felicidade; com efeito, ela tem apenas a ver com a condição racional (*conditio sine qua non*) da última, não com um meio de a adquirir” CRPr, A 234-5.

moral passaria a ser determinada não de forma incondicional, mas sofrendo influência sensível, ainda que não seja determinada sensivelmente. Ou seja, na concepção do Cânone, um estímulo sensível seria uma condição necessária, ainda que não suficiente, da determinação moral de nossa conduta. Existe neste texto certa diferenciação entre o que é da ordem de uma ação moral e o que é da ordem de uma ação não-moral, na medida em que a primeira teria um estímulo sensível enquanto condição necessária, ainda que não suficiente, de determinação, e a segunda teria como condição necessária e suficiente o estímulo sensível. Ainda assim, em ambos os casos a necessidade de um estímulo sensível se apresenta, não só na ação não-moral, como também na ação considerada moral, contrariamente ao que fora apresentado anteriormente na mesma obra e com o que permanecerá nas obras posteriores ligadas à filosofia prática.

A necessidade de determinação incondicional das ações para que estas sejam morais já está presente na *Dialética da Crítica da Razão Pura*. Frente à separação realizada no Cânone e à aproximação de tal conceito de liberdade prática com o conceito de causalidade natural, ainda que em princípio eles não sejam idênticos, há um comprometimento inevitável da noção de determinação incondicionada. Isto se dá pela necessidade de um concurso entre um estímulo sensível e uma lei que se supõe incondicional na determinação da vontade, concurso no qual frente a um estímulo sensível concebido como necessário, ainda que não suficiente, nós tomaríamos a decisão de agir em decorrência dele ou não. Ainda que possamos conceber tal tipo de espontaneidade, esta “espontaneidade” nem de longe é equivalente àquela que define a liberdade transcendental, e, em última instância, este conceito de liberdade prática é compatível com o determinismo⁴³. Ora, falar de determinação moral no sentido já concebido por Kant na *Dialética* perde sua razão de ser. Pois, em tal concepção de necessidade de um estímulo sensível para a adoção da máxima, a condição última não pode ser outra que uma condição sensível, e falar de incondicionalidade torna-se algo equivocado, para dizer o mínimo.

Podemos perceber, portanto, que não é possível abrir mão do conceito de liberdade transcendental, por este ser um conceito problemático, e ainda assim manter uma concepção de agir moral enquanto um agir espontaneamente

⁴³ ALMEIDA, 1997, p. 188.

determinado. Ou mantemos a concepção de liberdade prática como sendo uma especificação da liberdade transcendental, ou temos que abdicar da possibilidade do princípio moral como Kant o concebe, e cuja base incondicional já se faz presente em sua primeira *Crítica*. A opção kantiana favorecerá a primeira das alternativas.

Sabemos que Kant, após este texto, abandona definitivamente esta concepção de uma liberdade prática “empírica”, e, ainda que a felicidade e a moralidade persistam no conceito do soberano bem, este não se apresentará como um motivo para a moralidade, um móbil para a ação moral, mas sim como uma necessidade intrínseca à moralidade⁴⁴, que é concebida como incondicional, portanto não determinada nem influenciada sensivelmente. A felicidade é caracterizada no restante de sua obra como sendo claramente incapaz de dar origem a ações morais. Afirma o autor, em passagem de sua segunda *Crítica*:

Aquilo em que cada um tem de colocar a sua felicidade depende do seu sentimento particular de prazer e desprazer e até, num só e mesmo sujeito, da diversidade das necessidades, segundo as modificações desse sentimento; e assim, *objectivamente*, uma lei *subjectivamente necessária* (enquanto lei natural) é um princípio prático muito *contingente* que pode e deve ser muito diverso em diferentes sujeitos; por conseguinte, jamais pode fornecer uma lei porque, no desejo de felicidade, não é a forma da conformidade com a lei que importa, mas apenas a matéria, a saber, se eu devo aguardar prazer, e quanto, na observância da lei⁴⁵

Kant não mantém, em suas obras posteriores, a concepção que apresenta no *Cânone*, que tem como problema principal o fato de que só é capaz de garantir uma conformidade à moralidade, na medida em que só garante a possibilidade de agirmos em conformidade com o dever, visando um móvel sensível. Ela não garante a possibilidade de uma ação de fato moral. Quando, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, é explicitada a distinção entre o que seria uma ação por dever e o que seria uma ação em conformidade com o dever, tal perspectiva não mais se sustenta. Nesta obra, apresenta-se a necessidade de uma fundamentação da possibilidade de ações incondicionadas, portanto, da lei moral, fundamentação esta que implica numa fundamentação da liberdade prática em sentido transcendental.

⁴⁴ Cf. nota 42.

⁴⁵ CRPr, A 46.

A retomada desta concepção de absoluta incondicionalidade do princípio moral, tanto para sua obtenção, na medida em que não advém de fontes empíricas, quanto em relação a suas exigências, algo claro a Kant mesmo no Cânone, não admitirá tampouco um concurso sensível em sua obediência, como fora admitido neste texto. O dever, enquanto necessidade de obediência à lei, não dependerá de um sentimento que seja visado na ação, mas terá de ser absolutamente independente de uma satisfação visada, como o princípio da moralidade exige. Essa concepção focada na incondicionalidade será enfatizada de forma expressiva na *Fundamentação*, e exigirá, como veremos no próximo capítulo, uma fundamentação daquele conceito que a primeira *Crítica* não conseguira estabelecer como possível, a saber, do conceito de liberdade transcendental.

Capítulo 3

A Fundamentação da Metafísica dos Costumes

Neste capítulo, trabalharemos, a partir da ênfase novamente dada à incondicionalidade indispensável à moralidade, e conseqüente impossibilidade de manutenção da concepção do Cânone, a estratégia apresentada no texto da *Fundamentação*, mais especificamente na terceira seção. Iremos examinar o que consideramos como sendo uma tentativa kantiana de fundamentar a moralidade através de uma dedução do conceito de liberdade, com a mediação do conceito de mundo inteligível⁴⁶.

No *Prefácio da Fundamentação da Metafísica dos Costumes* é introduzida uma distinção fundamental, que funciona como verdadeiro divisor de águas na filosofia prática kantiana. Tal distinção diz respeito ao que seria da ordem de uma simples conformidade à lei moral (*pflichtmäßig*) e ao que seria da ordem de um agir de fato pela lei (*aus Pflicht*), sendo que apenas esta última alternativa seria moral. Agir simplesmente em conformidade à lei moral é colocar o motivo da ação em algum outro fundamento que não a lei, ou seja, em um fundamento empírico, ainda que os efeitos possam ser os mesmos. Já agir de fato pela lei moral é abstrair de qualquer influência de ordem empírica e colocar o fundamento determinante da ação na lei apenas, sem o concurso de qualquer outra forma de motivação que não essa.

O que era a concepção do *Cânone*, e que examinamos acima, deixa aqui de ser admissível. A partir da distinção realizada na *Fundamentação*, não podemos

⁴⁶ Seguimos aqui a leitura de G. A. de Almeida em seu artigo “Liberdade e Moralidade segundo Kant”, *in Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1. 1997, p. 192 ss. H. Allison, por outro lado, toma tal tentativa como sendo uma tentativa de dedução da lei moral baseada na necessidade identificada por Kant de pressupor a liberdade a qualquer ser dotado de razão (p. 3). No entanto, segundo o próprio Allison, não é imediatamente claro se se trata de uma dedução da lei moral, do imperativo categórico e/ou da liberdade. O que o comentador argumenta, no capítulo 12 de *Kant’s Theory of Freedom*, é que se trata de fato de uma tentativa, que fracassa, de dedução da lei moral com base na premissa da tese da reciprocidade entre liberdade e moralidade. Ele afirma que o conceito de mundo inteligível, nesta perspectiva, funciona como o terceiro termo que garantiria não só a posse da razão com a submissão à lei moral como também a posse da razão com a posse de uma vontade e mesmo com a liberdade. Cf. ALLISON, 1990, p. 224ss.

mais afirmar que devemos tomar a lei moral como princípio incondicional de avaliação de nossas máximas e, ao mesmo tempo, surpreendentemente, agir de modo condicionado, a partir de princípios de execução em que se faz presente, de forma necessária, a busca da felicidade. Se agirmos por motivação sensível, ainda que seja em busca da felicidade que esperamos enquanto recompensa da ação moral, nossa ação será apenas conforme à moralidade, não possuindo em si valor moral. Kant terá, frente a isso, de fundamentar a possibilidade de moralidade de modo diverso do que apresentou como concepção no *Cânone*, visto que fundamentar a simples conformidade ao princípio moral não é mais suficiente para garantir a possibilidade de moralidade.

A distinção introduzida exigirá também que se pense de forma diferente a liberdade, em razão da necessidade de uma determinação pura do arbítrio. A concepção que dará fundamento ao que é proposto como moralidade na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* é, contrariamente ao que fora a concepção do *Cânone*, a de liberdade em sentido transcendental. Este é o único conceito de liberdade capaz de fundamentar o dever em contraposição à mera conformidade a ele, qual seja, à mera aparência de moralidade.

O fundamento que justifica tal distinção entre agir meramente em conformidade ao dever e agir por dever, ainda que o efeito possa ser coincidente, é sempre o mesmo, o de que a simples conformidade à lei é, por depender de motivos outros que não a lei moral, algo muito contingente para servir de base à moralidade. Tal distinção é fundamental e, assuma ela o nome que assumir⁴⁷, diz respeito ao que é essencial na moralidade como concebida por Kant, que é a universalidade necessária à lei, universalidade esta que nenhum fundamento empírico de determinação poderia garantir.

Neste ponto, portanto, se situa a dificuldade que impossibilita a manutenção da concepção sustentada por Kant no *Cânone*. Como foi dito, neste texto *sui generis*, Kant separa liberdade prática de liberdade transcendental (conceitos que tinha relacionado na *Dialética* da mesma obra), relacionando a lei moral ao primeiro destes conceitos. Este conceito de liberdade prática presente no *Cânone* seria um conceito peculiar de liberdade passível de ser conhecida pela experiência. Ademais, no mesmo texto o autor dissocia imperativos, que seriam incondicionais, tal como se

⁴⁷ Cf. diferença entre agir de acordo à letra ou ao espírito da lei, *in* CRPr, A 127.

exige na determinação moral, e máximas, sendo estas condicionadas, na medida em que para a escolha das mesmas a felicidade enquanto móbil sensível entraria como condição necessária.

Ora, ainda que aparentemente uma contradição não esteja diretamente presente no Cânone, deparamos com uma dificuldade considerável: um móvel sensível de forma alguma assegura a universalidade da obediência, visto não ser constante, válido para todos. A felicidade, ainda que seja um objetivo de todo e qualquer homem, é um conceito muito amplo e variável entre diferentes indivíduos para dar suporte a uma lei que se pretenda universal. Mas, mais importante, mesmo que um móvel sensível tivesse o poder de servir de motivação constante e universal, a incondicionalidade requerida pela lei moral se perderia, na medida em que, ainda que a lei em si mesma se apresentasse como incondicionada, nossa obediência ao que ela nos ordena não o seria.

Em face disto, haveria duas alternativas possíveis a Kant: “ou tirar as conseqüências da teoria e reconhecer que a moralidade não está ao nosso alcance, mas apenas a conformidade à letra da lei moral, ou mudar a teoria”⁴⁸. Kant não está disposto a admitir que a moralidade não nos seja acessível, o que leva a uma modificação em seu pensamento, no texto *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Sabemos que todo o esforço kantiano é o de garantir a moralidade não como uma idéia inacessível aos homens, mas enquanto uma tarefa que nos cabe em vista de nossa racionalidade. Tal tarefa não condiz com a concepção apresentada no Cânone, que nos mantém submetidos a um condicionamento sensível irrevogável. É só na medida em que é possível nos libertarmos de tal condicionamento que falar de moralidade adquire um sentido, e esta concepção norteia o texto da *Fundamentação*.

A primeira mudança realizada por Kant neste texto é a distinção mencionada entre ações meramente em conformidade ao dever e ações por dever. Ela remete, assim, à motivação de uma ação moral, que deverá ser puramente a lei moral, sem o concurso de nenhuma inclinação. Para tal, a simples lei moral tem de nos atrair, tem de produzir um interesse em nós para que seus ditames sejam seguidos, independentemente daquilo que poderia ser nossa preferência pessoal no resultado da ação.

⁴⁸ ALMEIDA, 1997, p. 193

A segunda mudança é relacionada à liberdade prática, que, aqui, volta a ser concebida como uma especificação da liberdade transcendental, sendo que o conceito de uma liberdade “empírica” proposto por Kant no *Cânone* é abandonado. Tal conceito de liberdade prática enquanto fundada numa concepção transcendental da mesma é o único admissível para dar fundamento a esta concepção de ação moral enquanto uma ação incondicionada. A ação por dever difere assim da ação conforme ao dever, que é, esta sim, condicionada empiricamente, ainda que possa ser acidentalmente coincidente em termos fenomênicos com o que teria sido uma ação de fato moral.

A terceira mudança, intrinsecamente relacionada às duas primeiras, diz respeito à fundamentação da lei moral, ou seja, a uma tentativa de justificação do conceito de liberdade prática que lhe serve de base. Tal concepção de ação moral enquanto incondicionada requer que possamos afirmar que somos capazes de agir sem influência sensível de ordem alguma, ou seja, requer que a liberdade transcendental não seja apenas uma idéia, mas que possamos livremente determinar nossa conduta. Tal necessidade de fundamentação retoma o problema inicialmente discutido na terceira antinomia, e, para os propósitos da moralidade, insuficientemente resolvido.

A estratégia kantiana na *Fundamentação*, mais especificamente na terceira seção, é a seguinte: Kant afirma que, se pudssemos pressupor a liberdade da vontade, poderíamos, de forma analítica, retirar daí o conceito de lei moral; mas, ao contrário do *Cânone*, o conceito de liberdade ao qual o autor se refere neste texto é o de liberdade em sentido transcendental. A opção por conceber a liberdade prática como uma forma de causalidade próxima à causalidade natural não tem o efeito de fundamentar num conceito menos problemático de liberdade o imperativo moral; pelo contrário, coloca em risco a própria possibilidade da moralidade, na medida em que só garante a possibilidade da conformidade à lei moral, não a moralidade ela mesma.

Se pensarmos, como é necessário na filosofia prática kantiana, no imperativo moral como um imperativo incondicionado, portanto não determinado por móbil sensível algum, o único conceito apropriado de liberdade ao qual este imperativo pode estar remetido é o de liberdade transcendental. No entanto, como não é possível dentro de uma perspectiva crítica demonstrar a existência da liberdade, que

nos autorizaria a garantir a possibilidade de condutas exclusivamente guiadas pela lei moral na medida em que nos garante a possibilidade de ações incondicionadas, o problema inicial persiste.

Naturalmente, se nos fosse dada a capacidade de agir com base num imperativo incondicional, poderíamos afirmar que somos capazes de determinar nossa conduta incondicionalmente, ou seja, que somos livres em sentido transcendental. Mas, conforme Kant afirma no início da segunda seção da *Fundamentação*⁴⁹, não podemos, mesmo em relação à nossa própria ação, afirmar sem nenhuma dúvida que ela se deu sem influência sensível. Conseqüentemente, não nos é dada a opção de afirmarmos que somos livres em sentido transcendental.

Kant propõe a operação inversa: já que não nos é dado, de forma certa e definitiva, afirmar que ao menos uma das ações de algum homem foi uma ação incondicional, podemos tentar comprovar a possibilidade de liberdade, que, por sua vez, fundamentará a capacidade de ações incondicionadas sensivelmente. Isso é realizado por meio de uma tentativa de uma dedução do conceito de liberdade transcendental, com vistas não a um acréscimo de conhecimento, mas apenas a um uso prático. Tal tentativa é realizada na terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a partir da espontaneidade que podemos observar em nossos juízos.

O caminho percorrido pelo autor, na terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, é de afirmar inicialmente não a existência da liberdade, mas a necessidade de pressupô-la, não somente em nós próprios, mas em todos os seres racionais, por não podermos supor que nossos juízos estão submetidos a móveis sensíveis. Devemos notar que o foco não está colocado em nossas máximas, as quais são adotadas e depois de adotadas regem nossas ações, mas no juízo prático, ou seja, nos imperativos. Pois, em relação às máximas e à nossa escolha, os móveis sensíveis podem, e mais freqüentemente são, condições necessárias de eleição, mas móveis sensíveis não são condições necessárias do juízo, a saber, que se queremos alguma coisa, devemos fazer outra. Pois o que visamos, *i.e.*, o objeto que tomamos como móbil, pode influenciar na máxima ou na adoção da mesma, mas não neste conhecimento de que, se queremos algo, devemos realizar alguma ação determinada que nos levará ao que queremos. Esse

⁴⁹ FMC, p. 119.

juízo não depende da influência da sensibilidade sobre nós, e sim de nossa razão, e aí se apresenta a espontaneidade, ainda que apenas cognitiva, da qual parte o autor.

Kant afirma: “Todo o ser que não pode agir senão *sob a idéia da liberdade* é, por isso mesmo, em sentido prático⁵⁰, verdadeiramente livre, quer dizer, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade, exatamente como se a sua vontade fosse definida como livre em si mesma e de modo válido na filosofia teórica”⁵¹. Ou seja, ao pressupormos em nós a liberdade, em sentido transcendental, e guiarmos nossas ações com base em tal pressuposição, tudo o que valeria para seres comprovadamente livres também vale para nós, ainda que tal liberdade não tenha sido provada.

O passo seguinte consiste na afirmação de que, para todo ser racional dotado de uma vontade, temos de atribuir a idéia da liberdade, caso contrário ele não agiria a partir de sua razão, mas sim de um impulso. Nas palavras do autor: “Ela [a razão] tem de considerar-se a si mesma como autora dos seus princípios, independentemente de influências estranhas; por conseguinte, como razão prática ou como vontade de um ser racional, tem de considerar-se a si mesma como livre; isto é, a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a idéia da liberdade, e, portanto, é preciso atribuir, em sentido prático, uma tal vontade a todos os seres racionais”⁵². A razão, portanto, tem que se considerar a autora dos seus princípios e não como determinada por influências externas, ou seja, por inclinações. Tem, portanto, de se supor livre e, na medida em que se supõe livre, para ela valerão as leis da liberdade exatamente como se cada homem dotado de razão fosse de fato e comprovadamente livre.

No entanto, o próprio Kant admite, tal pressuposição não nos fornece nenhuma garantia em relação à lei moral, nem no que concerne à sua validade, nem à necessidade de nos submetermos à mesma. Essa necessidade, bem o sabe o autor, não poderia se basear no fato de nos tornarmos dignos da felicidade, sem nenhuma garantia de participação na mesma, pois o simples fato de sermos dignos da felicidade só vai nos interessar se já estivermos sob influência da lei moral, ou seja, se já nos tivermos libertado da influência sensível. Caso contrário,

⁵⁰ Ou seja, na determinação de sua vontade.

⁵¹ FMC, p. 150.

⁵² FMC, p. 150.

simplesmente sermos dignos da felicidade, sem nenhuma garantia de virmos a obtê-la, não nos motivaria a agir moralmente. A questão colocada por Kant, “donde provém que a lei moral obrigue”⁵³, não pode ser respondida com base na simples pressuposição de liberdade a todos os seres racionais, e a simples espontaneidade dos juízos não garante a existência de tal liberdade.

A saída encontrada pelo autor consiste em uma mediação através do conceito de mundo inteligível, ou seja, ao recorrermos à conhecida separação entre fenômenos e coisas em si mesmas, e a partir daí entre mundo sensível (ao qual os fenômenos se remetem) e mundo inteligível (ao qual se remetem as coisas em si, ou seja, o substrato supra-sensível dos fenômenos, que conhecemos empiricamente). Os homens e demais seres racionais, ainda que façam parte do mundo sensível e estejam submetidos à causalidade natural, só se conhecendo empiricamente, têm de considerar a si mesmos, enquanto inteligência, como pertencentes ao mundo inteligível. A própria espontaneidade do juízo nos forneceria tal acesso a este mundo inteligível, e a partir daí à liberdade.

Afirma Kant:

Como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode pensar nunca a causalidade da sua própria vontade senão sob a idéia da liberdade, pois que independência das causas determinantes do mundo sensível (independência que a razão tem sempre de atribuir-se) é liberdade⁵⁴. Ora, à idéia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de *autonomia*, e a este o princípio universal da moralidade, o qual na idéia está na base de todas as ações de seres *racionais* como a lei natural está na base de todos os fenômenos⁵⁵

Ou seja, por sermos seres racionais, ainda que também sensíveis, temos de pensar na causalidade de nossa vontade como sendo uma causalidade livre. Pela espontaneidade demonstrada por nossa razão em nossos juízos temos acesso ao mundo inteligível, conceito este que não é de ordem ontológica, mas se refere a um outro ponto de vista que não o fenomênico, dado pelos sentidos⁵⁶. Do mesmo modo

⁵³ FMC, p. 152.

⁵⁴ Como vimos, essa é a definição negativa da liberdade, que é complementada pela definição positiva da mesma, a saber, pelo conceito de autonomia, mencionado na seqüência do texto.

⁵⁵ FMC, p. 154.

⁵⁶ Esta interpretação dos conceitos de mundo inteligível e de mundo sensível enquanto dois pontos de vista, e não dois mundos ontologicamente distintos, não é unânime na literatura, mas é a opção de leitura que fazemos por considerá-la mais coerente com o pensamento do autor, além de encontrarmos suporte para ela no texto kantiano, como veremos adiante. Nela, estamos em completo acordo com Allison, que afirma a respeito: “*Reduced to bare essentials, this interpretation of Kant’s idealism holds that the transcendental distinction is not primarily between two kinds of entity, appearances and things in themselves, but rather between two distinct ways in which the objects of human experience may be ‘considered’ in philosophical reflection, namely, as they appear and as they are in themselves. As such, it can be (and has been) characterized as a version of the ‘two-aspect’*”

que, enquanto homens, somos conscientes de nós próprios como fenômenos, somos também conscientes de nós mesmos enquanto seres inteligentes. Tal acesso a este mundo inteligível por meio da espontaneidade de nossos juízos nos oferece a possibilidade de agirmos pelo único modo de ação cabível a seres perfeitamente racionais, qual seja, pelo modo da autonomia.

É pela espontaneidade do juízo, que nos garantiria a liberdade ao menos no julgar, que os homens se transportam para um mundo inteligível, no qual a liberdade é a única forma de causalidade, como a causalidade natural o é no mundo fenomênico. Cabe aqui, frente ao risco de um erro de compreensão do que se trataria tal “mundo inteligível” do qual nos fala o autor, a seguinte advertência: “O conceito de um mundo inteligível é apenas um *ponto de vista* que a razão se vê forçada a tomar fora dos fenômenos *para se pensar a si mesma como prática*, o que não seria possível se as influências da sensibilidade fossem determinantes para o homem, o que porém é necessário na medida em que se lhe não deve negar a consciência de si mesmo como inteligência, por conseguinte como causa racional e atuante pela razão, isto é, livremente eficiente”⁵⁷. No entanto, isso não viola o fato de que coisas em si somente possam ser pensadas, nunca conhecidas, ou seja, não se contrapõe ao projeto crítico do autor, e o liberta de ter de comprovar o impossível, qual seja, a existência da liberdade. Pois, como afirma Kant, “a liberdade é uma mera idéia cuja realidade objetiva não pode ser de modo algum exposta segundo leis naturais e, portanto, em nenhuma experiência também (...). Ela vale somente como pressuposto necessário da razão num ser que julga ter consciência duma vontade, isto é, duma faculdade bem diferente da simples faculdade de desejar (a saber, a faculdade de se determinar a agir como inteligência, por conseguinte segundo leis da razão independentemente de instintos naturais)”⁵⁸.

Ainda assim, mesmo sem afirmar a existência da liberdade, Kant tenta resolver o problema da fundamentação da lei moral a partir da necessária pressuposição de liberdade a todos os seres racionais, baseada na espontaneidade dos juízos. No entanto, no primeiro caso, ou seja, antes do acréscimo do conceito de mundo inteligível enquanto mediador, passar da espontaneidade dos juízos para a

interpretation of this idealism, which is to be contrasted with the familiar ‘two-object’ or ‘two-world’ interpretation, according to which appearances and things in themselves constitute two ontologically distinct sets of entities” in ALLISON, 1990, p. 3

⁵⁷ FMC, p. 158.

⁵⁸ FMC, p. 159.

liberdade transcendental requeria que incluíssemos a premissa de que somos capazes de agir por imperativos morais, ou seja, o argumento seria circular, porque precisaríamos admitir justamente aquilo que tencionamos provar. Pois, do conceito de juízo prático, ou seja, de imperativos, e de que agimos com base neles, não decorre necessariamente que agimos de acordo com imperativos morais, ou seja, da espontaneidade dos juízos não advém a liberdade prática, em sentido transcendental, que é o que procura provar Kant.

Mas, mesmo com a inclusão do conceito de mundo inteligível, que faria tal mediação entre a espontaneidade dos juízos e a liberdade transcendental, Kant não conseguiria provar a existência de liberdade e, conseqüentemente, a possibilidade de moralidade para nós, homens, seres imperfeitamente racionais. O conceito de mundo inteligível pode ter um significado negativo, de delimitação daquilo que podemos ou não conhecer, mas também tem um significado positivo, que se refere a tal conceito poder ser admitido por não encerrar nenhuma contradição, podendo ser pensado, ainda que não admitido enquanto existente⁵⁹.

Ora, a espontaneidade dos juízos só pode ser uma espontaneidade negativa⁶⁰, no sentido de ausência de necessitação sensível, mas não no sentido de ausência de afecção sensível. Ou seja, não somos necessitados por influências sensíveis, mas isso não significa que possamos agir de forma totalmente independente da afecção pela sensibilidade, portanto, de maneira incondicionada. Para tal, teríamos de supor que somos capazes de agir segundo o imperativo categórico, o que novamente tornaria o argumento circular visto que isto é exatamente o que queremos comprovar. Mas, sem esta premissa de ordem moral, o conceito de mundo inteligível não é suficiente para mediar a passagem da espontaneidade dos nossos juízos para a atribuição de liberdade prática concebida enquanto transcendental, liberdade esta que garantiria a possibilidade de ações morais como Kant as define.

O que tal estratégia, seguida na terceira seção da *Fundamentação*, parece indicar é que não temos como fornecer uma prova da liberdade em seu sentido transcendental sem apelar para uma premissa moral, conclusão que, aparentemente, é a obtida pelo autor, na medida em que, na segunda *Crítica*, ele

⁵⁹ ALMEIDA, 1997, p. 201.

⁶⁰ ALMEIDA, 1997, p. 201ss.

inverte os termos, e através da lei moral e de sua mútua implicação com a liberdade tenta dar uma garantia da existência desta última. Na *Crítica da Razão Prática*, Kant afirma, em relação ao conceito de liberdade, que “sua realidade é demonstrada por uma lei apodíctica da razão prática”⁶¹, qual seja, a lei moral, que revela a liberdade, na medida em que “a liberdade é também a única entre todas as ideias da razão especulativa, da qual *sabemos (wissen)* a possibilidade *a priori* sem, no entanto, a discernir, (*einzusehen*), porque ela é a condição da lei moral, que conhecemos”⁶².

Como vimos, Kant desiste de uma tentativa de dedução da liberdade transcendental através da mediação do conceito de mundo inteligível, mas, a partir da comprovação da lei por um facto, utiliza este conceito para realizar uma dedução da liberdade⁶³. Resta-nos examinar como Kant apresenta o que concebe como a solução para o problema da fundamentação da moralidade kantiana, com a qual pretende ter resolvido o problema da possibilidade de ações incondicionais em seres imperfeitamente racionais. E, uma vez examinada tal concepção, analisar em que medida o sentimento de respeito é legitimamente introduzido nesta discussão acerca de uma moralidade baseada num princípio incondicional, ou seja, baseada na possibilidade de ações em que todo e qualquer sentimento teria de ser proscrito, ignorado em nome de uma lei pura.

⁶¹ CRPr, A 4

⁶² CRPr, A 5

⁶³ CRPr, A 82. O termo “dedução” da liberdade é utilizado por Kant. Não é relevante, para nosso trabalho, discutir se se trata ou não do termo mais apropriado, tomando em consideração o conceito de dedução na obra kantiana. O autor afirma que “em vez desta dedução inutilmente procurada do princípio moral, surge algo de diferente e inteiramente paradoxal, a saber, que, inversamente, ele próprio serve de princípio para a dedução de um poder (*Vermögen*) insondável, que nenhuma experiência pode provar, mas que a razão especulativa (a fim de encontrar entre as suas ideias cosmológicas o incondicionado da sua causalidade e evitar assim contradizer-se a si própria) devia ao menos admitir como possível, isto é, o poder da liberdade, da qual a lei moral, que em si mesma não precisa de nenhuns princípios justificadores, demonstra não só a possibilidade, mas a também a realidade em seres que reconhecem esta lei como para eles obrigatória” CRPr, A 82. Estamos cientes de que, na mesma obra, Kant fala da liberdade, mais especificamente de seu conceito positivo, como sendo um postulado (A 238), algo que causa um certo estranhamento em um de seus comentadores (BECK, 1960, p. 207), que argumenta a favor de considerarmos a liberdade, em relação à lei moral, deduzida, ainda que em relação ao sumo bem ela possa ser tomada no nível dos outros postulados da razão prática, a saber, Deus e a imortalidade da alma. Allison também concorda que “*given the fact of reason (as well as transcendental idealism), there is a successful deduction of freedom from a practical point of view*” in ALLISON, 1990, p. 3, que é, por sinal, suficiente para os propósitos kantianos, ainda que teoricamente o conceito de liberdade permaneça sem prova.

Capítulo 4

A Crítica da Razão Prática

Como vimos, Kant apresenta, uma concepção moral fundada na incondicionalidade de seu princípio, bem como tenta lhe fornecer sua fundamentação. Dentre as obras privilegiadas em nosso trabalho, encontramos inicialmente formulações acerca dessa questão na primeira *Crítica*, e, nela, nossa ênfase se situa no Cânone, texto em que a perspectiva de uma incondicionalidade suposta no princípio moral ainda está dissociada do seu efetivo seguimento, na medida em que o autor considera a obediência moral como compatível com uma ação que visa a um interesse. Tal concepção, em princípio, não apresentaria dificuldades de fundamentação, pois é perfeitamente assimilável à causalidade da razão empiricamente condicionada de entes racionais e também sensíveis, que naturalmente almejam a felicidade. No entanto, como vimos, a leitura apresentada no Cânone não é conservada pelo autor nas obras posteriores.

A segunda obra examinada, a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, contém uma concepção moral que basicamente se mantém na segunda *Crítica*, fundada não só na incondicionalidade do princípio moral, como também numa obediência incondicional a ele. Uma fundamentação se faz necessária, na medida em que o que tal princípio nos exige não é em princípio possível, e a obra inclui, na terceira seção, o que pode ser considerado uma tentativa de dedução da liberdade prática em sentido transcendental. Esta fracassaria na medida em que Kant precisaria, para sustentar seu argumento, pressupor justamente aquilo que pretende confirmar, qual seja, a possibilidade de ações morais. O autor realizará então, em sua *Crítica da Razão Prática*, uma terceira forma de fundamentar a incondicionalidade requerida pelo princípio moral, através do controvertido conceito de facto da razão (*Faktum der Vernunft*).

Com a solução do facto da razão, apesar de ter sido apontada por críticos como sendo uma recaída no dogmatismo, um afastamento do projeto crítico que ele mesmo se propôs⁶⁴, Kant pretende ter resolvido o problema da inserção do princípio

⁶⁴ G. A. de Almeida, “Crítica, Dedução e Facto da Razão”, in *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n.1, 1999, p. 60 ss.

inteligível da moralidade no mundo, dando com isto validade objetiva ao conceito de liberdade. No entanto, o conceito de facto da razão não é apresentado de forma clara no texto, gerando problemas em sua compreensão. Além disto, é acompanhado da afirmação surpreendente de que uma dedução da lei moral não só não seria possível como não seria necessária, na medida em que o facto da razão seria suficiente para garantir sua validade e, por extensão, a validade do conceito de liberdade. Sabemos, no entanto, desde a primeira *Crítica* kantiana, que a liberdade, por ser uma idéia da razão, não é dada na experiência, portanto seu estatuto é problemático. Kant, com a doutrina do facto da razão, pretende ter passado de uma possibilidade meramente lógica, qual seja, de pensamento, em relação à liberdade, para uma possibilidade real da mesma, e, assim, acaba sendo acusado de ter fundamentado a liberdade num conceito que é, ele mesmo, sem fundamento.

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant afirma logo no *Prefácio* a ligação entre liberdade e moralidade, denominada na literatura de “Tese da Reciprocidade”⁶⁵. Esta ligação já era conhecida anteriormente pelo autor, e vem sendo examinada em nosso trabalho, mas neste texto Kant acrescenta que a liberdade é a *ratio essendi* da moralidade, enquanto que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade⁶⁶. Ou seja, a liberdade é o que garante a possibilidade da lei moral, sem tal liberdade, que não é outra que a liberdade transcendental, a moralidade não é possível; no entanto, só temos acesso à liberdade pela lei moral, não temos acesso à liberdade diretamente. Com esta afirmação, já se prefigura que o autor não tentará um acesso a um conhecimento da liberdade, ou uma dedução da mesma, para com isto fundamentar a lei moral. Pelo contrário, já podemos perceber que o que será objeto de conhecimento será a moralidade, ou, mais especificamente, seu princípio, e a partir dele teríamos um acesso prático à liberdade enquanto condição deste princípio que conhecemos.

Ou seja, a estratégia do autor, nesta obra, muda. No *Cânone*, o autor tenta fundamentar a moralidade na liberdade, no caso, numa concepção distinta de

⁶⁵ Cf. ALLISON, 1990, chapter 11: “*The Reciprocity Thesis*”.

⁶⁶ CRPr, A 5.

liberdade à qual teríamos, surpreendentemente, acesso na experiência. Tal mudança no sentido de liberdade a tornaria passível de conhecimento, portanto a dificuldade inicial do caráter problemático da liberdade prática concebida como transcendental seria resolvida. No entanto, a incondicionalidade que Kant expressa como sendo uma exigência da moralidade estaria ameaçada. Sua tentativa de dedução também tem por foco a liberdade, novamente concebida como transcendental. Ela se dá na *Fundamentação* e, como vimos, não obtém êxito.

Frente à percepção da necessidade de basear a lei moral em um conceito de liberdade prática em sentido transcendental e ao fracasso de uma dedução de tal conceito de liberdade, há uma mudança de estratégia. Tendo em vista que lei moral e liberdade são conceitos intrinsecamente relacionados, ao invés de insistir no que se mostrou impossível, qual seja, um acesso via conhecimento empírico de uma concepção peculiar de liberdade, que tornaria a moralidade condicionada sensivelmente, ou então uma dedução da liberdade através da mediação do conceito de mundo inteligível, como fundamento da moralidade enquanto incondicionada, Kant se volta à lei moral.

Como liberdade e moralidade são estritamente dependentes uma da outra, ao dar uma garantia da validade da moralidade, é como se tivesse dado uma garantia da validade da liberdade. Não o fará, no entanto, a partir de uma dedução do princípio da moralidade, mas dirá, contrariamente, que tal dedução não é nem possível, nem necessária. Segundo o autor, “a realidade objectiva da lei moral não pode ser demonstrada por nenhuma dedução, nem por todo o esforço da razão teórica, especulativa ou empiricamente sustentada; e, por conseqüência, mesmo se se quisesse renunciar à certeza apodíctica, também não pode ser confirmada pela experiência e assim ser demonstrada *a posteriori*; e, apesar de tudo, mantém-se firme por si mesma”⁶⁷. Ou seja, o princípio moral não será fundamentado numa dedução, nem é passível de conhecimento empírico, mas ainda assim a moralidade se mantém. Como pode ser isto?

Eis o percurso do autor: partindo de uma distinção entre máximas e leis, sendo que as primeiras são definidas como sendo subjetivas enquanto as segundas são objetivas, perguntar-se qual o fundamento de leis em oposição ao fundamento de meras máximas. O fundamento de leis, que são objetivas, necessárias, não pode

⁶⁷ CRPr, A 82.

estar submetido aos desejos contingentes de cada um, devendo ser um fundamento racional, que possa valer para todos. Qualquer condição patológica inviabilizaria a necessidade objetiva contida no conceito de lei, tornando-a variável em diferentes sujeitos, ou seja, tornando-a uma mera máxima. A fonte de leis deve, portanto, ser a razão, e ela deve considerar apenas a si mesma em tal legislação, sem ouvir as inclinações.

Uma lei não pode advir do desejo por um objeto, ou seja, do prazer que se aguarda da realização de tal desejo. Seu fundamento não pode estar baseado na busca da felicidade. Ainda que esta seja uma busca considerada comum a todos os seres racionalmente imperfeitos, a felicidade é um conceito por demais variável para dar origem a uma lei que se pretende objetivamente válida. A soma das inclinações e sua satisfação, que daria origem à felicidade, só pode ser conhecida empiricamente, *a posteriori*, portanto não pode dar origem a uma lei objetiva. O princípio do amor de si, portanto, definido por Kant como “o princípio de fazer desta felicidade o supremo princípio determinante”⁶⁸, por seu caráter contingente, não serve como fundamento de leis práticas. A necessidade que uma lei apresenta tem de advir de princípios *a priori*, e não de princípios empíricos.

Por exclusão de um fundamento de determinação empírico, ou seja, ligado ao conteúdo que uma lei possa vir a apresentar, Kant obtém o fundamento que pode dar a uma lei sua característica de objetividade, qual seja, sua simples forma, forma esta que se habilitaria a uma legislação universal. Tal fundamento, ainda que não necessariamente explicitado, já é familiar ao entendimento vulgar. Inclusive, o trabalho da *Fundamentação* que resultou no estabelecimento do princípio supremo da moralidade partiu exatamente da concepção do entendimento vulgar, e, desta, à busca da fundamentação filosófica de tal concepção.

A forma, portanto, e não o conteúdo, é o que dá a uma lei seu caráter de lei. Afirma o autor: “Uma lei prática, que eu reconheço como tal, deve qualificar-se para uma legislação universal; esta é uma proposição idêntica e, portanto, clara por si mesma”⁶⁹. Colocar a capacidade de uma máxima em se submeter a uma possível universalização como critério para que esta seja transformada em uma lei objetiva nada mais é que a formulação a que chega Kant do imperativo categórico. Tal

⁶⁸ CRPr, A 40

⁶⁹ CRPr, A 49

princípio, por sua vez, supõe a liberdade da vontade, qual seja, uma independência de determinação pela lei da causalidade natural e autolegislação. Supondo uma vontade livre, a única lei adequada à sua determinação é o princípio incondicional já mencionado, contendo apenas a forma de uma lei. Ou seja, a ligação entre liberdade e lei moral é clara. Diz Kant: “A liberdade e a lei prática incondicionada referem-se, pois, uma à outra”⁷⁰. No entanto, não podemos simplesmente, sem algum tipo de fundamentação, afirmar que somos livres e, portanto, obrigados a agir com base em um princípio incondicional.

Kant se pergunta, em relação a estes dois conceitos mutuamente implicados, “onde começa o nosso *conhecimento* do incondicionalmente prático (*des unbedingt Praktischen*), se na liberdade ou na lei prática”⁷¹. Como havia dito anteriormente, no *Prefácio* desta obra, o autor afirma ser na lei prática. Afirma Kant: “Na liberdade não se pode começar, pois não podemos nem dela tornar-nos directamente conscientes, porque o seu conceito primeiro é negativo, nem inferi-la da experiência, visto que a experiência unicamente nos dá a conhecer a lei dos fenômenos, por conseguinte, o mecanismo da natureza, que constitui precisamente o contrário da liberdade”⁷². Ou seja, só podemos ter conhecimento da lei moral, e, a partir dele, temos fundamentada a liberdade por esta ser sua condição.

Frente à questão de “como é possível a consciência desta lei moral?”⁷³, Kant se expressa nos seguintes termos: a razão prática nos prescreveria tal princípio, que, por sua vez, nos revela a liberdade. Ou seja, aqui se apresenta o primado da razão prática, que nos fornece o princípio incondicional da moralidade, frente à razão especulativa, que nos dá a idéia da liberdade. Kant afirma que “a experiência também confirma esta ordem dos conceitos em nós”⁷⁴, qual seja, a anterioridade do princípio da moralidade frente à idéia da liberdade. Para ilustrar tal afirmação, o autor usa o exemplo da pessoa que afirma lhe ser irresistível satisfazer sua voluptuosidade, quando ameaçada com a força, sendo, acredita Kant⁷⁵, óbvio que a pessoa em questão evitaria tal satisfação para prevenir sua morte. No entanto, se,

⁷⁰ CRPr, A 52

⁷¹ CRPr, A 52-3

⁷² CRPr, A 53

⁷³ CRPr, A 53

⁷⁴ CRPr, A 54

⁷⁵ Discutir os exemplos kantianos, por problemáticos que sejam, não é nosso objetivo neste trabalho. Portanto, nos limitamos a mencionar o exemplo em questão por ser aquele fornecido pelo autor, com a intenção de fazermos uma ilustração do que está sendo exposto, ilustração esta certamente passível de críticas numerosas que não nos interessam aqui.

ao mesmo homem, também sob ameaça de morte, fosse requerido que mentisse a favor de seu príncipe, prejudicando assim um homem inocente, ainda que o fizesse, sem hesitação consideraria *possível* abrir mão da vida para não cometer tal ato desonesto.

A apresentação de tais exemplos é concluída com o que acreditamos ser a base do conceito de facto da razão. O autor afirma, a respeito do exemplo supracitado: “Julga, pois, que pode alguma coisa porque está consciente de que o deve e reconhece em si a liberdade a qual, sem a lei moral, lhe permaneceria desconhecida”⁷⁶. De fato, não há sentido em falar de um dever impossível. O próprio conceito de dever implica sua possibilidade. Podemos querer algo impossível, mas não o consideraremos um dever, mas apenas um desejo. Se a razão, portanto, nos coloca um dever, sigamos ou não tal prescrição, ao menos sua possibilidade tem de existir, senão não poderíamos denominá-lo um dever⁷⁷. Afirma Kant:

⁷⁶ CRPr, A 54

⁷⁷ Essa noção de que um dever, qualquer que seja ele, implica necessariamente sua possibilidade é encontrada em outros momentos da obra kantiana. No *Cânone da Crítica da Razão Pura*, encontramos a seguinte afirmação: “Com efeito, já que a razão ordena que tais ações devam ocorrer, elas também têm que poder ocorrer” (B 835). Em *Sobre a Expressão Corrente: isto pode ser correcto na Teoria, mas nada vale na Prática, in A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, Kant afirma que “não seria um dever intentar um certo efeito de nossa vontade, se ele não fosse possível também na experiência (quer ele se pense como realizado ou como aproximando-se constantemente do seu cumprimento)” (p. 59). Em seu texto *A religião dentro dos limites da simples razão*, Trad. Tania Maria Benkopf. São Paulo: Nova Cultural, 1980 (Col. Os Pensadores), encontramos vários exemplos. Neste, o autor afirma: “Pois, malgrado a queda, soa o mandamento: *devemos* tornar-nos homens melhores, sem diminuição em nossa alma; conseqüentemente, devemos também podê-lo, mesmo que o que podemos fazer seja em si insuficiente e que assim nos tornemos simplesmente susceptíveis de receber uma ajuda vinda do mais alto, para nós insondável” (p. 290). Adiante, neste mesmo texto, a noção mencionada aparece novamente: “Mas se o homem é pervertido no fundamento de suas máximas, como é possível que faça esta revolução por suas próprias forças e torne-se, por si mesmo, um homem bom? E, no entanto, o dever nos ordena sê-lo, não nos ordena, porém, nada que não seja praticável” (p. 292). O conceito do soberano bem, na Dialética da CRPr, também é trabalhado neste sentido, a saber, enquanto um dever da vontade moralmente determinada e, assim, tendo de ser possível. A Dialética investiga, justamente, as condições que o tornam possível, a saber, os postulados práticos.

Que o conceito da liberdade do arbítrio não preceda em nós à consciência da lei moral, mas apenas deduzido da determinabilidade de nosso arbítrio por meio desta lei enquanto mandamento incondicional, disto pode-se ficar logo convencido quando se pergunta a si mesmo: se se tem segura e imediatamente consciência de um poder que permite dominar todo motivo, por grande que seja, para a transgressão (*Phalaris licet imperet ut sis falsus, et admoto dictet periuria tauro*) por uma firme resolução. Cada um deverá concordar: *ele não sabe se se apresentasse tal caso não vacilaria em sua resolução*. Mas ao mesmo tempo o dever ordena-lhe incondicionalmente: *deve permanecer-lhe fiel*; e daqui conclui com razão: *ele deve também podê-lo e, portanto, seu arbítrio é livre*⁷⁸.

Ou seja, é do fato de que somos conscientes de um dever que a possibilidade de que o sigamos é retirada. “Pois se a lei moral ordena que *devemos* ser agora homens melhores, segue-se, inevitavelmente, também é preciso *podê-lo*”⁷⁹.

Poderíamos supor, no entanto, que o conceito de dever não encerra sua possibilidade, que essa consciência que se nos apresenta é enganosa. Ora, o facto da razão, definido, basicamente, como a consciência da lei moral⁸⁰, não é, por si só, uma indicação suficiente de sua validade. A mera consciência, seja do que for, pode ser enganosa, pode não estar solidamente fundamentada. O fato de que façamos uso de um conceito ou, ainda, que tenhamos dele consciência não basta, por si só, para justificá-lo.

Em que medida então o facto da razão, qual seja, a consciência que seres finitamente racionais têm de estarem submetidos, coagidos por uma lei que não advém da experiência, bastaria para fundamentar a possibilidade da moralidade? Não basta sozinho, sem dúvida. Mas pretende fundamentá-la com o apoio de uma justificativa que é dada independentemente desta consciência.

Quando Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, faz uma análise do conceito do dever, ele obtém a formulação do imperativo categórico⁸¹. Tal imperativo é, nessa obra, claramente diferenciado do que é a lei moral. Kant afirma que “os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional, da

⁷⁸ *A religião dentro dos limites da simples razão*, Trad. Tania Maria Benkopf. São Paulo: Nova Cultural, 1980 (Col. Os Pensadores), p. 293.

Doravante, citado como *Religião...*

⁷⁹ *Religião...*, p. 294.

⁸⁰ CRPr, A 56.

⁸¹ Nas palavras do autor: “Conseguimos portanto mostrar, pelo menos, que, se o dever é um conceito que deve ter um significado e conter uma verdadeira legislação para as nossas ações, esta legislação só se pode exprimir em imperativos categóricos, mas de forma alguma em imperativos hipotéticos; de igual modo determinamos claramente e para todas as aplicações, o que já é muito, o conteúdo do imperativo categórico que tem de encerrar o princípio de todo o dever (se é que, em verdade, há deveres)” in FMC, p. 132.

vontade humana, por exemplo”⁸². Ou seja, leis, que são necessariamente seguidas por seres perfeitamente racionais, se apresentam na forma imperativa para seres imperfeitamente racionais, como o homem.

É para a vontade humana que imperativos são necessários, que o dever é um conceito válido. Quando Kant afirma que o “dever é propriamente um querer que valeria para todo o ser racional, sob a condição de a razão nele ser prática sem obstáculos”⁸³, ele não está fazendo outra coisa que afirmar o caráter analítico da lei moral para seres dotados apenas de razão, e que, assim, não estão sob influência da sensibilidade. É porque a lei é válida para seres racionais, e “só por isso”⁸⁴, que é válida para seres imperfeitamente racionais, como o homem, ainda que sob a forma imperativa.

Essa diferença entre lei moral, analítica para seres dotados de razão, e a consciência sob forma imperativa através da qual seres imperfeitamente racionais a reconhecem é a base da interpretação de Guido Antonio de Almeida⁸⁵ acerca do facto da razão. Este comentador compreende o conceito de facto da razão a partir dessa distinção entre lei moral e imperativo moral, realizada por Kant. O imperativo moral seria, desta maneira, a forma que nos é dada, a nós, seres imperfeitamente racionais, de ter consciência desta lei que é, em si, analítica. O facto da razão, definido, essencialmente, como a consciência que temos da lei moral, ainda que em modo imperativo, seria, assim, justificado porque aquilo de que temos consciência é uma verdade analítica, qual seja, a lei moral, analítica para seres perfeitamente racionais e, somente nessa medida, válida para nós.

Esta opção de interpretação do conceito do facto da razão é uma opção pela leitura cognitivista do mesmo. Haveria duas possibilidades de compreensão do conceito de facto da razão. A primeira seria a leitura cognitivista, segundo a qual “ele é entendido como a asserção da validade de uma proposição, que assim tem por si algo que a torna válida”⁸⁶. A segunda seria a leitura decisionista, segundo a qual o

⁸² FMC, p. 124.

⁸³ FMC, p. 151.

⁸⁴ FMC, p. 132.

⁸⁵ Cf. ALMEIDA, G. A. de. “Crítica, Dedução e facto da razão”, in *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n.1, 1999, pp. 57-84 e ALMEIDA, G. A. de. “Kant e o ‘facto da razão’: ‘cognitivism’ ou ‘decisionism’ moral?” in *Studia Kantiana*, v. 1, n. 1, 1998, pp. 53-81.

⁸⁶ ALMEIDA, 1998, p. 61.

facto da razão é entendido como “um acto da vontade que não tem por si senão o poder de querer”⁸⁷.

A hipótese acima, portanto, seria fundamentalmente cognitivista, na medida em que o facto da razão é compreendido como sendo “em última análise, a consciência contingente de uma verdade analítica: a consciência, que um agente imperfeitamente racional tem, mas poderia não ter, da necessidade de um determinado modo de agir para todo ser racional enquanto tal”⁸⁸. No entanto, ela não prescinde de elementos decisionistas na medida em que, primeiramente, supõe que há um ato de espontaneidade do agente no assentimento ao conhecimento de uma proposição enquanto verdadeira e, em segundo lugar, na medida em que distingue um assentimento objetivo, que seria necessário e diria respeito à validade de uma proposição analiticamente verdadeira para um ser perfeitamente racional, e um assentimento subjetivo, qual seja, nosso querer, que pode nos levar a incorporar ou não tal princípio objetivo em nossas máximas.

A justificativa da validade da consciência da lei é dada, assim, independentemente de tal consciência. Esta responderia assim por nosso acesso a ela, não propriamente por sua justificativa. Isso é algo em relação a que alguns comentadores, por mais divergentes que sejam suas leituras, parecem concordar. Zeljko Loparic⁸⁹, de certo modo, também compreende o facto da razão dessa forma. A justificativa desse conceito seria independente da consciência que temos da lei, tendo sido fornecida por Kant nas duas primeiras seções da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e no início da segunda *Crítica*. O facto da razão só viria a confirmar que essa lei, estabelecida por Kant, nos coage⁹⁰.

⁸⁷ ALMEIDA, 1998, p. 61.

⁸⁸ ALMEIDA, 1998, p. 80.

⁸⁹ LOPARIC, Z. “O fato da razão - uma interpretação semântica”, *in Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1999, pp. 13-55.

⁹⁰ Examinaremos mais destacadamente a concepção de Zeljko Loparic em nossa segunda parte, na medida em que, para ele, há uma vinculação entre facto da razão e o sentimento de respeito, que é, propriamente, nosso tema. Cabe mencionar, no entanto, que essa interpretação não é compartilhada por outros comentadores, especialmente por Guido Antonio de Almeida. Discutiremos suas críticas à tese de Loparic em nossa Parte III.

Assim, garante-se, ou, ao menos, Kant o supõe⁹¹, a possibilidade de uma moralidade concebida como necessariamente incondicional. Independentemente da maneira segundo a qual possamos interpretar o conceito de facto da razão, bem como considerar de que modo ele se apresenta como suficiente para resolver o problema da ligação sintética *a priori* afirmada entre nossa vontade imperfeitamente racional e uma lei puramente racional, e dos problemas que possam ser com relação a isto apontados, não podemos ignorar que esta solução parece, para Kant, deveras satisfatória. Tão satisfatória que o autor chega a afirmar que, a partir da doutrina do facto da razão, “fica também solidamente estabelecida a liberdade transcendental”⁹² que, em sua primeira *Crítica* tinha permanecido como um conceito problemático. Tal status, suficiente aos propósitos da *Crítica da Razão Pura*, não bastará nesta obra, e é na medida em que Kant fundamenta a moralidade no conceito de facto da razão, e tem no horizonte a tese da reciprocidade entre moralidade e liberdade, que a validade da primeira garante, na medida em que a segunda é sua condição *sine qua non*, a validade da segunda. Assim, dado o facto da razão, haveria uma bem-sucedida dedução da liberdade, ao menos de um ponto de vista prático, e, com isso, a possibilidade da moralidade seria justificada.

⁹¹ Não visamos aqui examinar a pertinência do facto da razão como de algum modo garantindo a possibilidade da moralidade e, assim, nossa liberdade. Na literatura secundária não há, em absoluto, clareza acerca do que tal conceito significa na obra kantiana, sendo ele objeto de inúmeras críticas, bem como inúmeras interpretações. Basta-nos, para nossos propósitos, em que essa primeira parte adquire muito mais a função de uma propedêutica, apontar que essa é a saída encontrada por Kant e que, com ela, ele pretende ter dado uma fundamentação do princípio incondicional da moralidade. Examinar profundamente o conceito de facto da razão exigiria um novo trabalho.

⁹² CRPr, A 4

Parte II

O papel do sentimento de respeito na filosofia prática kantiana

Nesta segunda parte de nosso trabalho, pretendemos apresentar uma discussão acerca do lugar e do papel que cabem ao sentimento de respeito na doutrina kantiana da moralidade. Para isso, acompanhamos em primeiro lugar as considerações de Kant acerca desse sentimento na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática*. Em seguida, expomos e comentamos em linhas gerais as interpretações do tema do respeito em Kant propostas por três comentadores: Lewis White Beck, Henry Allison e Zeljko Loparic. A fim de não deixar essa seleção injustificada, assinalamos apenas a aplicação de um princípio de representatividade. Beck é reputado um dos pioneiros e mais significativos comentadores da filosofia prática de Kant de toda a tradição; Allison é considerado um dos maiores nomes da escola contemporânea de interpretação do kantismo em língua inglesa e Loparic representa uma linha de leitura da doutrina kantiana do facto da razão e da justificação da moralidade em Kant que, ao lado daquela conduzida por Guido de Almeida⁹³, ganhou importante projeção no cenário acadêmico brasileiro nas últimas duas décadas.

Como vimos trabalhando, a especificidade da teoria moral em Kant se refere ao fato de ela pretender ter como base um princípio puro, a que se tem acesso a partir da exclusão de toda influência da sensibilidade, seja do ponto de vista do processo de formulação da lei suprema a ele correspondente, seja no que concerne

⁹³ Com relação a este comentador, Guido Antonio de Almeida, cuja interpretação orientou nossa Parte I, não dedicamos uma seção de nossa Parte II por entendermos que ele não possui, nos artigos examinados, propriamente uma teoria acerca do papel do sentimento de respeito, ainda que contribua com críticas sobre a interpretação de outros comentadores. Utilizaremos tais críticas, especialmente em relação à concepção de Zeljko Loparic, na Parte III de nosso trabalho, onde apresentaremos uma discussão e nosso posicionamento acerca das diferentes leituras apresentadas. Para uma melhor compreensão acerca da discussão da obra kantiana em nosso país, indicamos a obra PEREZ, D. O. (Org.) . Kant no Brasil. 1. ed. São Paulo: Escuta, 2005. v. 1. 316 p, mais especificamente, o artigo PEREZ, D. O. . Dois séculos de leitura de Kant no Brasil. In: Daniel Omar Perez. (Org.). Kant no Brasil. 1 ed. São Paulo: Escuta, 2005, v. 1, p. 5-22.

às exigências e imperativos dele provenientes, seja, finalmente, no que se refere à subordinação do arbítrio de seres imperfeitamente racionais. Kant formula o que denominará imperativo categórico partindo exatamente da exclusão, numa máxima da vontade, de todo elemento material e retendo apenas sua forma de máxima, que é, abstração feita de todo conteúdo, a pura universalidade. A incondicionalidade que este princípio apresenta é radical na medida em que não concerne apenas à obtenção da fórmula do imperativo a partir da exclusão da sensibilidade, mas exclui também qualquer concurso sensível do domínio da obediência e da subordinação à moralidade. Nesse sentido, o texto do *Cânone* é relevante na exata medida em que apresentaria a concepção, insustentável na ética kantiana, de um imperativo ordenando incondicionalmente um dever que só poderia ser obedecido sob uma condição sensível: a busca da felicidade.

Se é notoriamente incoerente a tese da necessidade de um condicionamento sensível numa determinação moral incondicionada, deveríamos supor, ao menos de início, que não há, na filosofia prática de Kant, lugar para um sentimento. No entanto, um sentimento é introduzido pelo autor, logo de início, na primeira seção da *Fundamentação*, bem como no último capítulo da *Analítica da Crítica da Razão Prática*, e é expressamente vinculado à moralidade, que até então tirara sua consistência justamente de sua natureza pura *a priori*.

Passamos então ao exame de como um elemento da sensibilidade, que fora, nos termos apresentados, proscrita do âmbito da moralidade, é inserido numa concepção de moralidade baseada no conceito de uma razão *pura* prática, e cuja fundamentação, exatamente por essa pretensa pureza, envolveu tantas dificuldades, tema examinado na parte anterior de nosso trabalho. Nosso objetivo nesta segunda parte é expor e investigar diferentes leituras que tentam dar conta do privilégio que o sentimento de respeito obtém no interior da moralidade kantiana.

Capítulo 1

Os textos kantianos

1.1. A Fundamentação da Metafísica dos Costumes

Nesse capítulo, faremos uma exposição acerca do estatuto do sentimento de respeito na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Temos por objetivo examinar como se dá a inclusão desse sentimento no contexto de uma teoria moral que conclama independência em relação à sensibilidade, e investigar, assim, seu lugar na filosofia prática kantiana.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, diferentemente do que ocorre na segunda *Crítica*, o sentimento de respeito [*Achtung*] não é introduzido a partir de uma discussão sobre os motivos [*Triebfedern*] da vontade⁹⁴. Ele aparece primeiramente no contexto da apresentação acerca do conceito de dever, que decorre da noção de vontade boa.

⁹⁴ Aliás, é digno de nota que quase todas as vezes que o autor utiliza o termo *Triebfeder* na *Fundamentação*, está em questão uma referência a móveis no sentido patológico, a serem desconsiderados na determinação moral. Esse termo não tem o sentido de um móbil puro a ser observado na obediência à lei moral, mas é usado indiscriminadamente como sinônimo de *Bewegungsgrund*, tendo, tanto um quanto o outro, o sentido de móveis sensíveis, ligados a inclinações, não havendo nenhuma correlação entre eles e o sentimento de respeito. Há uma única exceção, na p. 144, em que *Triebfeder* remete ao sentimento de respeito. Na FMC, esse é fundamentalmente o sentido desses termos: eles não remetem ao sentimento de respeito, ou são referido de algum modo a uma ação moral, mas se aplicam a objetos de nossas inclinações enquanto estes podem servir de móveis que darão origem a condutas não-morais. Kant tenta uma diferenciação entre ambos definindo *Triebfeder* como “princípio subjetivo do desejar”, e *Bewegungsgrund* como “princípio objetivo do querer”, mas, com exceção do lugar específico em que os distingue (FMC, p. 134), usa, no texto, ambos os termos como similares, sendo este mais um exemplo de como ao esforço de esclarecimento conceitual por parte do autor nem sempre corresponde uma clareza terminológica.

Quanto à tradução do termo *Triebfeder*, resolvemos manter as opções dos tradutores das obras de Kant utilizadas, bem como as opções de tradução de cada intérprete. Por essa razão, nos referiremos ao respeito como sendo um “incentivo”, “móbil” ou “motivo”, sendo a última a nossa opção quando não estivermos nos referindo à apresentação de algum texto cujo autor ou tradutor tenha feito uma opção distinta.

Como sabemos, o texto da *Fundamentação* é composto por duas seções analíticas, às quais se segue uma referente, propriamente, à fundamentação de uma moralidade até então exposta à acusação de infundada e quimérica⁹⁵. Na primeira seção, Kant partira de noções presumivelmente presentes no senso comum, mais especificamente da noção de vontade boa e, através do exame desta, do conceito de dever. Este é definido como “a necessidade de uma ação por respeito à lei [*aus Achtung fürs Gesetz*]”⁹⁶. Tal formulação parece implicar que caracteriza essencialmente o valor moral de uma ação o fato de ela se produzir a partir deste fundamento: o respeito em relação à lei.

Mas como podemos caracterizar este sentimento? Não estamos aqui partindo de princípios, como será o caminho do autor na *Crítica da Razão Prática*. Estamos partindo de concepções presentes em qualquer homem, ou pelo menos Kant assim o supõe, para obtermos os princípios em que estão baseadas. A proposição acerca do que define o conceito de dever precisa, portanto, ser interrogada para não parecer de algum modo gratuita. Ora, a afirmação de que o dever, um dos conceitos de que partimos, remete à necessidade de ações realizadas por um sentimento que teríamos pela lei exige um exame que inclui a formulação da mencionada lei que suscitaria em nós respeito.

Kant caracteriza inicialmente o sentimento de respeito na *Fundamentação* de forma negativa: a partir de sua diferença em relação ao que pertenceria ao domínio das inclinações e dos móveis sensíveis⁹⁷ a que podemos visar. O autor justifica o fato de que não sentiríamos respeito por um objeto, entendido como o efeito da ação, ainda que estejamos inclinados a ele, na medida em que, justamente, esse objeto é “um efeito e não a atividade de uma vontade [*eine Wirkung und nicht Tätigkeit eines Willens ist*]”⁹⁸. Veremos adiante que essa individualização do sentimento de respeito como algo distinto de uma mera passividade, que caracteriza de um modo geral nossa faculdade sensível, será essencial na sua distinção em relação a todos os outros sentimentos. O sentimento de respeito, assim, é

⁹⁵ Defendemos, na Primeira Parte de nosso trabalho, que a tentativa de fundamentação elaborada na última seção da FMC não obtém os resultados desejados. Ainda assim, não se pode negar que o intuito do autor era o de, nas duas seções iniciais, fazer uma exposição, que se seguiria de sua necessária fundamentação.

⁹⁶ FMC, p. 114.

⁹⁷ Estes designados por Kant de um modo geral com o termo *Triebfedern*.

⁹⁸ FMC, p. 114.

inicialmente conectado à atividade da vontade, e não à satisfação proveniente da realização de um fim da faculdade de apetição do sujeito.

O objeto do respeito é expressamente considerado “a simples lei por si mesma [das blosse Gesetz für sich]”⁹⁹, algo coerente com a definição de dever fornecida acima. Kant faz uma diferenciação entre aquilo que, numa ação moral, objetivamente determinaria a vontade, vale dizer, a lei moral, e aquilo que a determinaria subjetivamente¹⁰⁰, onde “o *puro respeito* por esta lei prática”¹⁰¹ é situado. Isso se dá na medida em que uma ação por dever, por definição, é aquela que se dá sem que o desejo que possamos ter pela satisfação de uma inclinação, qualquer que seja ela, seja levado em conta, em que tal desejo é deixado de lado na determinação de nossa conduta, e a simples lei, objetivamente, e o sentimento por ela produzido em nossa subjetividade, tornam-se seus fundamentos determinantes.

Há, na Primeira Seção, uma longa e célebre nota acerca do respeito que, de certo modo, sintetiza e anuncia essencialmente a posição kantiana acerca deste sentimento peculiar, distinto das inclinações. Tal nota também prenuncia o que será expresso de forma mais elaborada no terceiro capítulo da segunda *Crítica*. Nela, Kant se defende de possíveis objeções acerca de um suposto “refúgio num sentimento obscuro”¹⁰², esclarecendo o que compreende por respeito. Ele afirma que, apesar de ele ser da ordem de um sentimento [*gleich ein Gefühl ist*]¹⁰³, ele “não é um sentimento *recebido* por influência; é, pelo contrário, um sentimento *que se produz por si mesmo* através de um conceito da razão”¹⁰⁴, diferenciando-se assim de todos os outros sentimentos que são “recebidos”¹⁰⁵. Nos termos da segunda *Crítica*,

⁹⁹ FMC, p. 114.

¹⁰⁰ Isso, em princípio, justificaria o uso do termo *Triebfeder* em relação ao respeito, na medida em que Kant o definira ao tentar uma distinção entre *Triebfeder* e *Bewegungsgrund* (p. 134). Cf. acerca disso a nota 94.

¹⁰¹ FMC, p. 114.

¹⁰² FMC, p. 115. Se o sentimento de respeito, por sinal, representasse tal sorte de coisa, referir-se-ia a algo que compromete seu próprio projeto crítico, na medida em que estaria relacionado a alguma espécie de concepção mística ou algum tipo de intuição intelectual, coisas muito distantes do objetivo kantiano.

¹⁰³ FMC, p. 115.

¹⁰⁴ FMC, p. 115. No original, “*ist es doch kein durch Einfluss empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl*” in KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* in KANT, I. 7. *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. - II. Aufl. - Frankfurt am Main: Suhrkamp - Taschenbuch Wissenschaft, 1991, BA 17. Obra doravante citada como *Grundlegung*.

¹⁰⁵ FMC, p. 115. Podemos, a partir disso, pensar que o respeito está ligado, essencialmente, a uma espontaneidade que não é observada na produção de outros sentimentos.

ele se diferencia de todos os outros sentimentos, que são “patológicos”¹⁰⁶. Os sentimentos “recebidos”, ou “patológicos”, seriam aqueles que se reportariam à inclinação ou ao medo. O respeito é portanto caracterizado a partir de sua ligação com uma espontaneidade que se distingue da passividade representada pelas inclinações que nos acometem.

O estatuto privilegiado do sentimento de respeito já está definido, na *Fundamentação*, na medida de sua relação com a lei. Nos termos kantianos: “Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* de minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade¹⁰⁷”. O respeito equivale, aqui, à consciência de que estamos subordinados à lei moral. Esta é uma definição que consideramos privilegiada, na medida em que explicita o caráter atípico deste sentimento, situando-o como ocasionado pelo reconhecimento, por parte do agente, de uma lei, a lei moral, na medida em que ela exclui outras influências, sendo estas de ordem sensível. Ou seja, o respeito é apresentado não apenas como consequência da lei moral, mas é vinculado ao reconhecimento por parte daquele que a ela se encontra submetido. Opondo-se a outros sentimentos, tem por causa um princípio não-empírico: uma lei racional.

Kant prossegue: “A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama *respeito*, de modo que se deve ver o *efeito* da lei sobre o sujeito e não a sua *causa*”¹⁰⁸. O respeito é aqui situado em termos de um efeito no sujeito que é determinado moralmente, ligando-se à determinação da vontade pela lei, que origina este sentimento, e à consciência que temos de sermos assim determinados. Sua causa, portanto, é a lei moral, ou, mais propriamente, a consciência que temos dessa lei na medida em que ela nos determina. O respeito não é, assim, causa da lei, mas efeito do reconhecimento que temos de sermos por ela determinados.

¹⁰⁶ Devemos entender “patológico” a partir de sua raiz etimológica, reportando-se à palavra grega *pathos*, que se refere, essencialmente, a tudo aquilo que recebemos passivamente. Isso justifica o paralelo que traçamos entre esses dois modos de caracterização deste sentimento.

¹⁰⁷ FMC, p. 115. No original: “*Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloss das Bewusstsein der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze, ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn, bedeutet*” in *Grundlegung*, BA 17.

¹⁰⁸ FMC, p. 115. No original: “*Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und und das Bewusstsein derselben heisst Achtung, so dass diese als Wirkung des Gesetzes aufs Subjekt und nicht als Ursache desselben angesehen wird*” in *Grundlegung*, BA 17.

Encontramos nessa nota uma primeira indicação da relação do respeito com o amor-próprio [*Selbstliebe*], a saber, que esse sentimento lhe causa dano¹⁰⁹. O respeito, diferentemente de outros sentimentos, não se relacionaria nem com a inclinação, nem com o temor. Esse seu aspecto peculiar também desempenha um papel na caracterização da oposição entre o sentimento de respeito e os demais sentimentos. O autor afirma: “Como lei que é, estamos-lhe subordinados, sem termos que consultar o amor-próprio; mas como lei que nós nos impomos a nós mesmos, é ela uma consequência de nossa vontade e tem, de um lado, analogia com o temor, e, do outro, com a inclinação”¹¹⁰. O respeito, nesta medida, refere-se a uma lei que, por definição, deixa de lado aquilo que se conecta com o nosso amor-próprio; esta lei é produto de nossa racionalidade. E, ainda que não se refira propriamente a inclinações ou ao medo, não deixaria de ter uma analogia com ambos¹¹¹.

Kant prossegue: “O *objeto* do respeito é portanto simplesmente a lei, quero dizer, aquela lei que nos impomos a nós mesmos, e no entanto como necessária em si”¹¹². Aqui há, assim, uma ligação do respeito com o tema da autonomia, que, introduzido na *Fundamentação*, é um componente essencial na concepção kantiana de moralidade, na medida em que o respeito remete à lei que provém de nós mesmos. Esta ligação explica, também, a caracterização do sentimento em questão como sendo da ordem de uma atividade. Aqui, isso de que tomamos consciência e reconhecemos com respeito não é simplesmente uma lei, o que poderia, de algum modo, ser tomado no registro de um acometimento passivo, mas uma lei que nós próprios nos damos, autonomamente.

Curiosamente, em nenhum momento nessa longa e importante nota, em que Kant sintetiza sua então assumida posição acerca desse sentimento, o termo *Triebfeder* aparece. O termo mais próximo, que surge aqui uma única vez, é *Interesse*. Kant assim se expressa: “Todo o chamado *interesse* moral consiste

¹⁰⁹ Esta concepção, como veremos adiante, permanecerá na segunda *Crítica*, mas nesta será mais elaborada ao incluir a presunção, à qual a lei moral não apenas causa dano, mas impõe aniquilamento. Isso será relevante para a defesa da “Tese da Incorporação”, de Henry Allison, que também será examinada posteriormente.

¹¹⁰ FMC, p. 115. No original: “*Als Gesetz sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu befragen; als uns von uns selbst auferlegt ist es doch eine Folge unsers Willens, und hat in der ersten Rücksicht Analogie mit Furcht, in der zweiten mit Neigung*” in *Grundlegung*, BA 17.

¹¹¹ Esta analogia não é aqui examinada pelo autor, mas veremos na próxima seção que esta concepção retornará na segunda *Crítica*.

¹¹² FMC, p. 115. No original: “*Der Gegenstand der Achtung ist also lediglich das Gesetz, und zwar dasjenige, das wir uns selbst und doch als an sich notwendig auferlegen*” in *Grundlegung*, BA 17.

simplesmente no *respeito* pela lei”¹¹³. O autor define interesse como “a dependência em que uma vontade contingente determinável se encontra em face dos princípios da razão”¹¹⁴. Um interesse, por definição, só é concebível numa vontade imperfeitamente racional. Ele pode, no entanto, referir-se a princípios da razão empiricamente condicionada bem como a princípios da razão pura. Assim, do mesmo modo que podemos agir por interesse, subjazendo um objeto desejado à determinação de nossa ação – o que implica numa conduta sem valor moral –, podemos tomar interesse por uma ação em si mesma¹¹⁵. Nisso reside a distinção kantiana entre interesse patológico, presente quando há uma servidão da razão às inclinações – através de um interesse não na ação, mas no objeto que será produzido –, e interesse prático, quando tomamos interesse numa ação sem que estejamos visando a um objeto em relação ao qual ela funcionaria simplesmente como meio. É só enquanto interesse prático, portanto, que podemos tomar o sentimento de respeito, na medida em que este sentimento remete a um interesse que podemos tomar na ação, independentemente de qualquer objeto visado¹¹⁶. A ambigüidade que o termo “interesse” poderia suscitar se desfaz à luz dessa distinção kantiana, a partir da qual se torna claro que é possível conceber um interesse eminentemente moral. E esse interesse que tomamos só pode ocorrer por ser a lei moral uma lei advinda de nossa razão.

Uma única vez no texto da *Fundamentação* o respeito é denominado *Triebfeder*¹¹⁷. No entanto, isso não o aproxima das inclinações às quais este termo tem sido relacionado. O contexto em questão é o da caracterização da autonomia da vontade em sua relação com uma singular experiência do sublime¹¹⁸. Afirma Kant: “Pois enquanto ela [a pessoa] está *submetida* à lei moral não há nela sublimidade

¹¹³ FMC, p. 115. Podemos notar que Kant não esconde uma ressalva no emprego da palavra. Trata-se aqui do “chamado [*so genannte*]” interesse, possivelmente numa referência a teóricos da sensibilidade moral anteriores a ele, que acreditavam identificar um sentimento que de certa forma despertaria nos homens um interesse em relação à moralidade. Evidentemente, não é nesse sentido que devemos compreender um interesse moral. Para um exame da concepção do sentimento moral em Kant em distinção com a de Hutcheson, indicamos o artigo PEREZ, Daniel Omar. “O sentimento moral em Kant”, Revista Tempo da Ciência, Toledo, v. 8, n. 15, 2001, pp. 25-32.

¹¹⁴ FMC, p. 124. No original: “*Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmaren Willens aber von Prinzipien der Vernunft heisst ein Interesse*” in *Grundlegung*, BA 39.

¹¹⁵ FMC, p. 124.

¹¹⁶ Veremos adiante que na CRPr há novamente uma distinção entre prático e patológico, no caso, efeito prático e efeito patológico, em que o respeito é relacionado ao primeiro.

¹¹⁷ FMC, p. 144

¹¹⁸ FMC, p. 144. Beck é, nesse sentido, um comentador que tece brevemente uma relação entre o sentimento de respeito e o sentimento do sublime, ligação essa que não abordaremos em nosso trabalho, por não estar vinculada a nossa questão, mas ficando aqui apenas indicada.

alguma; mas há-a sim na medida em que ela é ao mesmo tempo *legisladora* em relação a essa lei moral e só por isso lhe está subordinada”¹¹⁹. O respeito é aqui mencionado como “o móbil que pode dar à ação um valor moral”¹²⁰. Se tomarmos o conceito de móbil a partir da definição fornecida por Kant, a saber, enquanto “princípio subjetivo do desejar”¹²¹, e a definição de respeito enquanto “a consciência da *subordinação* de minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade”, não há, de fato, contradição em se referir ao sentimento de respeito como *Triebfeder*, ainda que este termo, na maioria das vezes, seja utilizado para indicar o que é da ordem das inclinações.

Um princípio subjetivo, na medida em que se refere a um arbítrio imperfeitamente racional, não tem de estar privado de toda objetividade e validade universal e, portanto, opor-se a uma legislação como a da moralidade. Que ele valha para um homem, não significa que não possa valer para todo e qualquer homem. Sendo o respeito a consciência que um homem possui de que sua vontade é subordinada à lei, que é por sua vez objetivamente válida, Kant considera legítimo denominá-lo móbil, do mesmo modo que assim denomina as inclinações incorporadas numa máxima. É nessa medida que podemos considerar, como o faz Kant, nossa vontade, enquanto vontade que obedece às prescrições da lei que dá a si própria, “o objeto próprio do respeito”¹²².

O respeito, que ocorre na medida em que tomamos interesse pela lei moral, ainda que não possamos explicar por que tomamos tal interesse - o que equivaleria a explicar porque a vontade é livre -, seria fundado em nós no sentimento moral¹²³. Mas, contrariamente à concepção da teoria do sentimento moral criticada por Kant, segundo a qual um sentimento se faz padrão do juízo moral, o respeito deve ser compreendido como “o efeito *subjetivo* que a lei exerce sobre a vontade e do qual só a razão fornece os princípios objetivos”¹²⁴. Não é um sentimento anterior à lei nem a funda, mas é efeito que ocorre em nós e se vincula necessariamente ao fato de sermos seres racionais finitos. É só por isso que o conceito de interesse se nos aplica, e só por essa razão se justifica essa ênfase ao que é da ordem da

¹¹⁹ FMC, p. 144.

¹²⁰ FMC, p. 144.

¹²¹ FMC, p. 134.

¹²² FMC, p. 144.

¹²³ FMC, p. 159.

¹²⁴ FMC, p. 160.

subjetividade. A impossibilidade de explicação é subjetiva, refere-se a nós, homens. São subjetivos também os conceitos de interesse ou de móbile, pois só são pertinentes em relação a seres imperfeitamente racionais. Mesmo o dever, ao qual o respeito inicialmente fora relacionado, também é um conceito que remete à nossa subjetividade, e não a seres perfeitamente racionais, nos quais todas as ações coincidem com a lei, não sendo, assim, expressas como deveres.

Vimos, então, a relação entre lei moral e sentimento de respeito, sendo esse gerado pelo reconhecimento daquela e sendo, assim, seu efeito. Não é nem causa da lei, nem a funda, mas se vincula à lei moral em seres imperfeitamente racionais. Resta ainda examinar uma afirmação que pareceria contrariar a leitura que fizemos. Diz o texto:

Para que um ser, ao mesmo tempo racional e afetado pelos sentidos, queira aquilo que só a razão lhe prescreve como dever, é preciso sem dúvida uma faculdade da razão que *inspire* um *sentimento de prazer* ou de satisfação no cumprimento do dever e, por conseguinte, que haja uma causalidade da razão que determine a sensibilidade conforme aos seus princípios. Mas é totalmente impossível compreender, isto é, tornar concebível *a priori*, como é que um simples pensamento, que não contém em si nada de sensível, pode produzir uma sensação de prazer ou de dor; pois isto é uma espécie de causalidade, da qual, como de toda a causalidade, absolutamente nada podemos determinar *a priori*, mas a respeito da qual temos de consultar só a experiência¹²⁵

Este trecho parece indicar que, para a lei ser obedecida, é necessário que ela inspire um sentimento de prazer, algo que soa muito próximo à heteronomia da determinação da conduta. Todavia, a impressão tende a se desfazer a partir de uma análise mais cuidadosa dos termos empregados. Não se trata, nos termos de Kant, da necessidade de um sentimento de prazer sem o qual não obedeceríamos à lei. Trata-se de que pertence [*gehört*] à determinação moral de um ente imperfeitamente racional um sentimento de prazer ou de satisfação no cumprimento do dever. A necessidade do sentimento não está em que sem ele não seguiríamos o dever por falta de prazer associado, mas que, ao cumprirmos o dever, necessariamente sentiremos prazer ou satisfação, porque há uma vinculação necessária entre dever e sentimento de respeito¹²⁶.

¹²⁵ FMC, p. 160. No original: “*Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlichaffizierten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflößen, mithin eine Kausalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Prinzipien gemäss zu bestimmen*” in *Grundlegung*, BA 122.

¹²⁶ Na FMC, não há um exame aprofundado da questão se o sentimento de respeito é um sentimento de prazer ou de satisfação, ou mesmo se gera, de algum modo, desprazer. Esse tema é, no entanto, discutido pelo autor na CRPr e, por essa razão, deixaremos seu exame para o momento oportuno.

Pudemos observar que, na *Fundamentação*, apesar de certa confusão terminológica em que o respeito chega a ser assimilado a um móbil [*Triebfeder*] ou interesse [*Interesse*], termos neste texto normalmente vinculados às inclinações, não há uma confusão conceitual correspondente. O respeito é definido nos termos de sua relação com a lei moral, com a autonomia, e em direta oposição com o que seria da ordem dos objetos sensíveis que resultam sempre em heteronomia. Ele ocorre, necessariamente, na medida em que está associado à determinação moral, como resultado do reconhecimento da lei. Isso se dá por termos, além de razão, sensibilidade e por, assim, subjetivamente, nossa relação com a lei não poder se dar sem envolver essa faculdade, sob modo do sentimento de respeito, sentimento distinto de todos os demais simplesmente ligados e possuindo sua causa na sensibilidade.

1.2. a *Crítica da Razão Prática*

Nessa segunda seção, pretendemos examinar o papel atribuído ao sentimento de respeito na segunda *Crítica*, tendo como fio condutor o exame de formulações que, isoladamente, poderiam sugerir equivocidade ou contradição. Partimos da premissa de que não deve haver, no texto, um conflito insuperável, e, assim, tentamos conciliar essas diferentes formulações em busca do que pode representar este sentimento na filosofia prática kantiana.

Kant inicia o terceiro capítulo da *Analítica* da segunda *Crítica* afirmando que uma ação só tem valor moral quando a vontade é determinada imediatamente [*unmittelbar*] pela lei. Devemos entender por esta frase inaugural que nada se encontra a meio caminho, funcionando como mediação entre a lei moral e a vontade. Mais precisamente, a determinação da vontade não é mediada por inclinação de ordem alguma, mas é uma determinação direta pela razão pura prática e por sua lei. Portanto, numa determinação moral da vontade, nem pode haver uma substituição da lei moral por algum sentimento, nem tampouco um concurso entre lei e inclinação. Tal concepção nada mais é que uma retomada da tese já apresentada desde o início da obra, e mesmo, atrever-nos-íamos a dizer, do que é essencial à concepção de moralidade em Kant.

Nisso se baseia a distinção entre uma ação que encerra mera legalidade e uma que encerra moralidade, na medida em que, se uma ação ocorre em conformidade com a lei, embora não pela lei, mas com base em algum sentimento, ela será, sem dúvida, legal, mas nunca moral. Naturalmente, a pretensão kantiana não é de garantir apenas legalidade, que seria “pura hipocrisia sem consistência”¹²⁷, pois a legalidade sem moralidade é contingente e, por a ação basear-se em motivos impuros, pode, numa próxima vez, não coincidir com a moralidade nem mesmo na

¹²⁷ CRPr, A 128

aparência. Sua pretensão é garantir a moralidade de ações, e se estas se baseiam em sentimentos, que se alteram devido a inúmeros fatores, isso não se dará¹²⁸.

Kant já formulou o princípio que dá origem a ações morais, cuja racionalidade intrínseca remete sua validade a todos os seres dotados de razão. No entanto, ele não está preocupado com seres que o seguiriam necessariamente, mas com homens, a quem as inclinações representam freqüentemente uma razão suficiente para a adoção de máximas. Nesse contexto, o conceito de motivo (*Triebfeder*), também denominado *elater animi*, é introduzido, sendo definido como “o princípio de determinação subjectivo da vontade de um ser, cuja razão não é necessariamente conforme à lei objectiva, já em virtude de sua natureza”¹²⁹. Ou seja, temos sempre que ter em mente que nós, homens, ainda que tenhamos razão, e assim consciência de uma lei pura que deve determinar nossas ações, não somos seres perfeitamente racionais. O princípio objetivo de determinação de uma ação moral, qual seja, a lei moral, não necessariamente determina nossas ações, visto sermos também seres sensíveis, dotados de inclinações, que se põem entre nós e a moralidade.

Exatamente em virtude de sermos seres racionais e também sensíveis, temos que conceber esta diferença entre o que é da ordem de um princípio objetivo de determinação da vontade e o que é da ordem de um princípio subjetivo. Seres puramente racionais são necessariamente determinados por princípios objetivos, portanto o conceito de um motivo não lhes concerne. O próprio conceito de moralidade não se lhes aplica, visto eles não serem capazes de agir de outro modo

¹²⁸ A esse respeito, não deixa de ser ilustrativo o exemplo fornecido por Kant em um de seus textos pré-críticos, no qual podemos observar um esboço do que será sua concepção moral, sobretudo a partir da FMC. Diz Kant acerca do melancólico: “Ele é constante. Para isso, subordina seus sentimentos a princípios. Aqueles são tanto menos submetidos à inconstância e à mudança quanto mais universal é o princípio ao qual se subordinam e, portanto, quanto mais abrangente é o sentimento elevado, que compreende em si os sentimentos inferiores. Todos os fundamentos particulares das inclinações encontram-se submetidos a muitas exceções e modificações, caso não sejam derivados de um tal princípio superior. O bem disposto e amistoso Alceste diz: Amo e aprecio minha mulher, pois é bela, carinhosa e esperta. Como, porém, amá-la, se fosse desfigurada pela doença, se tornasse rabugenta com a idade, e, depois de passado o primeiro momento de admiração, não parecesse mais esperta que qualquer outra?” Kant prossegue: “O que pode resultar da inclinação, quando o fundamento já não está presente? Tomai, em contrapartida, o benevolente e firme Adrasto, que diz a si mesmo: Dispensarei amor e respeito a essa pessoa, pois é minha mulher. Esse caráter é nobre e generoso. Seja lá como for que se modifiquem os atrativos de ocasião, ela permanece sempre sua mulher. Mantém-se o fundamento nobre, sem que esteja submetido à inconstância das coisas exteriores. Tal é a natureza dos princípios em comparação com as disposições que nos exaltam apenas em ocasiões especiais, e assim é o homem de princípios, oposto àquele acidentalmente impulsionado por um movimento bondoso e amoroso”. KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime e ensaio sobre as doenças mentais*. Trad. Vinicius de Figueiredo. Campinas : PAPIRUS, 1993, p. 37.

¹²⁹ CRPr, A 127

que não por determinação pura. Não é o caso conosco, homens dotados também de inclinações. Daí a necessidade de distinguirmos entre o princípio objetivo, ao qual temos acesso por sermos seres também dotados de razão, do princípio subjetivo, qual seja, aquele que vai determinar nossa conduta.

Este princípio subjetivo, o motivo da determinação da ação, não necessariamente será a lei moral, podendo, e mais freqüentemente sendo, um princípio resultante da busca de satisfação de uma inclinação. Mas, se pretendemos agir moralmente, Kant afirma que o motivo não pode ser outro que a lei moral, ou seja, o princípio objetivo de determinação da conduta e o subjetivo devem ser o mesmo, única e exclusivamente a lei, sem a cooperação de nenhum outro móbil que não ela. Estando estabelecido que a lei moral deve ser, exclusiva e imediatamente, o móbil de nossa conduta, se quisermos que ela seja moral, surgem dois problemas, em se tratando de seres racionais finitos. O primeiro seria o de determinar de que modo a lei pura incondicionada se torna um móbil para nós. O segundo seria o de indicar, em nós, qual seria o efeito da determinação pura da vontade.

Kant, no segundo parágrafo do terceiro capítulo da *Analítica* da segunda *Crítica*, formula essas duas questões, sugerindo que estes serão os principais problemas abordados no capítulo. A primeira questão, qual seja, determinar de que modo a lei moral se torna um móbil, visto que disso depende a determinação moral - e não meramente legal - da conduta, é caracterizada como “o essencial de toda a moralidade”¹³⁰. No entanto, o autor em seguida afirma que tal problema, para a razão humana, é insolúvel, confundindo-se com o problema de como é possível uma vontade livre. Ora, parece-nos, então, que o problema essencial da moralidade é, por Kant, abandonado como impossível, restando então somente o segundo problema, qual seja, o do efeito ou dos efeitos que advirão a partir do momento em que a lei moral, ainda que inexplicavelmente, torne-se um móbil para seres racionais finitos.

Estas afirmações parecem impor a concepção de que o respeito, grande tema do capítulo, será tomado como sendo um efeito do princípio da moralidade na sensibilidade de seres racionais finitos. Isso se dá na medida em que o abandono do projeto de determinar de que modo um princípio objetivo, formal, torna-se um princípio subjetivo de determinação em seres finitamente racionais faz com que

¹³⁰ CRPr, A 128.

reste somente o segundo problema observado, que é: quando este princípio objetivo é um móbil, “o que acontece à faculdade humana de desejar enquanto efeito daquele princípio determinante sobre a mesma”¹³¹, ou seja, o que acontece com nossa faculdade de desejar como efeito da determinação moral. Frente a uma causa, que seria a determinação racional da vontade, restar-nos-ia a questão de estabelecer seus efeitos em seres dotados também de sensibilidade.

Quais podem ser estes efeitos? Ora, visto que a lei moral, esta lei pura, formal, rejeita as inclinações enquanto fundamentos de determinação da conduta, mais que isso, ela rejeita a pretensão que os homens possuem de substituir o princípio da moralidade, como fundamento determinante de suas ações, por princípios baseados na satisfação de suas inclinações, pretensão esta denominada por Kant de presunção, a lei produziria, em nossa sensibilidade, um efeito que pode ser conhecido *a priori*: a dor. Este é um sentimento cuja causa é inteligível e que atua sobre a sensibilidade. Kant concebe, assim, que há um sentimento que é causado pela determinação racional, a saber, a dor, sendo ela um efeito em nossa sensibilidade que pode ser conhecido *a priori*, e que é produzido por uma causa intelectual.

O autor faz uma distinção entre o que é o amor próprio e o que é a presunção. Ambos remetem ao egoísmo, ou seja, ao conjunto das inclinações. No entanto, enquanto o amor próprio é tido por natural, estando presente em nós anteriormente à lei moral¹³², sendo nossa tendência de seres finitos que buscam satisfação, a presunção é a pretensão ilegítima de colocarmos nossas inclinações como fundamento de determinação da vontade em detrimento da lei moral. Por isso, há uma diferença entre o que a lei causa a cada um deles. Ela causa dano ao amor próprio¹³³, ao restringi-lo à condição de se harmonizar com o que a lei prescreve. Ou seja, a busca de felicidade, de satisfação das inclinações, é permitida, contanto que

¹³¹ CRPr, A 128.

¹³² O que é, por sinal, algo difícil de conceber, na medida em que implicaria uma gênese deste conceito em nós, gênese esta posterior às demandas das inclinações. Ora, a lei moral, sendo *a priori*, estando em nós disponível na medida em que somos seres racionais, *ie*, desde sempre, não parece admitir um começo ao qual subjazeria um tempo anterior em que não se fizesse presente. Ainda assim, Kant concebe uma gênese hipotética da liberdade nos homens, enquanto espécie, em seu texto “Comienzo presunto de la historia humana” in KANT, I. *Em defensa de la Ilustración*. Trad. Javier Alcorita y Antonio Lastra. Barcelona: Alba Editorial, 1999. A razão, segundo tal ficção, adviria da comparação dos sabores degustados com o que era experimentado por outros sentidos. A gênese da liberdade, surpreendentemente, seria consequência da sexualidade.

¹³³ Como vimos, essa idéia já está presente na FMC. A novidade da CRPr é não apenas seu esclarecimento, como a inclusão do efeito da lei moral na presunção.

submetida aos ditames morais. Não estamos, evidentemente, supondo que só na medida em que agimos contrariando nossas inclinações é que nos tornamos morais. A moralidade não exclui a satisfação das inclinações, mas a representação desta satisfação não deve ser o fundamento das ações. Por essa razão, em relação à presunção, a lei moral não causa dano, mas a aniquila, na medida em que a rejeita enquanto tentativa de transformar um fundamento de determinação empírico, baseado na busca pela felicidade, em fundamento incondicional de determinação; ou seja, rejeita sua pretensão em tornar um princípio de tal ordem legislador, no lugar em que deveria estar a lei moral¹³⁴. É justamente aniquilando a presunção, por se opor à pretensão de tornar as inclinações o fundamento de determinação de nossa conduta, que a lei moral é um objeto de respeito.

Por um lado, então, a lei moral produz um sentimento de dor, ao desconsiderar a possível influência que nossas inclinações teriam na determinação de nossa vontade. Ao se contrapor não só a essa tendência do amor de si de valorizar, antes da lei moral, a satisfação de nossas inclinações, mas principalmente à presunção, ou seja, a esta tendência de transformar os ditames do amor de si em leis, há uma humilhação daquilo que é em nós natureza sensível. Ao mesmo tempo em que humilha as inclinações e aniquila a presunção, ou seja, recusa as pretensões da sensibilidade em relação à determinação de nossas ações, a lei moral produz, em referência ao que é a racionalidade em nós, elevação, pois percebemos nessa lei algo que está além de nossas paixões, e, nesta medida, sentimos por ela algo que, ainda que de certa forma análogo a outros sentimentos, é de caráter totalmente diverso e pode ser discernido *a priori*.

O efeito positivo desta causalidade intelectual (da lei moral determinando nossa vontade) seria o sentimento de respeito, um “sentimento positivo, que não é de origem empírica e é conhecido *a priori*”¹³⁵. Ainda que seja um sentimento, o respeito não compartilha a mesma origem dos outros sentimentos, pois sua causa é inteligível. Desse estatuto peculiar surge a diferenciação estabelecida por Kant entre efeito prático, que diz respeito a este sentimento específico, e efeito patológico, que concerne aos demais¹³⁶. O respeito é um efeito prático por ser originado a partir de uma causa intelectual, e não um efeito patológico, como são os sentimentos cuja

¹³⁴ Esse é um argumento essencial da defesa da tese da incorporação, de Henry Allison, que veremos mais detidamente em capítulo subsequente, com relação à qual assumimos já nossa concordância.

¹³⁵ CRPr, A 130

¹³⁶ Cf. CRPr, A 134.

origem é empírica. A causa do respeito reside na razão pura prática, enquanto legisladora. Todos os outros sentimentos têm sua origem na sensibilidade. Isso não significa que o respeito não seja um sentimento; ele o é, na medida em que tem como condição a sensibilidade (Deus não sentiria respeito); mas sua causa não reside nela, e sim na razão pura prática.

É esse aspecto positivo dos efeitos que a lei moral produz em nós que é tomado como exercendo um papel na determinação moral. Há, portanto, além desses resultados que podemos conhecer *a priori* acerca dos efeitos da consciência da lei moral em nossa natureza sensível, um certo dispositivo exposto por Kant que, a despeito de sermos de saída levados a entender o respeito apenas como um efeito da consciência desta lei, como o próprio texto nos autorizara, nos autoriza também a não considerar esse sentimento exclusivamente como um efeito. Segundo esse dispositivo, o sentimento de respeito atua na promoção da causalidade racional em seres dotados de sensibilidade.

Nós temos, por sermos seres imperfeitamente racionais, uma tendência a dar prioridade à matéria da nossa faculdade de desejar, àquilo portanto que não pode servir de base a uma legislação universal. A lei moral, ao excluir tal tendência, exerce um efeito que por um lado é negativo, qual seja, o sentimento de dor, por outro é positivo, o sentimento de respeito. Ocorre que, ao afastar este obstáculo da moralidade, o resultado é uma promoção positiva da causalidade moral. Pois tudo que tira os obstáculos de nosso caminho em direção à moralidade promove, por este simples afastamento, a moralidade ela mesma.

Isso, no entanto, não resolve o problema apresentado inicialmente pelo título do capítulo, Dos Motivos da Razão Pura Prática. Menos ainda resolve o problema de um certo conflito de teses acerca do motivo da deliberação moral. Afinal, ou bem “o único e simultaneamente o incontestado motivo moral” é o respeito¹³⁷, ou bem o respeito não é o móbil da moralidade, mas sim a lei, imediatamente. Deve, portanto, haver alguma forma de interpretação capaz de compatibilizar essas teses.

Como então pode o respeito, além da lei, ser motivo de ações morais? A simples remoção de obstáculos não parece satisfazer como resposta, sobretudo porque uma tal remoção não passa de efeito da lei. Por “efeito da lei”, não devemos entender o resultado de uma lei objetiva distante de nós, que não nos concerne. Ela

¹³⁷ CRPr, A 139.

só parece ter o poder de exercer os efeitos que exerce na medida em que faz sentido para nós; na medida em que, nos termos de Kant, ao ser princípio objetivo, ela se faz também princípio subjetivo. Mas, ainda que pudéssemos omitir a referência à lei e tomar o respeito enquanto removendo os obstáculos representados pelas inclinações, mesmo assim ele não parece se caracterizar como motivo.

Sabemos que o respeito é efeito da lei. Nenhum sentimento pode, de qualquer forma, antepor-se à lei na determinação moral, pois, como o próprio Kant afirma, todo sentimento é sensível¹³⁸, e o fundamento de determinação moral deve ser puro. Um sentimento, portanto, não serve de fonte da lei moral. Seria o respeito então um motivo na medida em que, nos moldes do *Cânone*, serve como estímulo sensível, promessa de satisfação para aqueles que se atêm ao princípio moral?

Ora, isso evidentemente se contrapõe à concepção de Kant. Mas vamos por um momento examinar essa possível satisfação ligada ao respeito. Em princípio, podemos supor que, sendo um sentimento, ainda que peculiar, ele deve trazer uma sensação de prazer ou desprazer. Kant não deixa de abordar esta questão. Segundo ele, o respeito não é um sentimento de prazer, pois não é de bom grado que o sentimos, embora não possamos nos impedir de senti-lo. Frente ao respeito que sentimos por algum homem que nos traz um exemplo de moralidade, buscamos de algum modo diminuí-lo, buscamos em tal homem algum defeito que nos console diante da humilhação que sua conduta impõe quando a comparamos com a nossa. Até frente à lei moral, causa deste sentimento, buscamos alguma forma de diminuir sua influência, como tentativa de escapar deste sentimento que, em sua face negativa, nos faz enfrentar a humilhação pela imoralidade de nossa conduta em relação a algo que supomos realmente digno de tal sentimento.

No entanto, o respeito não encerra só desprazer, ele tem também seu lado positivo, de elevação. A ação moral, ou, mais propriamente, uma conduta virtuosa, gera um sentimento de auto-aprovação na medida em que a lei a que obedecemos nos é dada por nossa própria razão, de forma autônoma. Seria essa a satisfação prometida aos homens virtuosos e que seria um motivo para a ação moral?

Kant aborda o respeito como a “consciência de uma *livre* sujeição da vontade à lei”¹³⁹ ligada a uma coerção das inclinações. O dever é uma ação segundo a lei

¹³⁸ CRPr, A 134.

¹³⁹ CRPr, A 142.

pura prática, o qual encerra um constrangimento prático. O respeito é um sentimento “que brota da consciência deste constrangimento”¹⁴⁰, um sentimento que encerra um desprazer pela coerção das inclinações, mas que também encerra uma elevação, pois somos coagidos por uma lei oriunda de nossa própria razão. No entanto, essa satisfação, a auto-aprovação, que surge da consciência de uma ação virtuosa, não deve ser tomada como, de algum modo, “inclinando-nos” à moralidade. Tal sentimento não é da ordem daquele que obtemos pela satisfação de uma inclinação, e em nenhuma medida se equipara à felicidade.

Supor, assim, que haveria uma felicidade na observância do dever e com isso esquecer que o dever custa e implica renúncias, é cair no que Kant denomina fanatismo moral¹⁴¹. Este consiste em supor em si uma natural propensão ao dever, como se a santidade nos fosse acessível, e não que tivéssemos de lutar na direção de um aprimoramento moral progressivo e infinito, mesmo inalcançável. Não é simples e não é sem sacrifícios que podemos vir a agir moralmente e, caso o façamos, a auto-aprovação que daí decorre não será em nada idêntica à felicidade a que, como seres finitos, naturalmente tendemos.

Não encontramos aqui, tampouco, a razão de o respeito também ser denominado motivo. Talvez a resposta não esteja em opor razão e sentimento tão rapidamente, e sim em considerar mais detidamente uma outra afirmação de Kant acerca do motivo da moralidade. O autor afirma que “o respeito pela lei não é o móbil da moralidade, mas é a própria moralidade, subjectivamente considerada como móbil”¹⁴². Esse parece ser o fio condutor de uma solução para o conflito da motivação.

Se a moralidade exige que a lei seja motivo para a vontade, e se, em seres sensíveis, ela não tem como se impor sem produzir efeitos sensíveis, dentre eles o respeito, a única forma de conciliar afirmações aparentemente opostas parece ser a seguinte: a lei é princípio formal objetivo de determinação de ações morais. Isso não gera, a menos que queiramos nos opor ao fundamento da concepção moral em Kant, problemas sérios. Ela também é princípio material objetivo, ao determinar os

¹⁴⁰ CRPr, A 143.

¹⁴¹ Não examinaremos neste trabalho tema do sumo bem, em relação ao qual faz sentido a conexão entre a participação na felicidade e a moralidade concebida como merecimento da felicidade, mas não é nesse sentido que Kant aborda e critica essa concepção de felicidade ligada, imediatamente, ao seguimento do dever.

¹⁴² CRPr, A 134.

objetos de bom e mau. Mas, para se impor a seres como o homem, ela deve se tornar princípio subjetivo de determinação. Como isso ocorre é inexplicável¹⁴³, no entanto, uma vez que ocorra, produzirá respeito. Mas produzirá somente na medida em que uma lei objetiva é por mim tomada como princípio subjetivo. Desse modo é que podemos tomar como intercambiáveis a lei moral, enquanto a temos por princípio subjetivo, e o sentimento de respeito, fundado nesta lei, o que faz com que se referir à lei ou ao sentimento que ela produz como motivo não sejam a rigor alternativas, isto é, posições conflituosas, como teria parecido inicialmente.

Assim, a ação por dever não é apenas objetivamente conforme à lei, mas também subjetivamente pelo modo do respeito, e nisto se coloca a diferença entre agir apenas em conformidade ao dever ou por dever, entre legalidade e moralidade. A moralidade está em agir por dever (e por respeito pela lei) e não por alguma inclinação, o que para os homens implica constrangimento, obrigação, dever, e não algo em relação a que nos sentimos inclinados.

Como pudemos perceber, aquilo que poderia parecer uma contradição no texto kantiano pode ser conciliado e, com isso, uma resposta à segunda questão apresentada por Kant é fornecida. Como um princípio objetivo de determinação se torna um princípio subjetivo é algo que nós, homens, não podemos explicar. No entanto, uma vez que isso se dá, a influência da lei em nossa sensibilidade produz respeito. Agir sob a determinação desse sentimento enquanto efeito da lei em nossa sensibilidade é agir moralmente.

¹⁴³ CRPr, A 128.

Capítulo 2

As interpretações de comentadores

2.1. A interpretação de Lewis White Beck

Beck, no livro *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, dedica um capítulo ao estudo da estética da razão prática¹⁴⁴. Ali examina desde a concepção pré-crítica acerca do papel de um sentimento na moralidade até a possibilidade de uma educação moral. Apresentamos aqui o que consideramos o mais importante de sua contribuição sobre nosso tema, a saber, o papel do sentimento de respeito na moralidade kantiana.

O comentador parte de uma primeira distinção, que remonta a Kant, entre fatores subjetivos na determinação da conduta, denominados por ele também de “fatores psicológicos”¹⁴⁵, que seriam obtidos por observação, ou seja, empiricamente, e o fator objetivo, a lei moral. Beck introduz a concepção de que a lei moral, enquanto lei pura prática é, para seres perfeitamente racionais, uma lei descritiva, mas, para seres imperfeitamente racionais, um conceito regulativo¹⁴⁶. E, nessa medida, deveria ser aplicada aos homens.

Haveria dois sentidos segundo os quais se pode compreender o termo “aplicada”, quando se diz que a lei moral pode, ou deve, ser aplicada aos homens. O primeiro implicaria a consideração da lei como norma para julgamento de ações, e esse receberia, segundo o comentador, um tratamento casuístico na *Metafísica dos*

¹⁴⁴ BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960, p.

¹⁴⁵ BECK, 1960, p. 209. Veremos que esta terminologia servirá adiante quando Beck vem a fornecer uma definição do que seria “subjetivo”, distinta dessa acepção específica e mais pejorativa que denomina “psicológica”.

¹⁴⁶ BECK, 1960, p. 209, Tal distinção, como vimos, está presente no texto de Kant e é explorada por Guido Antonio de Almeida, servindo de base à hipótese deste comentador em relação ao facto da razão.

*Costumes*¹⁴⁷, não nos concernindo, portanto, neste trabalho¹⁴⁸. O segundo sentido, que é o que nos interessa, é aquele vinculado à obediência do princípio, ou seja, à sua efetivação.

No primeiro e mais facilmente aceito sentido, portanto, poderíamos compreender esta “aplicação” como sendo da ordem de uma norma segundo a qual julgaríamos as condutas dos homens do ponto de vista da mera conformidade em relação à legislação moral, sejam nossas próprias condutas, sejam as de outros. Esta opção por uma interpretação avaliativa da lei moral não suscita grandes problemas na medida em que, ainda que não seja comprovada sua validade objetiva, esta lei serviria como uma idéia reguladora da experiência humana. A lei em questão já traçaria a fundamental distinção kantiana entre o que é e o que deve ser, ainda que atingir o plano do dever-ser não nos seja possível. Ela nos permitiria avaliar nossas ações segundo um critério de racionalidade que permitiria julgá-las não como sendo efetivamente morais, mas como estando ou não em conformidade com as prescrições que a moralidade, se efetiva, nos apresentaria.

A segunda interpretação possível dessa aplicação da lei moral aos homens gera alguns problemas mais evidentes, que vimos examinando em nosso trabalho. Essa segunda opção se refere à obediência por parte de seres racionais finitos de uma lei que é puramente racional. É ela que responderia pela possibilidade de ações não apenas em conformidade com um princípio incondicional de determinação de nossa conduta, mas guiadas de fato por tal princípio. Essa interpretação não remete apenas à avaliação de nossa conduta através de uma idéia, mas à efetiva possibilidade de moralidade aos homens.

A *Crítica da Razão Prática* é a obra por excelência em que Kant examina o segundo sentido deste problema da aplicabilidade da lei moral a seres racionais finitos, e o faria, segundo Beck, principalmente no capítulo em que trata da estética da razão prática, qual seja, o terceiro capítulo da *Analítica*. Nos dois primeiros capítulos da *Analítica* da razão prática, apesar de observações ocasionais ou

¹⁴⁷ BECK, 1960, p. 209.

¹⁴⁸ Que a lei moral e, através dela, uma diferença entre o que é e o que deveria ser, seja introduzida no contexto de um julgamento acerca de nossa conduta não é, evidentemente, um aspecto irrelevante de sua aplicação. No entanto, ele concerne exclusivamente a uma avaliação *a posteriori* que, em si, não requer nem mesmo a validade do princípio utilizado. Tal uso, portanto, não exige nem uma fundamentação da lei nem o envolvimento de um sentimento em sua relação com a moralidade, não fazendo parte assim de nossa investigação.

mesmo da casuística ali presentes, Kant se refere especialmente a seres racionais, quaisquer que sejam eles.

A transição do que seria da ordem de um conhecimento *a priori* prático para a efetiva experiência da deliberação moral humana é uma questão extremamente relevante, que não deixa de trazer seus problemas e que, se não resolvida, termina por lançar dúvidas em relação ao próprio princípio *a priori*. Ora, a questão de como a lei moral é capaz de determinar a conduta de seres racionais finitos equivale à questão sobre como a vontade pode ser livre. Nesta medida, não obtém resposta, é inexplicável. A *Crítica da Razão Prática*, segundo Beck, não possuiria uma explicação em termos psicológicos¹⁴⁹ sobre como o conhecimento da lei pode determinar nossa conduta¹⁵⁰. Sua contribuição se restringiria a, na medida em que determina, explicitar seus efeitos. Nisso, portanto, percebemos a opção do comentador por compreender o respeito como mero efeito da lei moral em nossa sensibilidade.

A ligação a ser trabalhada, entre razão e sensibilidade, é apresentada nos termos de um “fator cognitivo”, referindo-se ao conhecimento de uma lei pura, e um “dinâmico” ou “conativo”. Este receberia, segundo Beck, o nome genérico de *Triebfeder*¹⁵¹. Um *Triebfeder*, num animal, seria um impulso, mas, no homem, um interesse, que envolve, contrariamente ao mero impulso, a representação de um princípio que guiará a ação. Se o princípio envolve o desejo de existência de um objeto que supomos capaz de nos trazer satisfação, a ligação é simples: a razão instrumentalmente nos indica meios para chegar a fins. A questão de como um ser sensível toma interesse num princípio puramente racional, *i.e.*, como esse tipo de princípio lhe serve de incentivo, é mais difícil de responder.

A contribuição do comentador sobre esse ponto passa pela constatação de que o fato de incentivos serem subjetivos, por definição, não implica que sejam necessariamente privados ou sensíveis¹⁵². A definição privilegiada de “subjetivo” passa a ser, então: aquilo que se situa no horizonte de nossa constituição subjetiva e dela depende, sem que isso implique necessariamente em possíveis diferenças

¹⁴⁹ O termo “psicológico” é utilizado por Beck no sentido em que Kant utiliza o termo “antropológico”, a saber, como envolvendo uma investigação acerca dos homens, especificamente, investigação esta que não deixa de ter um caráter empírico.

¹⁵⁰ BECK, 1960, p. 210.

¹⁵¹ BECK, 1960, p. 216.

¹⁵² BECK, 1960, p. 216.

individuais em relação a desejos sensíveis, ou deva ser entendido num sentido pejorativo. Ou seja, nesse sentido, que incentivos sejam subjetivos não significa que sejam patológicos. Assim, não há contradição em considerar a lei moral um incentivo, pois, ainda que ela seja uma lei objetivamente válida, seu papel como incentivo depende da constituição finita do homem. Dessa maneira, novamente somos remetidos à distinção entre o que é da ordem da lei e o que é da ordem dos conceitos que, em virtude de sermos seres racionais finitos, a moralidade envolve. A lei se apresenta no modo imperativo, como um dever, como um incentivo, em virtude de nossa constituição subjetiva. Outros seres, podemos supor, não teriam nem a consciência do imperativo, nem a experiência do dever, nem a necessidade de um incentivo, mas seguiriam a lei como única opção inerente à sua constituição.

Naturalmente, essa mera ausência de contradição não resolve os problemas que o capítulo sobre os *Triebfedern* da razão pura prática nos impõe. Eles começam, Beck nota, na própria estrutura do capítulo¹⁵³. No entanto, tais problemas não seriam, em sua interpretação, intransponíveis. Vejamos como ele resolve as dificuldades que assinala no texto kantiano.

A lei moral deve determinar diretamente nossa vontade, deve ser o incentivo. A ausência de contradição nisso é algo que Beck acredita ter assegurado em seu exame da aceção mais coerente do termo “subjetivo”. Quanto à questão de por que e como a lei moral é tal incentivo, o comentador a considera não apenas impassível de resposta como talvez até sem sentido¹⁵⁴. O ponto, aqui, não remete à autoridade da lei moral, e sim às condições que, num ser racional finito, possibilitam que tal lei seja um incentivo. É uma questão sobre condições de possibilidade, e Beck, então, de forma apurada, destaca o aspecto a ser considerado, qual seja, o transcendental.

O conceito de respeito é obtido, na obra kantiana, a partir de definições transcendentais, o que lhe assegura um estatuto diferenciado. Ele é ligado à moralidade não de maneira empírica, mas de maneira necessária. Ao contrário da dificuldade em que incorreríamos se aqui estivéssemos às voltas com outros tipos de sentimento, a saber, a da possibilidade de nos exirmos de nosso dever

¹⁵³ Em seus termos: “*Unfortunately, this is the most repetitious and least well-organized chapter in the book, and there are a number of infelicitous expressions that have seemed to many critics to be evidence of serious inconsistencies*”, BECK, 1960, p. 219. Esta não é, no entanto, sua posição, na medida em que acredita que as idéias principais do capítulo se repetem e as idéias kantianas acabam por se tornar claras.

¹⁵⁴ BECK, 1960, p. 219.

alegando a simples ausência do sentimento em questão, o respeito é necessariamente conectado à nossa consciência da lei. Ora, que sejamos conscientes e, assim, necessariamente tenhamos respeito pela lei não implica obediência a ela. Isso não quer dizer, tampouco, que o respeito se ligue meramente a uma função avaliativa da legalidade de ações. A distinção colocada é que, ainda que ele seja necessário na medida em que nós, homens, por termos consciência da lei, sentimos respeito, ou mesmo que temos consciência ao mesmo tempo em que sentimos respeito, tal sentimento não ocasiona, necessariamente, a obediência à lei. Esta questão seria aquela que Beck considera insolúvel e sem sentido, a saber, “por que devo ser moral?”¹⁵⁵.

A assim denominada “suposta inconsistência”¹⁵⁶ do terceiro capítulo da segunda *Crítica*, ou seja, a de afirmações que, retiradas de contexto, pareceriam inconsistentes, é examinada por Beck. A primeira seria a de que a lei deve determinar a vontade diretamente, que o comentador acredita merecer um papel mais relevante por sua posição no texto; a segunda seria a de que o respeito é o incentivo da moralidade, seguida pela afirmação de que não é o incentivo da moralidade, mas é a própria moralidade e, finalmente, que a lei é o incentivo.

Beck pretende resolver o problema esclarecendo, primeiramente, que a lei propriamente não é um incentivo, na medida em que leis não fazem coisas, mas as descrevem, no caso de leis teóricas, ou servem, através da consciência que um ser racional finito tem delas, de incentivo. Essa consciência, por sua vez, em homens é também sentimento. A consciência da lei, portanto, e o sentimento a ela necessariamente ligado, servem de incentivos. Beck não acredita que tenhamos um conhecimento “asséptico”¹⁵⁷ do dever, mas ele necessariamente provoca respeito, ou seja, ter consciência da lei e sentir respeito são uma e mesma coisa. Assim, uma oposição entre lei moral e sentimento é falsa, se lermos por “lei moral” a sua consciência, que é, de fato, como temos acesso a ela.

Já a frase inaugural, por sua vez, é tomada por Beck como sendo uma crítica à teoria do sentimento moral¹⁵⁸, frente à qual devemos ter o cuidado de não incorrer em novo erro. Esse seria o de supor que a moralidade se dá sem que haja um

¹⁵⁵ BECK, 1960, p. 219.

¹⁵⁶ BECK, 1960, p. 221.

¹⁵⁷ BECK, 1960, p. 222.

¹⁵⁸ BECK, 1960, p. 222.

sentimento subsequente. Tal sentimento, representado pelo respeito, pressupõe a lei e nossa consciência dela, ou, mais propriamente, é idêntico a essa consciência. O respeito, assim, é um sentimento que não é dado antes da lei, não serve para lhe dar um conteúdo, não é o objeto visado por ela nem se situa em algum gênero de intuição intelectual. É efeito da lei moral em nós, equivalendo à nossa consciência de tal lei enquanto seres dotados de razão e também de sensibilidade.

Beck, portanto, compreende o respeito como efeito necessário da lei moral em nossa sensibilidade. A lei é compreendida como sendo o incentivo. Sua autoridade não entra em discussão. O respeito vem responder à questão acerca das condições de possibilidade para que tal lei seja o incentivo. Tal sentimento não responde, assim, pela obediência à lei, na medida em que essa questão seria impassível de resposta.

2.2. A interpretação de Henry E. Allison

Allison considera o exame do sentimento de respeito realizado por Kant no terceiro capítulo da *Analítica da Razão Prática* como sendo a tentativa crítica do autor de dar conta do problema do *principium executionis*¹⁵⁹ da moralidade. Em outras palavras, tratar-se-ia para Kant de resolver o problema da motivação de uma ação que é realizada exclusivamente a partir do dever que reconhecemos nela, independentemente de quaisquer interesses patológicos a que, enquanto entes sensíveis, estamos sujeitos. Nessa perspectiva, o respeito seria, na leitura do comentador, a saída encontrada por Kant para conciliar a incondicionalidade do princípio moral com a necessidade da motivação para a moralidade em entes imperfeitamente racionais. Tal sentimento seria capaz de motivar sem quebrar a regra segundo a qual a incondicionalidade do princípio da moralidade invalida a existência de motivos impuros, vale dizer, desconectados do reconhecimento do dever.

O comentador procura abordar a análise desse sentimento na filosofia moral kantiana, inicialmente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e posteriormente na *Crítica da Razão Prática*. Sabemos que, em ambas as obras, a ocorrência do tema é seguida de uma discussão e, poderíamos mesmo dizer, de um esforço por parte de Kant para caracterizar a moralidade como incondicionada. Nesta medida, é lícito supor que a lei deveria bastar como incentivo à moralidade. Ainda assim, Kant caracteriza o respeito como um motivo, e Allison não hesita em considerá-lo o representante crítico da teoria do *principium executionis* da moralidade. Resta saber como ele justifica esta afirmação e quais são as conseqüências disso.

¹⁵⁹ Por *principium executionis* da moralidade devemos entender algo distinto de um princípio de obrigação ou discriminação (*principium diiudicationis*). Enquanto este se refere ao princípio supremo de avaliação moral, o primeiro se refere ao fator motivacional a partir do qual o agente guia sua conduta. Kant teria realizado tal distinção nas *Lições de Ética*, onde, segundo Allison, apesar de ter clareza a respeito da incondicionalidade e natureza *a priori* do *principium diiudicationis*, ainda não concebia como este poderia se tornar um incentivo, ou seja, *principium executionis*. Este problema seria re-atualizado criticamente com o sentimento de respeito. No entanto, cabe a ressalva de que Kant não utiliza esses termos ao abordar este tema em sua segunda *Crítica*, e a opção por examinar o sentimento de respeito sob a ótica da distinção pré-crítica mencionada acima é de responsabilidade do comentador. ALLISON, H. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1990, p. 68.

Allison observa que a análise do respeito no terceiro capítulo da *Crítica da Razão Prática* “segue a exposição da lei moral bem como o estabelecimento de sua validade como um ‘facto da razão’”¹⁶⁰, o que nos leva a pensar que tal capítulo estaria dedicado a examinar os efeitos que tal lei, já dada como válida¹⁶¹, exerce na sensibilidade de seres imperfeitamente racionais. Assim considerada, a análise kantiana no capítulo “Dos motivos da razão prática pura” mereceria o título que lhe atribui Andrew Reath: segundo ele, o respeito é apresentado no horizonte de “teoria da sensibilidade moral”¹⁶².

O comentador afirma, entretanto, que é possível analisar o capítulo sobre o respeito de modo dissociado de seu lugar na obra, isto é, desconsiderando o prévio estabelecimento da validade do princípio da moralidade¹⁶³. A análise kantiana do respeito pode, assim, ser lida como uma “fenomenologia da experiência moral”¹⁶⁴. Aqui, a questão acima mencionada da validade do imperativo moral permanece suspensa¹⁶⁵, de tal modo que as conclusões que vierem a ser extraídas dessa “fenomenologia” precisarão aguardar o estabelecimento de tal validade. Esta opção interpretativa é a adotada por Allison que, ao adiar o exame da validação da moralidade para o último capítulo de sua obra, parece deixar claro que (1) o respeito não tem qualquer papel decisivo na doutrina do facto da razão e que (2) tudo o que se diz do sentimento moral permanece *sub judice* até a fundamentação da moralidade.

Tendo sido introduzido por Kant no contexto de uma investigação acerca do problema da motivação moral, o que para Allison equivale ao problema do

¹⁶⁰ ALLISON, 1990, p. 121.

¹⁶¹ Assim, evidentemente, não precisaria exercer um papel na validação do princípio da moralidade.

¹⁶² REATH, A. “Kant’s Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination”, *Kant-Studien* 80 (1989), pp. 284-302 *apud* ALLISON, 1990, p. 121.

¹⁶³ Isso vale, inclusive, para toda a obra do comentador, na medida em que sua opção metodológica é a de inicialmente fazer uma exposição do que considera relevante acerca do conceito de liberdade para, no final, estabelecer sua validade a partir da dedução passível de ser realizada partindo do conceito de “facto da razão”. Esta estratégia é também utilizada por Kant em seus escritos, nos quais o autor costuma realizar uma separação entre uma exposição e uma dedução, vale dizer, entre uma exposição analítica que requer ainda uma fundamentação.

¹⁶⁴ ALLISON, 1990, p. 121.

¹⁶⁵ O termo fenomenologia, emprestado de Beck, é nesse sentido muito apropriado, na medida em que se refere a uma observação acerca do que acontece quando da determinação pelo princípio da moralidade. Isso difere da fundamentação, ou seja, sua validação demonstrativa, que diz respeito ao que precisa acontecer a partir de regras.

principium executionis das nossas ações, o respeito é chamado “motivo”. Um motivo não é algo que faça sentido no domínio das decisões de seres perfeitamente racionais, assim como tampouco no de seres irracionais. Ele só faz sentido em relação a seres como o homem, na medida em que nós, ainda que afetados sensivelmente, seríamos capazes de, em virtude de nossa liberdade, reconhecer e seguir o princípio da moralidade.

O problema aqui se coloca nos seguintes termos: a postulação da necessidade de um motivo enquanto *principium executionis* da nossa vontade poderia aparecer como um retrocesso ao que Allison denomina a teoria moral “semi-crítica” de Kant¹⁶⁶, presente, como já vimos, no Cânone da Crítica da Razão Pura. Uma teoria evidentemente incompatível com as teses fundamentais das obras posteriores, especialmente com os princípios de autonomia e valor moral, e com a distinção entre legalidade e moralidade. Ora, seres imperfeitamente racionais, como os homens, ao contrário de bestas, a quem o princípio da moralidade não faz sentido algum, ou de deuses, que necessariamente o seguem, precisariam de um motivo. No entanto, esse motivo não pode implicar em heteronomia.

Segundo Allison, Kant tentaria evitar o problema sustentando que o motivo exigido pelo arbítrio de seres imperfeitamente racionais se encontraria na própria lei e somente nela. Assim, a questão persiste: de que modo o *principium diiudicationis*, qual seja, a lei mesma, funciona como *principium executionis*, motivo de nossas ações.

Eis então a resposta, na leitura de Allison:

Não é exatamente a lei moral o incentivo para a moralidade, mas a nossa consciência da lei moral. Essa consciência, entretanto, não deve ser considerada algo que produz em nós uma “pró-atitude” em relação à lei, que seria o elemento conativo ou dinâmico da determinação moral. Não estamos aqui às voltas com a produção de uma atração pela lei moral ou um desejo no agente pela obediência aos seus ditames, algo que Kant batiza de fanatismo moral. Nossa relação com a lei, lembra Allison, dá-se em termos de um dever a ser seguido, não de uma natural propensão a ela. Isso é claro na obra kantiana, e, como veremos, servirá de

¹⁶⁶ ALLISON, 1990, p. 67 e p. 122.

argumento a favor da leitura de Allison contra a assim chamada “tese do conflito de forças”¹⁶⁷.

O reconhecimento da lei é, aqui, o reconhecimento de sua autoridade, da racionalidade que ela representa. A questão de como essa consciência ou reconhecimento da lei moral exerceria a função de incentivo não teria resposta, mas, dado que serve de incentivo, seus efeitos seriam exibidos justamente pela “fenomenologia do respeito”. Uma fenomenologia aqui cumpre seu papel, na medida em que estamos tratando, na leitura do comentador, de observar efeitos que decorrem do reconhecimento da lei. Aqui, Allison é fiel à letra kantiana: o modo como isso se dá nos é incompreensível, isto é, o modo como uma lei pura determina a vontade de seres imperfeitamente racionais não nos é acessível cognitivamente, mas, dado que assim acontece, o que devemos observar são seus efeitos. Os efeitos da consciência da lei são da ordem desse sentimento particularmente complexo, com aspectos negativos e positivos, e tanto um componente sensível como um intelectual¹⁶⁸. Trata-se então de compreender a relação entre eles a fim de examinar seu papel na determinação moral.

O respeito tem, como sabemos, um aspecto sensível, visto ser um sentimento, e um intelectual, por sua fonte, qual seja, o reconhecimento da lei moral. Seu aspecto negativo se refere à humilhação que ele produz em nossa natureza sensível e, fundamentalmente, à dor produzida ao desconsiderar as inclinações. Nesta medida, a lei moral e seu reconhecimento produzem, em relação ao amor-próprio, dano, e aniquilam a presunção.

Tal distinção entre o amor-próprio e a presunção se torna decisiva na leitura do comentador, na medida em que o primeiro, natural, não necessariamente em conflito com a lei moral, distingue-se da segunda, esta sim necessariamente em oposição à lei. Isso se dá porque a presunção consiste em tomar a satisfação da soma das inclinações como sendo uma questão de direito, e, nesta medida, como podendo estar no lugar da lei moral na determinação das condutas humanas, opondo-se assim diretamente a ela. Por isso, a lei moral humilha a presunção, pois a consciência que temos de tal lei faz com que as pretensões abusivas da sensibilidade de se tornar, por um suposto direito, aquela que dará a norma suprema

¹⁶⁷ ALLISON, 1990, p. 126.

¹⁶⁸ ALLISON, 1990, p. 123.

de nossa conduta, são assim expostas, e o valor da lei moral se faz evidente e suscita respeito. Este sentimento, por sua vez, é a contraparte positiva da humilhação, contraparte esta que não deixa de ser complexa.

Allison identifica, nessa parte positiva da fenomenologia do respeito exposta por Kant, o que considera três aspectos fundamentais. O primeiro se refere ao aumento da capacidade da vontade de se submeter ao princípio da moralidade por o respeito efetuar uma diminuição nos obstáculos que se interpõem entre nós e a lei. O segundo aspecto se refere ao fato de que, dado que esse aumento da capacidade de nos submetermos à lei não basta por si mesmo, a menos que a exerçamos, o reconhecimento da superioridade da lei frente às nossas inclinações produz uma estima por esta lei e, conseqüentemente, um interesse em obedecê-la. O terceiro aspecto é representado pela conexão do respeito com o sentimento de auto-aprovação, sendo este a contraparte dos aspectos de dor e humilhação que a lei moral inicialmente suscita em nós.

Esse último aspecto do complexo sentimento de respeito provém de nossa consciência de que a lei moral, que humilha nossa natureza sensível produzindo dor, é um produto *nosso*, de nossa natureza racional. Conseqüentemente, este aspecto se ligaria à produção de um interesse efetivo na obediência da lei em detrimento das inclinações, bem como à concepção da autonomia da vontade apresentada por Kant na *Fundamentação*. Esse seria o modo segundo o qual entes imperfeitamente racionais tomariam um interesse puro na moralidade.

Entretanto, ao expor sua concepção sobre o sentimento de respeito, Allison julga necessário dirimir uma objeção. O risco que a introdução deste sentimento envolve, especialmente acentuado por certas escolhas terminológicas do próprio Kant, estaria em tomarmos o respeito como um sentimento que disputaria terreno com as inclinações na determinação da vontade. Assim apresentado, o problema da motivação do arbítrio humano tende a ser perigosamente lido, nos termos de Allison, como o problema de um “conflito de forças”¹⁶⁹. O que caracteriza essa linha interpretativa presente na literatura sobre o tema é a compreensão da lei moral e do princípio patológico como adversários em combate pelo controle do *principium executionis* da vontade.

¹⁶⁹ ALLISON, 1990, p. 126.

Na concepção de um conflito de forças estaria implícita a idéia de que inclinações determinariam diretamente a vontade ao exercer uma força, frente à qual a lei moral, se fosse disputar o terreno reivindicado pelas inclinações, teria de exercer uma força contrária e mais forte. Esse cenário, entretanto, não é compatível com o que Allison denomina “Tese da Incorporação” (*Incorporation Thesis*) relativamente à adoção subjetiva do princípio moral. Segundo essa tese, nem as inclinações nem a lei moral determinam diretamente a vontade; ambas podem ser “incorporadas” numa máxima. Assim, a disputa não se realizaria na ordem da força do princípio candidato, mas sim na da legitimidade de um ou outro princípio. Lei moral e presunção disputariam o lugar de norma suprema de eleição de máximas, não sendo uma questão de forças psíquicas, mas de princípios mutuamente excludentes.

A concepção de um conflito de forças, na leitura do comentador, desconsidera o fato de que as inclinações não são o opositor direto da lei moral. Antes, podem, inclusive, ser coincidentes com ela. O “adversário” da lei moral é a pretensão de tornar as inclinações, ou, mais propriamente, o amor de si, o princípio prático supremo. Então, não se trata de um conflito de inclinações com a lei moral, mas de um conflito de dois princípios pelo estatuto de fundamento supremo de eleição de máximas. É nesta medida que o respeito humilha a presunção; humilha-a na medida em que ela se arroga o direito de ser o princípio que irá reger a adoção de todas as subseqüentes máximas.

Allison acrescenta que o princípio da presunção faz com que uma máxima seja justificada apenas na medida em que ela é capaz de nos trazer uma grande satisfação de nossas inclinações. Ou seja, somente na medida em que nossa felicidade entra como fim na determinação de uma máxima, esta seria justificada. Ora, isso é exatamente o oposto do que Kant estabelece como sendo da ordem da moralidade. Por outro lado, a lei moral é um princípio que faz com que as inclinações (em si mesmas nem morais nem imorais) se subordinem à sua norma, que serve, ela sim, como fundamento supremo da justificação das máximas, podendo estas coincidir ou não com as pretensões do amor de si. Essa coincidência o faz amor de si racional, que é plenamente coerente com os ditames da moralidade¹⁷⁰.

¹⁷⁰ Em relação a isso, Allison não deixa de alertar contra a difundida interpretação da doutrina moral kantiana segundo a qual moralidade necessariamente contraria nossas inclinações, afastando-nos da felicidade que tanto queremos. Ora, é evidente que tal concepção não se sustenta frente a uma leitura atenta de qualquer dos textos referentes à filosofia prática.

Para Allison, portanto, a “fenomenologia do respeito” é o exame dos efeitos causados na faculdade humana de desejar pelo reconhecimento da lei moral. Este reconhecimento não é algo meramente passivo, sendo um reconhecimento no juízo da razão. Ele envolve, portanto, a consideração de que há uma racionalidade intrínseca no princípio da moralidade que justifica que o adotemos, ainda que em detrimento da satisfação prometida pelo mero seguimento de nossas inclinações. O respeito, portanto, ainda que exerça um papel de incentivo ao seguimento dos ditames da moralidade, não significa uma opção por uma teoria heterônoma de determinação da conduta. Ele é efeito do reconhecimento da racionalidade do princípio da moralidade. O que nós respeitamos, a rigor, é nossa autonomia e, como conseqüência, a autonomia dos demais seres racionais.

Quanto à validação do princípio da moralidade, na visão de Allison o respeito não exerce papel algum. O princípio moral já teria sido validado com a doutrina do facto da razão, e, ainda que esta validação tenha sido deixada em suspenso nas considerações sobre o papel de tal sentimento, em nenhum momento ela é desconsiderada ou posta em dúvida. Allison afirma mesmo que ter essa validação em mente é necessário na leitura do capítulo¹⁷¹.

O cuidado adicional que Allison enfatiza quando do exame do sentimento de respeito é o de não nos deixarmos levar por algumas expressões utilizadas, e mesmo pelo dispositivo apresentado por Kant acerca deste sentimento, em direção à conclusão apressada e errônea de que ele exerceria um papel na determinação moral concebida enquanto um conflito de forças. Ele não disputa, com as inclinações, o prêmio da determinação da vontade. Essa ênfase, naturalmente, não é gratuita, mas visa a uma defesa de uma tese fundamental de Allison, a saber, a assim denominada “Tese da Incorporação”, que afirma que inclinações ou lei moral através do respeito não determinam a vontade diretamente, mas apenas quando incorporados pelo agente em sua máxima. Essa incorporação envolve uma espontaneidade, nossas ações não sendo um mero produto advindo de uma

¹⁷¹ ALLISON, 1990, p. 121.

determinação patológica em sua acepção etimológica¹⁷², como a tese do conflito de forças poderia nos levar a supor.

Nessa medida, o reconhecimento, ativo, da superioridade da lei moral como dotada do direito de exercer papel na determinação de nossa conduta é que responde pela função de norma suprema de adoção de máximas. A disputa é entre dois princípios: presunção, base de máximas imorais, e lei moral. O sentimento produzido pela consciência desta lei tem o aspecto negativo de produção de dor, e sua contraparte positiva, de respeito pela racionalidade que tal lei representa. Esta contraparte positiva se subdivide essencialmente em três aspectos. O primeiro é o de diminuição dos obstáculos que se colocam entre nós e a moralidade, como consequência direta do dano produzido ao amor-próprio, diminuição esta que é um incentivo a ações morais. O segundo se refere ao reconhecimento da superioridade de tal lei, e do interesse que isso produz em nós por obedecê-la. Finalmente, há uma auto-aprovação em decorrência de tal lei nos ser imposta a partir de nossa própria razão, sendo, portanto, um ato decorrente de nossa autonomia.

¹⁷² Disso se apreende a relevância de tal tese na defesa da imputabilidade, a saber, de que nossas ações podem nos ser atribuídas, sem que possamos nos refugiar atrás de seja qual for a entidade para nos escusarmos de nossos atos.

2.3. A interpretação de Zeljko Loparic

Loparic¹⁷³, em seu artigo “O fato da razão - uma interpretação semântica”, examina o que compreende como sendo o conceito de facto da razão, ou, na preferência do autor, “feito”¹⁷⁴ da razão, que, em sua proposta de leitura da obra kantiana, está intimamente relacionado ao sentimento de respeito. A relação se dá na medida em que este sentimento seria o efeito da razão, através de sua lei, em seres imperfeitamente racionais e, enquanto efeito, seria responsável pela validação de tal lei.

Para o comentador, os problemas dos juízos sintéticos *a priori*, sejam eles juízos de conhecimento, práticos, estéticos, ou teleológicos, resolvem-se na medida em que são investigados do ponto de vista de seus critérios de decidibilidade. Sua teoria interpretativa da filosofia crítica de Kant, denominada “semântica transcendental”, parece se expressar na tese de que a cada tipo de juízo sintético corresponde um domínio sensível que desempenha o papel de fornecer a decidibilidade dos enunciados. Para cada gênero de juízos sintéticos haveria um domínio sensível que seria responsável por validá-lo, guardadas as devidas especificidades. Assim, o domínio sensível da experiência cognitiva, estabelecido na primeira *Crítica*, e que dá o critério de decidibilidade dos juízos teóricos, não é o mesmo domínio sensível que dará a decidibilidade de juízos práticos.

A lei moral, sendo um juízo sintético *a priori*¹⁷⁵, necessitaria de um domínio sensível prático a lhe fornecer esse critério, domínio esse que não é o da sensibilidade cognitiva. Sabemos como se dá a questão da decidibilidade de juízos teóricos. Estes afirmam ou negam uma relação entre um sujeito e um predicado, dado na intuição sensível, seja ela pura ou empírica. A relação, portanto, deve ser

¹⁷³ Loparic, Z. “O fato da razão - uma interpretação semântica”, in *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1999, pp. 13-55.

¹⁷⁴ LOPARIC, 1999, p. 36.

¹⁷⁵ Essa não é a interpretação de Guido Antonio de Almeida, tampouco a de Beck, para os quais o imperativo categórico seria sim uma proposição sintética, mas a lei moral, analítica.

dada na sensibilidade, que constitui o terceiro elemento que “servirá de fundamento da demonstração da existência da *síntese* afirmada no juízo sintético em questão, seja ele *a priori* ou *a posteriori*”¹⁷⁶. Ou seja, a possibilidade de um juízo teórico se dá em referência ao domínio da sensibilidade cognitiva, e a questão não respondida na primeira *Crítica* seria referente ao domínio que dá a decidibilidade de juízos sintéticos práticos.

Haveria então a necessidade de um terceiro elemento a responder pela ligação entre o sujeito e o predicado do juízo prático afirmado, e este terceiro elemento teria de ser um elemento sensível, que atestaria a validade da afirmação da síntese. Tal conclusão não teria sido obtida, por Kant, ainda na *Crítica da Razão Pura*, obra considerada por Loparic uma introdução deficiente ao tema da filosofia prática. Nessa, que tem como foco o conhecimento teórico, Kant estabelece que sua validade se dá em referência ao domínio sensível da sensibilidade cognitiva.

Nada de conclusivo teria sido dito, no entanto, em relação aos juízos práticos, mesmo no Cânone. O fato de juízos práticos serem juízos distintos dos juízos teóricos não impede, de acordo com a proposta de leitura de Loparic, que sua validação dependa da confirmação, a partir de um domínio sensível, da síntese por ele afirmada. Apenas, estaríamos aqui às voltas com uma sensibilidade não-cognitiva. O que se apresenta como necessário, neste caso, seria encontrar uma conexão entre o juízo prático a ser examinado e a sensibilidade. Na primeira *Crítica*, entretanto, não haveria sequer o estabelecimento do juízo prático *a priori* que corresponderá ao princípio da moralidade.

Loparic identifica, portanto, um certo percurso na investigação kantiana. Contrariamente aos juízos teóricos, o juízo prático a ser demonstrado não é suposto de início. A questão concernente ao âmbito prático, formulada no Cânone, qual seja, “o que devo fazer?”, não receberia neste texto uma solução satisfatória¹⁷⁷. Essa dificuldade, a da determinação do que seria o juízo prático fundamental da moralidade, abordada satisfatoriamente apenas no texto da *Fundamentação*, seria apenas a primeira de duas dificuldades identificadas pelo comentador. A segunda diz respeito à dificuldade de validar tal juízo, na medida em que ele se refere à

¹⁷⁶ LOPARIC, 1999, p. 16.

¹⁷⁷ Beck, acerca disso, afirma: “*The Canon does not answer the practical problem as such, viz., ‘What ought I to do?’ but the problem he calls both theoretical and practical, to wit, ‘What may I hope if I do my duty?’*”, BECK, 1960, p. 10.

liberdade da vontade, conceito não passível de ter sua esfera de significação demarcada, visto não ser dado na sensibilidade.

A primeira das duas tarefas que Kant se propõe resolver na *Fundamentação* é, exatamente, a da busca daquele que se torna o princípio da moralidade, expresso na forma do imperativo categórico. O procedimento utilizado é analítico, qual seja, partindo da noção de boa vontade e de dever, presentes no homem vulgar (comum), chega-se àquilo que faz que um juízo seja moral, ou seja, na condição que a máxima que rege uma ação possa ser desejada universal. Trata-se, conseqüentemente, apenas de estabelecer sob que condições um juízo ou uma ação podem ser denominados morais, sem que a possibilidade efetiva de tais juízos ou ações entre em questão. A condição necessária da moralidade a que chega Kant é expressa nos termos do imperativo categórico, em relação ao qual juízos e possíveis ações devem concordar em nome de seu valor moral.

Esta fórmula a que Kant chega na *Fundamentação* é valorizada, por Loparic, exatamente por fornecer ao agente um critério preciso do que é necessário para que sua ação seja moral. A concepção de agente presente em seu texto é de alguém que “atua calculando”¹⁷⁸, para o qual uma fórmula propicia um critério claro que o impede de errar. A condição da ação moral, então, é que ela seja realizada em referência a esta fórmula denominada por Kant de imperativo categórico. No entanto, ainda que o imperativo categórico seja a condição necessária da moralidade, estando, segundo o comentador, sua justificativa racional assim fornecida, ele não foi estabelecido como sua “condição determinante, e, nesse sentido, suficiente”¹⁷⁹, na medida em que ainda pode ser considerado uma idéia vazia, quimérica. Isso quer dizer que a necessidade de que seja este o princípio supremo da moralidade, e não qualquer outro, ou seja, sua justificativa, é dada, ainda que não lhe tenha sido fornecida sua validade, validade esta que depende de um domínio sensível que não é especificado nesta obra.

O percurso de desenvolvimento da filosofia prática continua na medida em que essa análise, realizada nos dois primeiros capítulos da *Fundamentação*, não dá conta da validade de tal juízo. Esse será, segundo Loparic, um problema não resolvido no âmbito da *Fundamentação*, obra que teria o grande mérito de fornecer o

¹⁷⁸ LOPARIC, 1999, p. 29.

¹⁷⁹ LOPARIC, 1999, p. 33.

princípio da moralidade sem, contudo, a virtude de conter uma demonstração de sua validade. Tal dificuldade se encontra justamente naquilo que indicamos já na Primeira Parte de nosso texto, a saber, a dificuldade de uma demonstração da existência da liberdade, tomada como condição necessária da ação moral.

Sabemos que Kant, no contexto da *Fundamentação*, não demonstra a possibilidade da liberdade nem, tampouco, sua efetividade. Sem isso, nem a possibilidade nem a validade da fórmula da moralidade são obtidas. Nesta época, faltaria a Kant, segundo Loparic, a compreensão de que para a fundamentação do imperativo categórico, que é um juízo sintético que une a vontade humana com a condição formal de seu agir, seria preciso um terceiro elemento pertencente ao domínio prático, e que a liberdade, ou, mais especificamente, seu conceito positivo, a autonomia, não poderia ser este terceiro elemento.

O impasse repousaria, segundo Loparic, numa má-compreensão, por parte de Kant, do modo de solucionar tal problema, e em seu erro na identificação do mencionado terceiro elemento buscado com a autonomia da vontade. “Em 1785, Kant identificara, equivocadamente, o terceiro elemento, que tornaria possível e mesmo efetiva a fórmula da lei moral como juízo, com a condição ontológica que torna possível a ação em conformidade com essa fórmula, a saber, com a liberdade da vontade. Um problema semântico, que faz parte da crítica da razão prática, foi confundido com um problema metafísico”¹⁸⁰. E, na medida em que o foco deixa de estar nessa hipótese metafísica impossível, em princípio, de ser provada, qual seja, na atribuição de autonomia a seres imperfeitamente racionais, torna-se possível, para Kant, resolver o problema da fundamentação da moralidade de forma semântica.

A mudança do pensamento de Kant em direção a uma solução semântica do problema teria ficado evidente no *Prefácio* da segunda *Crítica*, onde é realizada a conhecida modificação que resulta na afirmação de que a liberdade, sem dúvida alguma, é a *ratio essendi* da moralidade, enunciada na fórmula do imperativo categórico. No entanto, a moralidade é a *ratio cognoscendi* da liberdade. Esta não é, por conseguinte, *ratio cognoscendi* da moralidade, nem pode sê-lo, na medida em que sabemos que não se dá a conhecer. Ou seja, não há nem é possível haver

¹⁸⁰ LOPARIC, 1999, p. 31.

conhecimento direto da liberdade, mas ainda assim ela se confirma, na medida em que é fundamento de uma lei que reconhecemos.

Este giro não é desprovido de consequência. Ele significa que não há mais a possibilidade de sustentar uma primazia da liberdade na ordem do conhecimento. Em sendo a liberdade condição da existência da lei moral, mas não “*ratio cognoscendi* da realidade nem da validade objetiva desta fórmula”¹⁸¹, a identificação desse terceiro elemento, buscado para validar a síntese de lei moral e vontade humana, com o conceito positivo da liberdade cai, definitivamente, por terra. Não se trata mais de basear a moralidade em alguma condição metafísica à qual só se obtém um acesso de segunda mão, por intermédio da lei ela mesma. A conclusão do comentador é que, então, só um elemento sensível dará conta da tarefa, conclusão esta que ele atribui a Kant por ocasião de sua segunda *Crítica*.

O problema enfrentado aqui por Kant, portanto, na proposta de Loparic, se resumiria a uma confusão de ontologia com semântica, confusão esta que responderia pela tentativa kantiana de fundamentar, na liberdade, a possibilidade, ou mesmo a validade da moralidade, quando somente um elemento sensível poderia fundamentá-la. Este terceiro elemento, no entanto, não é dado na sensibilidade cognitiva nem, aliás, é dado de modo algum. Nesta medida, ou a lei moral é quimérica, ou este elemento sensível tem de ser produzido *a priori* pela lei.

Loparic relembra que, no *Prefácio* da segunda *Crítica*, Kant afirma que, contrariamente à razão em seu uso teórico, a razão no seu uso prático não precisa ser criticada, no sentido de prevenida contra uma pretensão abusiva de ultrapassagem de seus limites. A meta kantiana nesta obra seria, diferentemente, mostrar que a razão pura é prática e, em o sendo, determina um domínio sensível correspondente. Assim, uma vez mostrada a sua realidade, segue-se, por inferência analítica, sua possibilidade.

Uma tentativa de dedução do princípio da moralidade é, como sabemos, explicitamente proscrita por Kant. A solução proposta consiste, então, no assim denominado “facto da razão”, que, na leitura de Loparic, é melhor traduzido como um “feito”, algo que a razão faz, um efeito da razão pura na sensibilidade de entes imperfeitamente racionais. A necessidade de uma justificativa racional para o imperativo categórico teria sido satisfeita, como mencionamos, na *Fundamentação*

¹⁸¹ LOPARIC, 1999, p. 31.

e, também, no início da *Crítica da Razão Prática*. Assim, o facto ou, mais propriamente, o feito da razão não tem por função fornecer uma justificativa racional para o imperativo categórico, pois este já fora estabelecido como sendo a condição necessária da moralidade. O que podemos requerer deste conceito é que ele forneça a validade da lei moral, ou seja, que ele dê conta de mostrar que a fórmula do imperativo categórico de fato nos coage, ainda que nenhuma justificativa racional adicional seja fornecida por este conceito.

Nesta medida, o feito da razão mostra que somos coagidos por uma lei que fora estabelecida como condição necessária da moralidade. Não é a possibilidade da moralidade que é então de algum modo provada, mas sua efetividade. Mas, como tudo que é efetivo é, evidentemente, possível, por consequência sua possibilidade é suficientemente assegurada. Partindo disso, outras idéias da razão adquirem “realidade prática”, na medida em que estão diretamente relacionadas à lei moral. A liberdade fica, assim, estabelecida, bem como as idéias de Deus e da imortalidade da alma, na medida em que são condições necessárias do objeto necessário da moralidade, o sumo bem.

A síntese da vontade de seres imperfeitamente racionais com a condição formal de universalização das máximas seria, assim, provada efetiva pelo facto da razão, que nada mais é, na concepção de Loparic, que o sentimento de respeito, sentimento que funcionaria como o elemento terceiro que realiza tal conexão. Este sentimento seria capaz de garantir a ligação buscada na medida em que é um dado sensível passível de ser conhecido *a priori*. Haveria, segundo tal hipótese de leitura, um correlato sensível para a lei moral, correlato esse que responderia por sua validação. Nesta perspectiva, é somente através do sentimento de respeito que a lei moral seria validada, bem como nos seria acessível.

A tarefa que Kant se propõe, portanto, na segunda *Crítica*, a de mostrar que a razão pura pode ser prática, seria resolvida através do recurso a este sentimento que ela causa, ou seja, ao ser demonstrado que a razão pura produz um efeito sensível. Ora, o facto da razão, dentro desta perspectiva, “assegura a existência da lei moral no sentido preciso de provar a realidade objetiva e, *a fortiori*, a possibilidade desse juízo”¹⁸². Ele prova, portanto, a efetividade da moralidade em

¹⁸² LOPARIC, 1999, p. 28.

nós e, na medida em que ela se faz efetiva, não podemos mais duvidar de sua possibilidade¹⁸³.

O facto da razão prova a possibilidade da moralidade da seguinte maneira: “Ele mostra apenas que esse tipo de fórmula efetivamente nos coage, sem que possamos dar para essa coação qualquer justificativa adicional”¹⁸⁴. O que o facto mostra, por conseguinte, é que somos coagidos por uma lei que é, como foi estabelecido anteriormente, a condição necessária da moralidade. Nesta perspectiva, a sentença latina *sic uolo, sic iubeo, stet pro ratione uoluntas*, mencionada por Kant, e que remete à Sátira VI de Juvenal, adquire grande relevância. Trata-se “de um comando que a nossa vontade tem que obedecer”¹⁸⁵, comando esse que prescinde de uma argumentação mas que, uma vez dado, condicionará a necessidade de justificação, por parte do agente moral, de suas máximas em referência a esta lei que lhe é imposta. Afirma o comentador: “A consciência/feito que prova tal efetividade *não* consiste na persuasão que resultaria de uma argumentação. Uma vez aceita a lei, o agente humano tem sim o dever de viver justificando, por meio de argumentos morais, as máximas de suas ações com base na lei moral. Mas a lei moral que implica no dever de argumentar não é imposta, ela mesma, por meio de argumentos”¹⁸⁶. Ou seja, a lei, que é a condição da moralidade, impõe-se, sentimos seu efeito enquanto respeito por essa fórmula e, uma vez que a aceitamos, inserimos-nos numa perspectiva ética dentro da qual teremos de justificar nossas ações em referência a este critério. Nosso assentimento à lei, no entanto, não é obtido através de uma argumentação, ele não é um resultado de um convencimento, mas a lei nos é imposta e nos coage, ao produzir em nós respeito.

Nos termos do comentador, o feito da razão é definido como sendo “um tipo particular de consciência, a saber, consciência de que uma certa forma das máximas é imposta (*aufgedrängt*) a nossa vontade (KpV, p. 55). Essa consciência revela que a fórmula da lei moral nos *obriga*. A obrigação em questão tem o caráter de necessitação (*Nötigung*) ou coação (*Zwang*). O feito da razão é a consciência de

¹⁸³ Nos termos do comentador: “Em suma, a resposta kantiana à pergunta de saber se a lei moral é possível consiste em dizer que essa lei é possível porque é efetiva. A sua efetividade é atestada pelo fato/feito da razão, isto é, pelo efeito que a razão produz sobre a nossa sensibilidade moral”, LOPARIC, 1999, p. 39.

¹⁸⁴ LOPARIC, 1999, p. 34.

¹⁸⁵ LOPARIC, 1999, p. 38.

¹⁸⁶ LOPARIC, 1999, p. 38.

que a fórmula vigora (*findet statt*) porque a razão age em nós”¹⁸⁷. Não se trata apenas, como podemos perceber, de uma consciência intelectual, pois, como vimos, ela é responsável por um efeito sensível.

O respeito, nessa perspectiva, assume um papel extremamente relevante, na medida em que é responsável não somente pelo nosso conhecimento da lei moral, visto que sem ele a lei não seria acessível a seres também sensíveis, como também responde pela efetividade da lei. Ele é o responsável pela síntese *a priori* da nossa vontade falível com uma lei puramente racional. É o feito da razão, aquilo que, ao ser produzido, testemunha a efetividade da lei moral em nós. A conexão objetiva entre a nossa vontade e a lei continua inexplicável. Não há tampouco esquemas ou exemplos que dêem conta desta ligação. Ainda assim, de modo não cognitivo, mas prático, podemos dar testemunho da realidade da lei e, através dela, da liberdade e de todas as outras idéias que se conectam com, e que podem ser deduzidas a partir de tal lei. Assim, podemos conhecer praticamente idéias que, sem o sentimento de respeito, permaneceriam quiméricas.

O objeto do respeito, no entanto, não seria simplesmente a lei moral, em seu enunciado, mas a lei no poder que ela exerce sobre nós. Há, portanto, na visão de Loparic, um elemento motor na determinação da vontade pela lei através do respeito. Ele afirma: “A consciência/feito da razão é, ao mesmo tempo, consciência da determinação da vontade para a atuação (*Bestimmung des Willens zum Tat*, KpV, p. 72)”¹⁸⁸. Este sentimento colocaria o agente em movimento, e esse aspecto dinâmico seria evidenciado nos conflitos que produz em relação a nossas inclinações na medida em que o “sentimento de dever urge *agir* de acordo com a lei e em oposição às injunções dos sentimentos de prazer e desprazer”¹⁸⁹.

Loparic afirma: “Quando seguido, o imperativo prático faz do homem um *agente moral* que tem que sintetizar a sua vontade com as máximas universalizáveis, isto é, executar ações buscando realizar objetivos decorrentes de sua submissão à lei moral”¹⁹⁰. Ora, isso se dá, como o comentador afirma, quando o imperativo categórico é seguido, pois ele não necessariamente o será. Sua concepção do agir moral situa o sentimento de respeito como um sentimento que

¹⁸⁷ LOPARIC, 1999, p. 36.

¹⁸⁸ LOPARIC, 1999, p. 39.

¹⁸⁹ LOPARIC, 1999, p. 41.

¹⁹⁰ LOPARIC, 1999, p. 43.

“rivaliza com os sentimentos de prazer e de desprazer de origem empírica”¹⁹¹, ou seja, ele seria um sentimento que, de algum modo, disputaria terreno com outros sentimentos, visando o lugar de determinante exclusivo da ação. E, nesta medida, “quando prevalece”, produz ações morais¹⁹². Não há, no entanto, uma resposta satisfatória neste artigo em relação ao que faria com que o respeito, e não o sentimento de prazer, prevalecesse na determinação da vontade de um agente. O problema da decisão do sujeito prático por seguir, nesta disputa entre sentimentos de origem distinta, um sentimento de origem racional ao invés de um sentimento de origem sensível, segue sem resposta.

Vimos assim que o sentimento de respeito, segundo a concepção de Loparic, responde basicamente a três funções no contexto da filosofia prática kantiana. Ele exerceria - e isso é algo específico da concepção deste comentador - a função de validar o princípio da moralidade, mostrar sua efetividade e, assim, anular a hipótese de que a lei moral seja um conceito vazio. Ele é, neste sentido, o (e)feito que a razão pura produz, provando-se prática. Além disso, o sentimento de respeito responderia pelo modo como temos, enquanto entes sensíveis, acesso à lei moral, acesso esse que, segundo Loparic, não pode ser meramente cognitivo, tendo de envolver nossa sensibilidade. Sua terceira função essencial é a de produzir um aspecto dinâmico no sujeito assim determinado, e, assim, de algum modo competir com as inclinações enquanto fundamento de determinação da conduta, que passa, se motivada exclusivamente por ele, a ser moral.

¹⁹¹ LOPARIC, 1999, p. 48.

¹⁹² Nisso, a leitura de Loparic se opõe veementemente ao que é a leitura de Henry Allison e, mesmo, à Tese da Incorporação desse último, que é, também, a maneira como concebemos a determinação moral.

Parte III

Discussão e Posicionamento acerca do estatuto do respeito na filosofia prática kantiana

No presente capítulo, pretendemos expor, considerando a análise dos comentadores no capítulo anterior, o que parecem ser as duas linhas interpretativas mais plausíveis e textualmente ancoradas acerca do estatuto do respeito na filosofia prática de Kant. Num primeiro momento, trata-se de perguntar pela pertinência do que chamaremos de tese da função validativa e pelas dificuldades implicadas no projeto de inserir o respeito na prova da legitimidade do princípio moral. Em seguida, discutiremos a tese da função motivacional do respeito perguntando por sua compatibilidade com as teses kantianas da autonomia e da liberdade do arbítrio. Finalmente, sugerimos e procuramos justificar o privilégio da interpretação do respeito como efeito prático necessário da determinação da vontade pela lei.

Existiriam, em princípio, três maneiras segundo as quais um sentimento pode exercer um papel numa filosofia moral. A primeira diz respeito a um sentimento, de alguma forma, sendo capaz de servir de base à moralidade, seja diretamente, seja através de um princípio que é obtido a partir dele. Esta é, pela própria concepção de moralidade em Kant, absolutamente sem pertinência e a desconsideraremos sem qualquer discussão. Haveria outras duas maneiras de compreender o papel de um sentimento na moralidade, maneiras essas mais compatíveis com a concepção kantiana que vimos examinando. Seriam elas em primeiro lugar a de concebê-lo como o elemento que validaria a moralidade e, em segundo, a de motivo para seres imperfeitamente racionais, como o homem. Examinaremos assim essas duas últimas possibilidades.

Capítulo 1

A tese da função validativa do sentimento de respeito

Essa maneira de conceber a ligação de um sentimento com uma teoria moral, admissível no interior da obra kantiana, consiste em identificar e estabelecer um papel a ser desempenhado pelo respeito no domínio semântico de validação do princípio da moralidade. O sentimento de respeito é pensado, assim, primordialmente como sendo o terceiro elemento, pertencente ao âmbito da sensibilidade, que validaria a síntese da proposição sintética *a priori* do imperativo categórico da moralidade. Independentemente de seu papel motivacional, portanto, tal sentimento exerceria este papel de validar a moralidade, enquanto “feito da razão”. Por pensável, e bem construída, que tal tese seja, ela não deixa de suscitar aos leitores algumas objeções.

O respeito é, em Kant, inicialmente abordado como motivo da moralidade, ou efeito da consciência da lei moral, enquanto, para validar a moralidade, Kant faz uso do conceito de facto da razão, que em nenhum momento é, na letra do texto, equivalente a este sentimento. Não há sequer uma proximidade textual entre ambos os conceitos. Mas poderíamos argumentar que, ainda que a conexão não esteja expressamente formulada por Kant, a hipótese pode ser válida, sendo também tarefa do intérprete resolver problemas a partir da identificação de sínteses conceituais em algum sentido implícitas e latentes. Para tal, não necessariamente precisaríamos da expressa anuência no texto, apenas da compatibilidade da interpretação com um sentido indicado na obra. No entanto, isso tampouco é obtido.

Inicialmente, não parece questionável a interpretação de Loparic. Pelo contrário, sua linha interpretativa parece bastante pertinente e mesmo bem-fundada na obra kantiana. Tentaremos, entretanto, aferir isso mais detidamente considerando as objeções de outro comentador, a saber, Guido Antonio de Almeida, em relação à

maneira como um sentimento poderia servir como *tertius* na fundamentação do imperativo moral.

A hipótese defendida por G. A. de Almeida¹⁹³, como vimos, em relação ao conceito de facto da razão seria a de que a lei moral, enquanto lei analítica para seres perfeitamente racionais, nos seria acessível, a nós, homens, de modo sintético, sob a forma do imperativo categórico. No entanto, trata-se de uma lei analítica para seres perfeitamente racionais, na medida em que um ser perfeitamente racional, portanto não dotado de sensibilidade, necessariamente agiria sempre segundo máximas que se habilitassem a uma legislação universal. Já seres imperfeitamente racionais, como nós, homens, deveríamos agir sempre segundo máximas que se habilitassem a uma legislação universal, ainda que não necessariamente o façamos. Nós teríamos, portanto, consciência de uma verdade analítica ainda que sob a forma de uma proposição que, a nós, homens, é sintética. E como uma verdade analítica é formada por um simples desdobramento de conceitos, sem que o conceito do predicado atribua, no enunciado, ao sujeito algo que não se possa derivar deste por mera análise, assim seria justificada a validade do facto da razão.

Como podemos notar, nesta concepção interpretativa o sentimento de respeito não adquire a mesma relevância que possui na semântica transcendental. O facto da razão é tomado como a consciência de uma verdade analítica, sob forma sintética, por um sujeito dotado, além de razão, de sensibilidade. Há, desta forma, uma justificativa da validade da consciência que temos da lei, na medida em que é de uma verdade analítica que temos consciência. Esta consciência, então, responderia por nossos juízos morais, bem como pela possibilidade de ações morais. Ainda que o sentimento de respeito não seja ignorado como consequência necessária da lei moral, ele não adquire especial importância nem como de alguma forma fundamentando a moralidade, no sentido de responder por sua validade, nem enquanto motivo moral, na medida em que a lei o é, e ele apenas advém como efeito sensível desta lei.

¹⁹³ Defendida nos artigos: ALMEIDA, G. A. de. “Crítica, Dedução e facto da razão”, in *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n.1, 1999, pp. 57-84. e ALMEIDA, G. A. de. “Kant e o ‘facto da razão’: ‘cognitivismo’ ou ‘decisionismo’ moral?” in *Studia Kantiana*, v. 1, n. 1, 1998, pp. 53-81 e exposta, mais detidamente, no último capítulo de nossa Parte I.

O que Guido Antonio de Almeida tem a dizer de significativo, portanto, acerca do sentimento de respeito, é menos uma teoria em que este adquire um papel relevante, e mais uma crítica ao que ele possivelmente considera uma descaracterização da filosofia moral kantiana ao redor deste sentimento. Nesta medida, ele critica Loparic e sua tese da semântica transcendental em relação ao âmbito prático, exposta acima, exatamente em relação à compreensão do papel do sentimento de respeito na moralidade.

Suas objeções: primeiramente, a lei moral, sendo uma idéia da razão, não poderia, por definição, ser exposta num conteúdo sensível. O próprio conceito de idéia invalidaria esta possibilidade¹⁹⁴. Nesta medida, o sentimento de respeito não poderia ser apresentado como o dado sensível que corresponderia à idéia da lei moral nem, portanto, responderia pela validação da síntese entre vontade imperfeitamente racional e a lei.

Em segundo lugar, a lei tem de ser pressuposta para que um sentimento moral advindo dela possa ser especificado. Nesta medida, o sentimento de respeito não poderia ser condição de sua validação, pois ele implicaria o reconhecimento da lei para existir, não podendo assim ser condição dela. Quando um sentimento, seja de que ordem for, seja qual for sua origem, é condição de um imperativo, este é hipotético, e não categórico e incondicional, ou seja, é pragmático, mas não moral. Nas palavras do comentador: “Certamente, o sentimento de respeito tem de ser pensado como uma conseqüência necessária da consciência da lei moral (como um imperativo para nossa vontade), mas isso torna-o precisamente imprestável como critério *independente* da consciência da lei moral e, por conseguinte, para explicar como é que é podemos ter consciência da lei moral”¹⁹⁵.

A terceira objeção se refere a uma inclusão, na leitura de Loparic, daquilo que exatamente Kant proscree de sua concepção moral na solução do facto da razão, qual seja, uma dedução da lei da moralidade. “Com efeito, para que os sentimentos morais constituíssem um domínio de objetos conferindo significado ao princípio da razão pura prática, seria preciso que fossem dados independentemente desses conceitos. Mas, nesse caso, seria preciso dar por preenchida aquela condição

¹⁹⁴ Uma definição do conceito de idéia: “uma perfeição para a qual nada de adequado pode ser fornecido na experiência” in CRPr, A230

¹⁹⁵ ALMEIDA, 1999, p. 77.

recusada por Kant, a saber, a existência de um elemento dado ‘alhures’ que tornaria possível a dedução do princípio moral”¹⁹⁶.

Podemos perceber que, apesar da coerência inicial, há alguns problemas na interpretação do sentimento de respeito como sendo o responsável pela validação da moralidade. O respeito, sem dúvida alguma, atesta a consciência da lei em seres imperfeitamente racionais. Ele indica a presença de um princípio inteligível. Mas isso de modo algum equivale a uma prova. Não há possibilidade de prova alguma. Prová-lo seria apresentar uma dedução, e vimos que Kant invalida tal possibilidade. A validade prática distingue-se da teórica, obtida por uma dedução. Ela se dá por um facto, tendo seu direito assegurado independentemente disso.

Nossa posição, portanto, com base nos argumentos fornecidos acima, é de que não há um papel validador da moralidade a ser atribuído ao respeito. Seu estatuto não é esse. Resta ainda examinar seu carácter de motivo moral.

¹⁹⁶ ALMEIDA, 1999, p. 78.

Capítulo 2

A tese da função motivacional do sentimento de respeito

O respeito é considerado por Kant motivo da moralidade. Isso levanta imediatamente a questão sobre como compreender um motivo ligado à sensibilidade numa concepção moral baseada na pureza de seu princípio. Na Parte II, apresentamos a concepção kantiana acerca desse sentimento em suas duas principais obras ligadas à filosofia prática, e, em seguida, as concepções de alguns comentadores. Resta-nos agora discutir em que medida nossa interpretação concorda com o que foi apresentado acima acerca da motivação moral e sua vinculação com o sentimento de respeito. Isso passa pela discussão das duas questões apresentadas por Kant no capítulo sobre os motivos da vontade em sua segunda *Crítica*, quais sejam: i) “de que modo a lei moral se torna um móbil” e ii) “quando ela o é, o que acontece à faculdade humana de desejar enquanto efeito daquele princípio determinante sobre a mesma”¹⁹⁷.

Motivo é, nos termos kantianos, “o princípio de determinação subjectivo da vontade de um ser, cuja razão não é necessariamente conforme à lei objectiva, já em virtude de sua natureza”¹⁹⁸. Ora, essa definição, evidentemente, pode tanto se aplicar a um interesse patológico quanto ao interesse moral. No primeiro caso, o princípio subjetivo que determinaria nossa ação estaria relacionado ao interesse na produção de um objeto que nos traria algum tipo de satisfação. Ele remete, portanto, a inclinações e, conseqüentemente, à determinação heterônoma da conduta. Sabemos que o respeito não pode ser um motivo nos moldes das inclinações. Ele não é um sentimento patológico, mas efeito prático da lei moral em seres finitamente racionais. Nestes, a lei moral se faz necessariamente acompanhada de efeitos na faculdade da sensibilidade, denominados, em seu conjunto, respeito.

¹⁹⁷ CRPr, A 128.

¹⁹⁸ CRPr, A 127

Como ficou claro em nossa apresentação do estatuto do sentimento de respeito na *Fundamentação*, não se trata de que, se não sentirmos respeito, não teremos um interesse na moralidade. Isso seria equipará-lo às inclinações e tornar a determinação da conduta heterônoma. Não é porque sentimos respeito que a lei nos interessa. Isso seria colocar um sentimento como fundamento de determinação das ações, ou seja, heteronomia. É porque a lei nos interessa que sentimos respeito.

Como vimos, não há como seres racionais finitos reconhecerem a lei moral sem que tal reconhecimento se faça acompanhar do sentimento de respeito. Em outras palavras, sabemos que o respeito não é um sentimento contingente, mas necessariamente acompanha o reconhecimento da lei moral por seres racionais finitos. A lei moral, para tais seres, ou, mais propriamente, sua consciência, pode ser, assim, tomada como sinônimo de respeito, na medida em que não há outro modo de termos acesso à lei sem que esta cause, em nossa sensibilidade, efeitos.

Sabemos também que não é um sentimento simples, mas complexo. Ele se manifesta inicialmente como dor, causa dano a nosso amor-próprio, aniquila a presunção. Apresenta, enquanto efeito da lei, três aspectos fundamentais, que foram, como vimos, bem organizados por Allison, a saber: i) diminuindo os obstáculos em relação à lei, promove um aumento da causalidade incondicionada, ii) o reconhecimento da superioridade da lei provoca em nós uma estima por ela e, assim, um interesse em obedecê-la e iii) se conecta com o sentimento de auto-aprovação que temos quando determinados moralmente.

Ora, isso só responde à primeira questão apresentada no capítulo em que Kant trabalha o sentimento de respeito, a saber, dado que a lei moral obriga, quais são seus efeitos em seres racionais finitos. Seus efeitos incluem, em alguma medida, isso que denominamos um dispositivo apresentado por Kant na promoção da causalidade incondicionada envolvendo o respeito. Não é propriamente uma solução que esgota o problema de seu papel na motivação moral, pois o respeito continua sendo efeito da lei, na medida em que a reconhecemos como válida para nós, ou seja, a lei segue sendo o motivo, e a opção por ela enquanto motivo, em detrimento da felicidade, continua sem explicação.

O respeito pode, portanto, ser tomado como sinônimo de lei moral para seres que a tomam como válida para si, que a reconhecem. Mas isso não resolve o

problema acerca do reconhecimento da lei como válida para nós ao invés de uma mera opção pelo seguimento de inclinações, ou seja, não resolve o problema acerca do que faz com que obedeçamos a um princípio incondicionado. Haveria dois níveis de resposta para este problema. Inicialmente, teríamos de discutir a forma em que uma possível obediência se dá, e, em seguida, por quê ela se dá.

Apresentamos duas linhas interpretativas acerca de como a lei e seu efeito necessário podem determinar a conduta, a partir de seu reconhecimento. A primeira foi denominada de “conflito de forças” e, dentre os comentadores examinados, encontra-se representada por Zeljko Loparic. Este considera que o respeito, enquanto motivo da moralidade, de algum modo disputaria com as inclinações o papel de determinação da conduta. No entanto, não fica claro o que faria com que esse sentimento, e não as inclinações, vencessem o conflito.

A segunda linha interpretativa, denominada “Tese da Incorporação”, é, como deixamos claro ao longo de nosso trabalho, o modo como compreendemos a determinação moral. Não há, nessa leitura, uma disputa de forças entre respeito ou inclinação, mas a adoção de ou lei moral ou presunção como norma suprema de adoção de subseqüentes máximas. É uma disputa ao nível da legitimidade de dois princípios antagônicos, não entre forças contrárias, mesmo porque as determinações correspondentes à lei moral e à felicidade não necessariamente se opõem.

A objeção que dirigimos a Loparic, acerca da indefinição dos critérios de decisão de uma disputa de forças entre respeito e inclinação, tampouco se encontra satisfatoriamente resolvida pela opção interpretativa da Tese da Incorporação. O que responderia, nesta última, pela opção por lei moral e não presunção seria o reconhecimento de sua superioridade. Evidentemente, não há como questionar a legitimidade da lei moral frente à presunção. No entanto, que sua superioridade seja evidente não significa que seres racionais finitos optem por este princípio incondicionado. Ou seja, a Tese da Incorporação tampouco responde satisfatoriamente à questão sobre por quê a lei moral se faz adotar.

Não é evidentemente um problema de legitimidade, de qual seria o princípio mais justificado. Ora, é evidente que algo que tem um valor em si mesmo, incondicional, jamais perderia, numa disputa acerca da legitimidade de um princípio,

para aquele que é baseado em inclinações, cujo valor é condicionado. A simples legitimidade de um princípio, sua racionalidade intrínseca, que reconhecemos, não responde por sua adoção. Esta não está baseada simplesmente na racionalidade, caso contrário nem teríamos de discutir a determinação da conduta, visto que essa seria necessariamente moral.

Esse seria, assim, um segundo nível do problema, e se vincula diretamente à primeira questão apresentada por Kant no terceiro capítulo da *Analítica da segunda Crítica*, acima citada, a saber, o que leva a lei moral a se tornar motivo para seres imperfeitamente racionais, como o homem. Esta questão, segundo Kant, não tem resposta. Afirma o autor que “o modo como uma lei pode por si e imediatamente ser princípio determinante da vontade (o que, no entanto, é o essencial de toda a moralidade) constitui um problema insolúvel para a razão humana e confunde-se com o problema de como é possível uma vontade livre”¹⁹⁹. Essa impossibilidade de explicação remete a nós, enquanto seres imperfeitamente racionais.

Ora, que tipo de resposta poderíamos dar para uma questão como essa? Não podemos, de fato, explicar por que nos interessa a lei enquanto norma suprema e não a felicidade, à qual temos uma tendência natural. Kant não deixa de reconhecer o problema, ou, em seus termos, o “paradoxo”, a saber: “que a simples dignidade do homem considerado como natureza racional, sem qualquer outro fim ou vantagem a atingir por meio dela, portanto o respeito por uma mera idéia, deva servir no entanto de regra imprescindível da vontade, e que precisamente nesta independência da máxima em face de todos os motivos desta ordem consista a sua sublimidade, tornando todo o sujeito racional digno de ser um membro legislador no reino dos fins; pois de contrário teríamos que representar-no-lo somente como submetido à lei natural das suas necessidades”²⁰⁰.

Em outras palavras, agir moralmente é condição do valor que podemos ter enquanto seres racionais²⁰¹. No entanto, essa resposta tampouco satisfaz. Talvez tenhamos de aceitar que “é-nos totalmente impossível a nós, homens, explicar como e por que nos interessa a *universalidade da máxima como lei*, e, portanto, a moralidade”²⁰². Nesta medida, consideramos que Loparic tem razão ao afirmar que a

¹⁹⁹ CRPr, A 128.

²⁰⁰ FMC, p. 143.

²⁰¹ Cf. A 154.

²⁰² FMC, p. 160.

lei se impõe nos moldes da sentença de Juvenal utilizada por Kant: *sic uolo sic iubeo stet pro ratione uoluntas*. Ela não se apresenta, como afirma o comentador, precedida de uma argumentação que de algum modo a justificaria, mas, uma vez aceita, por mais inexplicável que isso possa ser, causará respeito, e pode então dar origem a um modo de vida virtuoso.

O respeito é o “corolário necessário do conhecimento da lei”²⁰³ por parte de seres dotados, além de razão, de sensibilidade. Ele é motivo na medida em que fazemos da lei nosso motivo, em que esse princípio objetivo de determinação é por nós tomado como princípio subjetivo, fazendo-se, nisso, necessariamente acompanhar por respeito. Esse sentimento não é um motivo heterônomo, que nos interessaria antes da lei, mas é efeito dela em nossa sensibilidade. A questão sobre o que nos levaria a tomar tal lei independentemente de nossas inclinações como princípio de determinação de nossas ações é inexplicável. Ela pode nos interessar porque reconhecemos nela um valor intrínseco, superior ao de todas as inclinações, porque advém de nós mesmos e só por isso estamos a ela submetidos. Ela pode nos interessar mas, que interesse, independentemente de nossa tendência a tomarmos o amor-de-si como princípio prático supremo é, de certo modo, algo absolutamente contingente e inexplicável. A ação moral é, para nós, um dever. Que devamos implica, para Kant, que podemos. Já que queiramos, por mais justificado que isso seja, é contingente, não necessário, como seria se nossa relação com a lei se desse nos moldes do ser, analiticamente, e não de um dever que pode ou não ser seguido.

²⁰³ BECK, 1960, p. p. 141.

Conclusão

A partir de nossa leitura de obras de filosofia prática kantiana, pudemos encontrar elementos que nos levaram a subscrever determinada interpretação que considera que há um percurso de desenvolvimento em direção à incondicionalidade do princípio moral e à sua fundamentação.

A lei moral, ou, mais propriamente, a fórmula do imperativo categórico não é enunciada antes da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. No entanto, um esboço de sua necessária incondicionalidade, bem como de sua vinculação com o conceito de liberdade transcendental, já está presente na Dialética da primeira *Crítica*. Já o Cânone dessa mesma obra, apesar de atribuir à lei moral um caráter incondicional, subordina sua obediência à busca da felicidade característica de seres racionais finitos. Tal concepção insustentável não é mantida, e pudemos acompanhar, inicialmente na *Fundamentação* e, posteriormente, na *Crítica da Razão Prática*, duas distintas tentativas de fundamentar tal incondicionalidade, a primeira focada na liberdade transcendental, a segunda na lei moral.

Não é uma fundamentação que possa ser realizada com facilidade, e acompanhamos algumas de suas dificuldades. Mesmo a solução do facto da razão, que parece contentar a Kant, não é compreendida de forma consensual entre os intérpretes, tampouco é isenta de críticas. Ainda assim, pretende ter solucionado o problema de fundamentação do princípio moral e, através dele, da liberdade em sentido transcendental.

A moralidade, assim, instala-se num domínio marcado pela subordinação, à razão, da sensibilidade. Tal faculdade, no entanto, faz seu retorno, e obtém uma acolhida sob o nome de sentimento de respeito. A questão que nos colocamos, a partir desse percurso, foi a do estatuto que tal sentimento passa a possuir dentro dessa concepção moral.

Para respondê-la, examinamos inicialmente textos kantianos, e, em seguida, as opções interpretativas de alguns de seus comentadores. A partir deles, passamos a compreender o respeito como sendo um sentimento que, ainda que necessário, não serve para validar, tampouco para responder a grande questão a respeito da moralidade: o que nos leva a tomar a lei moral enquanto norma suprema, em

detrimento da felicidade à qual, por sermos seres dotados de sensibilidade, naturalmente tendemos? No entanto, não deixa por isso de ser essencial.

O respeito, embora seja um sentimento, não interfere com a pureza que Kant considera necessária na moralidade. O fato de a filosofia prática kantiana ligar esse sentimento ao princípio incondicional da moralidade não a desabona ou coloca a perder a incondicionalidade inerente a essa concepção moral. Sua inclusão, enquanto necessariamente conectado à moralidade, não contradiz o que Kant afirmara ao longo de seus textos práticos, na medida em que esse sentimento é o efeito necessário da lei moral nos homens. Essa lei, que, em seu enunciado, se sustenta sem remissão à sensibilidade, ao ser aplicada aos homens sob a forma do imperativo categórico, tem de envolver essa faculdade, e o faz através da produção de um sentimento cuja causa é racional. Aliás, tendemos a supor que o enunciado dessa lei é muito mais uma construção do filósofo do que, propriamente, aquilo que se faz acessível ao entendimento vulgar. Antes, este teria acesso, na ordem do conhecimento, ao sentimento que a lei nos infunde, muito mais que a seu enunciado formal, ainda que ele seja sua condição.

Assim apresentado, o sentimento de respeito remete à cisão fundamental que constitui o homem, a saber, à cisão entre o que é da ordem da racionalidade e o que é da ordem da sensibilidade, cisão esta ao mesmo tempo fundante da moralidade. Falar de moralidade é falar de tal cisão, na medida em que seus conceitos somente podem ser remetidos a seres que, além da racionalidade responsável por fundar a moralidade, também são dotados da sensibilidade que, se erigida em princípio legislador, pode aniquilá-la. Ser moral seria, se pudessemos atingir tal condição, e não somente a virtude, reunir os dois âmbitos sob o sentimento de respeito por tal lei racional.

Nesta medida, o sentimento de respeito é essencial. É essencial por ser paradigmático acerca do que a moralidade é. Em outras palavras, ele remete justamente à união entre natureza sensível e natureza inteligível, que fazem com que a própria moralidade seja pensável. Deus não seria moral. Para um ser assim compreendido, a saber, puramente racional, os conceitos de dever, imperativo ou respeito não são pertinentes. Não constituem conceitos relativos à sua natureza. É para o homem, devido à sua constituição subjetiva, que eles adquirem sentido.

Tomado corretamente, vemos que, com o respeito, não estamos tratando de produzir um sentimento sem o qual o homem não seria capaz de se interessar pela moralidade, como se respeito reportasse à heteronomia. Essa leitura, que um trecho da *Fundamentação* de tradução equivocada autorizaria, levar-nos-ia a compreender tal passagem como significando a necessidade da produção de um sentimento que, mediatamente, despertaria em nós um interesse pela moralidade. Ora, é o inverso: a moralidade interessa e, na medida em que interessa, produz, de modo necessário, respeito.

O texto original, como sabemos, corrige o equívoco. O sentimento de respeito, assim, menos que assumir um lugar de meta moral, algo que contrariaria toda a concepção kantiana de moralidade, representa um elemento necessário, dado o reconhecimento da lei. Nossa posição não é a de que ele representa o *tertius* validador do princípio moral, na medida em que Kant faz tal princípio prescindir de tal sorte de validação. Nem por isso, menos relevante.

Não podemos prescindir da sensibilidade não por ela ser constitutiva da moralidade, mas por ser constitutiva do homem. E, como a moralidade tira sua força justamente dessa divisão entre razão e sensibilidade, e pode ser referida ao homem em virtude dela, não há como dissociar uma ação moral, ou, antes, o reconhecimento da lei, da produção de um elemento sensível: o sentimento de respeito.

Como o respeito é um efeito necessário da lei moral ou, mais especificamente, de sua consciência em seres que, além da racionalidade, compartilham da sensibilidade, ele não pode ser tomado como aquilo que nos conduziria a agir moralmente. O motivo na determinação moral é consciência da lei moral. Ainda que essa lei necessariamente produza em nós o sentimento de respeito, ele não responde, por si, pela obediência à lei. Não concordamos com uma leitura nos moldes de um conflito de forças entre respeito e inclinações, em que aquele, eventualmente vitorioso, responderia pela determinação moral do agente. Compreendemos a determinação moral segundo a Tese da Incorporação. Na disputa por legitimidade entre princípios que se opõem, a lei moral pode, ou não, ser adotada como norma suprema de determinação de máximas e, assim, infundir respeito.

Se este sentimento fosse responsável por nossas ações morais, a simples consciência da lei levaria a todos a agir moralmente, pois o respeito não pode ser dela desconectado. Ou seja, o conhecimento da lei moral por parte de seres imperfeitamente racionais é necessariamente acompanhado de respeito, mas isso não resulta necessariamente em obediência. Não podemos ignorar a distinção entre dever e ser. A moralidade é, para nós, um dever, que podemos ou não obedecer, ainda que seres perfeitamente racionais sejam, por natureza, morais.

O respeito é constitutivo da moralidade, na medida em que tal conceito só pode se remeter a seres imperfeitamente racionais, dotados assim de sensibilidade, para quem a lei moral não é uma lei descritiva, mas se apresenta como dever. A contingência de sua obediência por seres imperfeitamente racionais é algo que tal sentimento não explica, e que nossa razão, finita, é incapaz de explicar.

Referências Bibliográficas

- ALLISON, H. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1990.
- ALMEIDA, G. A. de. "Crítica, Dedução e facto da razão", in *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n.1, 1999, pp. 57-84.
- _____. "Kant e as Fórmulas do Imperativo Categórico". In: Fátima Évora, Paulo Faria, Andrea Loparic, Luiz Henrique Lopes dos Santos e Marco Zingano. (Org.). *Lógica e Ontologia: ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, p. 9-26
- _____. "Kant e o 'facto da razão': 'cognitivismo' ou 'decisionismo' moral?" in *Studia Kantiana*, v. 1, n. 1, 1998, pp. 53-81.
- _____. "Liberdade e Moralidade Segundo Kant", in *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1. 1997, pp. 175-202.
- _____. "Sobre as Fórmulas do Imperativo Categórico". In: Ivan Domingues, Paulo Margutti e Rodrigo Duarte. (Org.). *Ética, Política e Cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002, p. 89-103.
- BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- HERRERA, L. "Kant on the Moral Triebfeder". *Kant-Studien* 91, 2000, 395–410.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Trad. de Artur Morão. – Lisboa: Edições 70.
- _____. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo : Nova Cultural, 1987-8.
- _____. "Comienzo presunto de la historia humana" in KANT, I. *Em defensa de la Ilustración*. Trad. Javier Alcorita y Antonio Lastra. Barcelona: Alba Editorial, 1999.
- _____. *Duas introduções à Crítica do Juízo*. Organização e tradução de Ricardo Ribeiro Terra. São Paulo : Iluminuras, 1995.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. de Paulo Quintela. – São Paulo: Abril Cultural, 1984 (Os Pensadores).
- _____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* in KANT, I. 7. *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. - II. Aufl. - Frankfurt am Main: Suhrkamp - Taschenbuch Wissenschaft, 1991.
- _____. *Idéia de uma historia universal de um ponto de vista cosmopolita*. Org. Ricardo R. Terra. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. Comentários de Ricardo R. Terra, Gerard Lebrun e José Arthur Gianotti. São Paulo : Brasiliense, 1986.
- _____. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime e ensaio sobre as doenças mentais*. Trad. Vinicius de Figueiredo. Campinas : PAPIRUS, 1993.
- _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa : Ed. 70, 1995.

- _____. *A religião dentro dos limites da simples razão*. Trad. Tânia Maria Bernkopf. São Paulo : Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).
- _____. *Sobre a pedagogia*. Trad. Francisco Cock Fontanella. Piracicaba : UNIMEP, 1999.
- _____. *Textos seletos*. Trad. Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 1985.
- LUKÓW, P. "The Fact of Reason: Kant's Passage to Ordinary Moral Knowledge." *Kant-Studien*, 84, 2 (1993): 204-20.
- LOPARIC, Z. "O fato da razão - uma interpretação semântica", *in Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1999, pp. 13-55.
- PATON, H. J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. University of Chicago Press, 1948.
- PEREZ, D. O. "La ley moral de Freud a Kant", *Revista Tempo da Ciência*, Toledo, v. 8, n. 16, 2001, pp. 13-25.
- _____. "O sentimento moral em Kant", *Revista Tempo da Ciência*, Toledo, v. 8, n. 15, 2001, pp. 25-32.
- _____. "A lei", in *Ensaio de Ética e Política*, Daniel Omar Perez (org.) UNIOESTE, Edunioeste, Cascavel, 2002.
- _____. Dois séculos de leitura de Kant no Brasil. In: Daniel Omar Perez. (Org.). *Kant no Brasil*. 1 ed. São Paulo: Escuta, 2005, v. 1, p. 5-22.
- _____. "Lei e coerção em Kant" in *Ensaio de Ética e Política*, Daniel Omar Perez (org), UNIOESTE, Edunioeste, Cascavel, 2002.
- _____. (Org.). *Kant no Brasil*. 1. ed. São Paulo: Escuta, 2005. v. 1. 316 p.
- _____. "Sentido e moral kantiana a partir de sua estrutura argumentativa", *Anais de Filosofia*, São João Del Rey - MG, v. 06, p. 89-96, 1999.