A FILOSOFIA MORAL DE IMMANUEL KANT

A VIRTUDE, A ÉTICA E O DIREITO

PAULO CEZAR FERNANDES*

* Advogado. Mestre em Direito – Fundação Eurípides de Marília-SP. Mestre em Filosofia – Faculdade de Filosofia e Ciências – UNESP/Marília-SP

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Oswaldo Giacoia Junior, por haver aceitado a desafiadora incumbência da minha orientação, e pela bondade no trato com minhas inumeráveis limitações, me apontando os riscos que enfrentaria pelo caminho nesta minha jornada inaugural junto da filosofia, sempre conciliando a boa vontade própria dos grandes homens e a inconteste responsabilidade tutorial dos grandes filósofos.

Ao professor Dr. Jayme Wanderley Gasparoto, que, na qualidade de coordenador do curso de mestrado, anuiu e incentivou esta pesquisa, e, como honrado professor, sempre zelou pela transmissão honesta dos ensinamentos metodológicos precisos e fundamentais ao bom desenvolvimento de uma frutífera investigação científica.

Ao professor Dr. Ubirajara Rancan de Azevedo Marques, que, na função de coordenador do Grupo de Pesquisa "Em Torno do Iluminismo" – CNPQ – UNESP-Marília, recebeu-me e me admitiu como membro, dividindo o seu apurado e precioso saber não só da filosofia de Immanuel Kant, mas também recomendando leitura dos clássicos da filosofia ocidental, sempre bondosa e respeitosamente incentivando meus estudos e dividindo suas inestimáveis experiências musicais e filosóficas.

Ao professor Dr. Leonel Ribeiro dos Santos, da Universidade de Lisboa, pelas bondosas e esclarecedoras lições acerca do universo que envolve o pensamento de Kant, e pela seleção e envio de textos próprios e de outros comentadores da filosofia kantiana, que muito me auxiliaram no desenvolvimento da pesquisa, e, mui especialmente, pela sincera amizade.

Aos meus amigos do escritório, Fernanda Carvalho, Alan Serra Ribeiro e Rômulo Barreto Fernandes, pelo apoio fundamental, e aos amigos da Faculdade de Filosofia da UNESP, pela generosa interlocução e ensinamentos.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nivel Superior – CAPES, pelo suporte imprescindível na concessão de bolsa de estudos CAPES/PROSUP, no período de fevereiro de 2006 a fevereiro de 2007.

DEDICATÓRIA

À minha preciosa mulher e querida amiga Dilnei, pelo apoio
inestimável e irrestrito. Aos meus filhos, pais e irmãos,
pelo suporte incondicional e resignada renúncia
ao tempo em favor deste trabalho
e do meu crescimento
espiritual.

APRESENTAÇÃO

Este trabalho tem como objetivo precípuo apresentar os conceitos de Moral, Ética e Direito, segundo a filosofia de Immanuel Kant, sendo que, a título propedêutico, no PREFÁCIO À GUISA DE INTRODUÇÃO, procurei expor os principais conceitos da filosofia presentes em Kant, os quais entendo serem fundamentais para se tentar acompanhar suas idéias e a fim de poder apresentar, de forma meramente introdutória, a filosofia, como uma metafísica crítica, desse que é um dos mais importantes pensadores de toda a história da humanidade, que figura entre os principais idealizadores do Estado contemporâneo, e que é também um inflexível defensor da dignidade e do respeito devidos a todo Ser Humano, pelo inestimável valor que este carrega em si mesmo e que suplanta qualquer outro que se possa atribuir ao Homem, dignidade essa cuja demonstração é o principal objetivo da filosofia de Kant, o qual procurei apresentar, sucintamente, no CAPÍTULO PRIMEIRO.

A Lei Moral é apresentada no CAPÍTULO SEGUNDO como a lei universal de uma Razão prática, e através da qual Kant busca demonstrar que o Homem deve ter um lugar de destaque na natureza por ser dotado de uma capacidade racional que o diferenciaria dos demais membros, e que tem fundamento na idéia da Liberdade, sendo esta última dada a conhecer pela própria Lei Moral, a qual, através da representação do Imperativo Categórico, seria a única que poderia dar a conhecer a própria Liberdade, mediante Autonomia da Vontade frente às tendências e inclinações, idéia essa de Kant que busquei apresentar no CAPÍTULO TERCEIRO, onde o filósofo deduz o conceito de Dever, cujo atendimento, faria do Homem, ainda segundo o filósofo, um ser que se destacaria dos demais, exatamente por deter em si mesmo uma dignidade.

O CAPÍTULO QUARTO busca pelo desenvolvimento da idéia de Kant através da qual o filósofo expõe a distinção entre Leis e Máximas, investigando a relação entre Lei Moral e Liberdade e deduzindo ser a Autonomia da Vontade o único princípio prático de todas as leis morais e dos deveres conformes a elas, demonstrando a Liberdade em sua configuração positiva, o que até então não havia sido possível, vez que a Liberdade tinha sido apresentada apenas como uma idéia que se mostrava unicamente através de sua formulação negativa, que podia ser posta como o elemento principal do processo de conhecimento desenvolvido pela Razão teórica, mas, cuja possibilidade prática era ainda inusitada.

A partir do CAPÍTULO QUINTO, procuro acompanhar o pensamento do filósofo que busca pelas possibilidades de realização dessa mesma idéia da Liberdade, agora não mais apenas em sua configuração meramente negativa, mas, sim, segundo a perspiciência que cada ente racional dela pode ter na representação interna de si mesmo, como um ser que pode ser livre, pois é capaz de apresentar em si mesmo e na representação de seu mundo exterior, portanto, no seu universo de relação com o outro, essa mesma idéia da Liberdade, e, para isso, Kant investiga os conceitos de bom e mau e de bem e mal e como

eles se relacionam com a Vontade, que é a faculdade da Razão capaz de fazer de uma regra desta a causa motora de uma ação, na busca de um motivo para uma Vontade Autônoma.

Com essa idéia Kant sai em busca de um objeto para uma tal Vontade, que pudesse demonstrar a possibilidade de a Liberdade ser efetivada no mundo, apesar das limitações e carências do homem, sendo que, no CAPÍTULO SEXTO, busco apresentar a dedução de Kant acerca daquele motivo para uma Razão que pode ser prática, ou seja, de uma causa motora para uma ação de moralidade, apresentando, para isso, o sentimento de respeito que é conquistado pela Lei Moral mediante o também sentimento de humilhação que esta provoca em todo aquele que a descumpre.

O CAPÍTULO SÉTIMO procura acompanhar o raciocínio de Kant na sua investigação e exposição da Lei Moral na forma do Dever, em contraposição com a doutrina da felicidade, através do qual busco expor as conclusões do filósofo que o levaram a refutar o Eudemonismo, ou doutrina da felicidade, como uma possibilidade prática para uma Razão universal, assim como sua dedução acerca da legalidade e da moralidade nas ações, concluindo que unicamente o Dever, não a felicidade, pode ser fundamento de uma ação moral, portanto, de uma ação livre.

Na busca pela determinação desse Dever de moralidade, a partir do CAPÍTULO OITAVO procuro investigar o que poderia servir, para Kant, como objeto de uma Razão prática pura, pois, para uma ação com plena liberdade, somente pode ser admitido um bem que seja também absolutamente incondicionado, ou seja, totalmente independente de qualquer causa sensível, ou, mesmo, qualquer sentimento de prazer ou desprazer, deduzindo Kant, para isso, o conceito de um Sumo Bem possível para uma tal Razão.

Por fim, no CAPÍTULO NONO, procurei reproduzir um pensamento do filósofo, o qual chamei por Pedagogia Moral, que foi desenvolvido por Kant no sentido de poder orientar toda Razão na busca pelo domínio das tendências da sensibilidade através do atendimento do Dever, mediante aquisição de um interesse moral puro que culminaria com o alcance da própria Liberdade, encerrando a PRIMEIRA PARTE deste trabalho.

Na SEGUNDA PARTE, tendo por pressuposto que a Liberdade pode ser apresentada com todo seu fulgor através da dedução da Lei Moral e o atendimento do Imperativo Categórico, procuro demonstrar que também a Ética e o Direito seguirão por ela iluminados, sendo apresentados os conceitos de Ética e Direito no CAPÍTULO PRIMEIRO, e, fechando esta pesquisa, no CAPÍTULO SEGUNDO, investigo uma perspectiva para os Direitos Humanos segundo a filosofia Prática de Kant, com fundamento no juízo determinante do Imperativo Categórico Moral e na própria Liberdade.

FERNANDES, Paulo Cezar. **A Filosofia Moral de Immanuel Kant:** A Virtude, A Ética e o Direito. 2007. 241 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Fundação de Ensino Eurípides Soares da Rocha, Marília, 2007.

RESUMO:

Os conceitos de **Moral**, **Ética** e **Direito**, investigados na filosofia prática de Immanuel Kant, são aqui apresentados como conceitos por ele deduzidos a partir de duas idéias cardinais: **Liberdade** e **Lei moral**. A primeira é mostrada, inicialmente, como não impedimento, e seria realizada por todo ente racional na busca do conhecimento objetivo, e, a segunda, como a legislação que pode mostrar a própria Liberdade em sua realização prática. Tais idéias permitiriam ao filósofo a dedução do **Dever** na forma do **Imperativo Categórico Moral**, como sendo a representação de uma lei objetiva, a Lei Moral, que, se incondicionalmente atendida, mediante adoção de máximas de ação unicamente por R**espeito** ao Dever, mostraria uma verdadeira ação Moral e a efetiva Liberdade a todo Homem. A **Ética** é apresentada como uma ciência da realização prática dessa mesma Liberdade, que seria mostrada através da autodeterminação da **Vontade** unicamente por **Respeito** pela própria lei interna, e dar-se-ia através da adoção de máximas de ação que fossem postas, na práxis social, unicamente em conformidade com aquele mesmo Dever Moral. O terceiro conceito, o de **Direito** é apresentado como sendo a forma de se garantir aquela mesma Liberdade, não apenas por meio de uma legislação interna, mas também através de uma legislação externa, como uma necessidade da organização Política dos mesmos entes racionais. A possibilidade de fundamentação para o **Dano Moral** e **Direitos Humanos** é investigada como uma necessidade de se criar garantias àquela Liberdade, através da coerção externa propiciada pelo Direito positivo, quando, então, sugiro o estabelecimento do seu fundamento objetivo no conceito de **Respeito** à **dignidade** da **pessoa**, pensado a partir do Imperativo Categórico Moral, como um Dever do Estado, e a ser convertido numa Norma Fundamental Constitucional, portanto, garantido, também, externamente. A investigação da possibilidade da defesa dos Direitos Humanos em Kant enfrenta o difícil problema da Pena de Morte e da Escravidão que, segundo autorizadas leituras, são tidos como máculas indeléveis na obra daquele que foi um defensor incondicional do respeito à dignidade humana. Na sua parte final, esse trabalho ousa apresentar uma chave alternativa para a leitura da filosofia Política de Kant, através da qual pretendo livrá-lo do rótulo de escravocrata e defensor da pena capital, sugerindo, também, o Imperativo Categórico Moral como a Norma Fundamental para Constituição de todo Estado que se pretenda estabelecer como um Estado Democrático de Direito, na garantia da Liberdade.

Palavras-chave: Immanuel Kant. Moral. Ética. Direito. Lei Moral. Liberdade. Imperativo Categórico Moral. Dignidade. Pessoa. Dano Moral. Direitos Humanos.

FERNANDES, Paulo Cezar. **A Filosofia Moral de Immanuel Kant**: A Virtude, A Ética e o Direito. 2007. 241 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Fundação de Ensino Eurípides Soares da Rocha, Marília, 2007.

ABSTRACT:

The concepts of **Moral, Ethic and Right,** investigated in the practical philosophy of Immanuel Kant, are presented here as concepts deduced by him from two cardinals ideas: Freedom and Moral Law. The first is presented, initially, as a non-impediment, and realized by every rational Being in the search of the objective knowledge, and, the second, as the legislation that can show the Liberty itself in its practical realization. Such ideas would allow the philosopher the deduction of the **Obligation** in the form of the Categorical Moral Imperative as being the representation of an objective law, the Moral Law, which, if unconditionally observed, through the adoption of subjective action commands only for **Respect** to Obligation, would show a true Moral action and an effective Freedom to Human Being. The Ethic is presented as a science of the practice realization of this same Freedom, which would be shown by the self-determination of **Will** only for **Respect** of the self internal law, and would be given by the adoption of subjective action commands that would be put, in the social *praxis*, only in accordance with that same Moral Obligation. The third concept, the concept of **Right,** is presented as being the way to guarantee that same **Liberty,** not only through an internal legislation, but also through an external legislation, as a necessity of a political organization of the same rational Being. The possibility of foundation of Moral damages and Human Rights is investigated as a necessity of create guarantees to that Liberty, through the external coercion propitiated by the Positive Right, establishing its objective basis in the concept of Respect to the Person's Dignity, thought from the Categorical Moral Imperative, as an Obligation of the State, to be converted in a Constitutional Fundamental Norm, thus warranted too externally. An investigation of the possibility of the defense of the Human Rights in Kant confronts the hard problem of the Capital Punishment and the Slavery that, according to authorized readings, are had like indelible maculas in the work from that which was an unconditional defender of the respect to the Human Dignity. In the final part, this work dares to present an alternative key to the reading of the Political Philosophy of Kant, through the one which I intend to liberate him of the label of slavocrat and defender of Capital punishment, suggesting, also, the Categorical Moral Imperative as a Fundamental Norm to the constitution of every State that intends to establish itself as a Democratic State of Right, in the guarantee of Freedom.

Keywords: Immanuel Kant. Moral. Ethic. Right. Moral Law. Freedom. Categorical Moral Imperative. Person's Dignity. Moral Damage. Human Rights.

SISTEMA DE CITAÇÕES E ABREVIAÇÕES

Nesse trabalho vali-me de dois critérios para citações tanto das obras de Kant, quanto dos demais autores, que poderão ser encontradas no interior do próprio parágrafo, no qual se apresentam entre aspas, ou destacadas no texto, quando contam com recuo especial. As citações dos textos de Kant são especialmente identificadas pelas abreviações das obras donde foram extraídas, optando por tal referência em lugar das notas de rodapé, o que se fiz unicamente para favorecer maior fluência da leitura.

LISTA DE ABREVIAÇÕES DAS OBRAS DE KANT REFERIDAS NESTE TRABALHO, SEGUNDO CRITÉRIO APRESENTADO POR HOWARD CAYGILL (2000, p. XVI)

A	1798b	*Antropologia de um ponto de vista pragmático*
CJ	1790a	*Crítica da faculdade do juízo*
CRPr	1788b	*Crítica da razão prática*
CRP	B1787	*Crítica da razão pura*, 2ª edição
DI	1770	["Dissertação inaugural"] *Sobre a forma e os princípios do mundo sensível e inteligível*
FMC	1785e	*Fundamentação da metafísica dos costumes*
IHU	1784a	"Idéia de uma história natural do ponto de vista cosmopolita"
MC I	1797a	*Metafísica dos costumes* Parte I Princípios metafísicos da doutrina do direito
MC II	1797a	*Metafísica dos costumes* Parte II Princípios metafísicos da doutrina da virtude
P	1783a	*Prolegômenos a toda metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*
PI	1790b	Primeira introdução à *Crítica da faculdade do juízo*
PP	1795	*À paz perpétua*
VPM	1791b	*Quais são os verdadeiros progressos da metafísica desde os tempos de Leibniz e Wolff?*

SUMÁRIO

PREFÁCIO À GUISA DE INTRODUÇÃO: O CAMPO DE TRABALHO DE KANT..... 10

PRIMEIRA PARTE: A MORAL..... 31
CAPÍTULO PRIMEIRO: O OBJETIVO DA FILOSOFIA DE KANT..... 32
CAPÍTULO SEGUNDO: A LEI MORAL COMO A LEI DA RAZÃO PRÁTICA..... 56
CAPÍTULO TERCEIRO: AUTONOMIA DA VONTADE E IMPERATIVO CATEGÓRICO NA DETERMINAÇÃO DO DEVER..... 76
CAPÍTULO QUARTO: A LEI MORAL PARA AUTONOMIA DA VONTADE..... 100
CAPÍTULO QUINTO: O BOM E O MAU – O BEM E O MAL..... 126
CAPÍTULO SEXTO: O RESPEITO PELA LEI MORAL: MORALIDADE..... 138
CAPÍTULO SÉTIMO: A EXPOSIÇÃO DA LEI NA FORMA DO DEVER, A DOUTRINA DA FELICIDADE E O CONCEITO DE SUMO BEM COMO ÚNICO OBJETO POSSÍVEL PARA UMA RAZÃO PRÁTICA PURA 148
CAPÍTULO OITAVO: DA JUSTIFICAÇÃO CONTEMPORÂNEA PARA UMA DOUTRINA DA VIRTUDE E DA SUA RELAÇÃO HISTÓRICA..... 164
CAPÍTULO NONO: VIRTUDE E FELICIDADE NO SUMO BEM..... 173
CAPÍTULO DEZ: O HOMEM COMO O FIM E O DEVER DA VIRTUDE..... 193
CAPÍTULO ONZE: A VIRTUDE COMO UMA *FORÇA* PARA A LIBERDADE..... 224
CAPÍTULO DOZE: UMA PEDAGOGIA MORAL..... 238

SEGUNDA PARTE: A ÉTICA E O DIREITO..... 252
CAPÍTULO PRIMEIRO: COERÇÃO INTERNA NA ÉTICA E A EXTERIORIDADE DA COERÇÃO NO DIREITO..... 253
CAPÍTULO SEGUNDO: O DIREITO COMO GARANTIA EXTERNA DA LIBERDADE. O DIREITO DE PROPRIEDADE E OS DANOS MORAIS..... 266
CAPÍTULO TERCEIRO: O IMPERATIVO CATEGÓRICO MORAL COMO A *GRUNDNORM* PARA INTERNACIONALIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS – O PROBLEMA DA ESCRAVIDÃO..... 281
CAPÍTULO QUARTO: O DIREITO PENAL – O PROBLEMA DA PENA DE MORTE..... 303
CONCLUSÃO..... 315
REFERÊNCIAS..... 317
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA..... 322

PREFÁCIO À GUISA DE INTRODUÇÃO

O *CAMPO* DE TRABALHO DE KANT

Antes de ingressar na análise propriamente dita dos conceitos de Moral, Ética e Direito segundo o pensamento de Immanuel Kant, objetivo primeiro desta pesquisa, creio ser importante para a exposição do seu pensamento acerca da Moral, Ética e Direito, tentar mostrar o campo onde Kant exerceu com tanta propriedade seu labor, a saber, a metafísica, que ele apresenta "não como um sistema racional, mas como uma ciência dos *limites da razão humana*" (HÖFFE, 2005, p. 17).

Se o resultado alcançado por esta tentativa introdutória dará conta de uma tal proposta, na verdade, somente o tempo poderá dizer, mas posso testemunhar que a dificuldade se mostra desde já tão elevada quanto minha ambição em assumir essa tarefa, que exigiu um esforço só justificado pelo entusiasmo despertado em mim pela filosofia kantiana, assim como pela inequívoca importância histórica do seu pensamento, tanto para a filosofia moral quanto para "filosofia política contemporânea" (HÖFFE, 2005, p. XXII), especialmente por figurar como um dos participantes mais destacados do movimento filosófico conhecido como "racionalismo alemão, iniciado por Leibniz" (DELBOS, 1969, p. 12) e expresso como a "emancipação do espírito pela cultura científica e pleno desenvolvimento do pensamento" (DELBOS, 1969, p. 08).

Contudo, o que já pude constatar é o inconteste fato de que ninguém que se lança nos vastos campos da Moral e da Política, mormente da Ética e o Direito, consegue ficar alheio à filosofia kantiana, "seja em sentido crítico, seja em sentido afirmativo" (HÖFFE, 2005, p. XXII), seja por sua grandiosidade e importância, ou mesmo pela indubitável dualidade de sentimentos que, por vezes, seu pensamento provoca naqueles que o buscam.

Assim, posso garantir que primeira sensação que tive no contato inicial com a filosofia de Kant foi de frustração, pela imensa dificuldade de compreensão que ela oferece; a segunda, porém, após dois anos de esforço e dedicação, consegui sair um pouco da superfície e pude descobrir a sublimidade de um pensamento que faz da condição humana o seu motivo de existência, pois "Kant substituiu o princípio que faz depender todo julgamento sobre as coisas de uma concepção do "Todo", pelo princípio que subordina todo julgamento sobre as coisas aos direitos da pessoa moral" (DELBOS, 1969, p. 75).

E foi esta característica da filosofia de Kant que conservei como um *focus imaginarius* a nortear este trabalho, que nela espera encontrar tão-somente uma possibilidade de contribuição para uma fundamentação dos Danos Morais e construção dos Direitos Humanos, motivo esse que espero assentar fundamentalmente na união de "dois princípios da filosofia prática de Kant, a saber, a liberdade e a lei moral" (DELBOS, 1969, p. 35), esta última apresentada como uma lei objetiva que pode ser "conhecida por nós não pela experiência, mas pela razão" (WALKER, 1999, p. 07).

De qualquer maneira, diante das indizíveis dificuldades apresentadas não só pelos textos do filósofo, mas também pela gigantesca barreira que existe atualmente entre os práticos do direito, como é meu caso, e a filosofia, especialmente a filosofia kantiana, penso que talvez seja não apenas salutar, mas, também fundamental para esta pesquisa, uma prévia introdução no terreno aplainado por Kant da "metafísica como ciência" (HÖFFE, 2005, p. XX), para que possa intentar apresentar o conceito de Moral, Ética e Direito segundo o pensamento de Immanuel Kant.

Para tanto, invoco o próprio filósofo alemão nessa tentativa preliminar para buscar avançar, ainda que temeroso, pelo campo de uma Razão pura, donde espero poder sair não só fortalecido pelos fundamentos da Moral, da Ética e do Direito, mas também sem ter causado grandes prejuízos à sua maravilhosa obra:

> Fazer planos é, muitas vezes, uma ocupação presunçosa e jactanciosa do espírito pela qual alguém se atribui a si uma aparência de gênio criador ao exigir o que pessoalmente não se pode dar, ao censurar o que, no entanto, não se consegue fazer melhor e ao sugerir aquilo que por si mesmo não se sabe onde se encontra; no entanto, já o simples plano competente de uma crítica geral da razão exigiria mais do que se pode imaginar se não se tratasse apenas, como habitualmente, de uma declamação de desejos piedosos. Só que uma razão pura é uma esfera de tal modo à parte, tão completamente unificada em si, que não se pode tocar em nenhuma parte sem afectar todas as outras, e que nada se pode fazer sem primeiramente ter determinado o lugar de cada uma e a sua influência sobre as outras; porque, nada existindo fora dela que possa corrigir o nosso juízo interior, a validade e o uso de cada parte depende da relação em que ela se encontra com as outras na própria razão tal como, na estrutura de um corpo organizado, o fim de cada membro só pode deduzir-se do conceito geral do todo. (KANT, P, 2003, p. 20-21).

Portanto, na elaboração de um ambicioso plano como este que estabeleci, Kant nos convida a percorrer em primeiro lugar um local desconhecido pela maioria dos homens, afeitos que somos em atender, quase que exclusivamente, aos sentidos, com nossas necessidades e tendências tão prementes, a saber, o campo da Razão pura, convite esse fundamental especialmente em projetos como o que ora estabeleci, pois, na elaboração de planos, muito raramente visitamos com a devida correção e previdência este *locus* de trabalho tão fecundo que é o nosso próprio **ânimo** (*Gemüt*), uma faculdade da razão humana que "não designa uma substância (material ou ideal) mas a posição ou lugar das *Gemütskräfte* (as forças ou faculdades do *Gemüt*) de sensibilidade, imaginação, entendimento e razão" (CAYGILL, 2000, p. 25).

Dessa forma, o filósofo convida-nos adentrar nossa própria racionalidade, mediante uma "crítica transcendental da razão" (HÖFFE, 2005, p. XX), e, no caso desta pesquisa, os campos específicos onde situa a Moral, a Ética e o Direito, os quais, apesar das luzes por ele lançadas há quase dois séculos, permanecem ainda ignorados pelo maior interessado, o atual *animal laborans* do direito (FERRAZ JR., 2001, p. 26), que se contenta com tíbias, porém, ambiciosas, lamparinas do empirismo jurídico, e de uma ética discursiva que tem os olhos voltados para a práxis, mas, pagando alto preço por não condicioná-las à Razão.

Assim, o convite é para avançar comigo neste terreno difícil e inusitado da Razão pura, o qual, por isso mesmo, nos primeiros passos nos deixa atordoados, para tentarmos caminhar munidos unicamente dessa "faculdade da *determinação* do particular pelo universal (da derivação a partir de

princípios)" (KANT, PI, 1995, p. 37), que é a Razão, na busca pelo conhecimento "independentemente da experiência" (HÖFFE, 2005, p. XXI).

A metáfora do *locus* será por mim utilizada para adentrar o campo de trabalho de Kant, onde buscarei acompanhar a dedução do filósofo de que princípios práticos são encontrados exclusivamente para além da realidade empírica, pois, "todos os conceitos morais têm seu lugar (*Sitz*) e origem (*Ursprung*) completamente *a priori* na razão" (KANT *apud* NOUR, 2004, p. 08), e tentarei demonstrar que desprezar esse *locus*, como inadvertida e temerariamente o faz o positivismo científico contemporâneo, que, talvez não por outro motivo, "enfrenta séria crise" (LOPARIC, 2005, p. 01), não é jamais recomendável.

Dessa forma, buscarei ao final apresentar a filosofia prática kantiana como uma não desprezível contribuição para a construção dos Direitos Humanos, não obstante o menoscabo a ela tributado e sua suposta impotência neste campo, denunciada por muitos dos teóricos contemporâneos que lhe dedicam "críticas essenciais" (HÖFFE, 2005, p. XXII).

Um motivo que eu apontaria para justificação desta pesquisa, que pode até ser considerada na contramão da ciência política contemporânea, cada vez mais envolvida pelo discurso de um necessário respeito à legislação positivada e a um suposto Estado de Direito, é a possibilidade de contribuição para esclarecimento do senso comum, que, não afeito às investigações dos princípios das coisas, atribui à insânia dos homens a causa das tragédias provocadas aos Direitos Humanos na atualidade, para a qual Kant sugeriria uma investigação da Razão pura que, muito provavelmente, afastaria qualquer suspeita de desajuste patológico dos líderes políticos contemporâneos, e demonstraria a causa verdadeira de suas nefastas ações, qual seja, o uso das suas faculdades racionais muito para fins particulares e egoísticos de alguns homens e nações privilegiadas, e pouco para a idéia de humanidade como um todo.

Se para os empiristas do Direito e da Ética contemporânea, uma investigação metafísica da Moral, da Ética e do Direito, como aqui pretendida, não atende à dinâmica atual das relações sociais e políticas, nem tampouco à premência de um "direito produto de labor, isto é, objeto de consumo ou bem de consumo" (FERRAZ JR., 2001, p. 26), e que, portanto, são dispensáveis prévias investigações filosóficas acerca da racionalidade das medidas políticas, bem como das conseqüências futuras de um casuísmo legislativo, há que lembrar, contudo, que a história nos mostra, sempre e, inexoravelmente, os equívocos das atitudes extremadas, assim como as tristes conseqüências para a humanidade de um mau uso da Razão.

Um fato, contudo, é inconteste, ao menos para os que pressupõem nos homens uma natureza de seres racionais, e que enxergam em nossas ações não meramente instintivas mostras dessa nossa diferenciada capacidade, qual seja, o de nos encontrarmos imersos em pensamentos, oceano esse onde Kant desenvolveu sua "ciência racional" (HÖFFE, 2005, p. 02), na busca pela dedução da liberdade que nos diferenciaria dos demais animais.

Essa imersão, se devidamente investigada, tarefa essa que consumiria toda a vida de Kant, poderia nos mostrar que até mesmo aquelas ações cujos resultados se nos apresentam como, a princípio, impensadas, têm, com efeito, sua fonte e origem nas idéias, como nos atesta o admirável Guimarães Rosa

em sua obra *Grande Sertões Veredas*, por intermédio de uma personagem que conhece bem a realidade sangrenta das ações extremadas, Riobaldo, um jagunço de reconhecida competência no seu ofício, e que do alto de sua sabedoria do cotidiano, deduz: "Ações? O que eu vi, sempre, é que toda ação principia mesmo é por uma palavra pensada. Palavra pegante, dada ou guardada, que vai rompendo rumo" (GUIMARÃES ROSA, 1984, p. 166).

Nessa passagem de um clássico da literatura mundial que apresenta magnífico retrato de nossas terras brasileiras, com a qual Celso Lafer encerra sua magnânima obra *A Reconstrução dos Direitos Humanos*, encontro inspiração para esta pesquisa, revelando, assim, ao mesmo tempo, e, sem nenhuma justificativa, senão confessa admiração, a pretensão de identificar este trabalho acerca dos conceitos de Moral, Ética e Direito em Kant, com aquela obra, unicamente pelo motivo desta que identifico também naquela, a saber, a busca pelos fundamentos racionais dos Direitos do Homem.

Assim, visando uma simples introdução à metafísica de Kant na busca de fundamentos para os Direitos humanos, iniciarei por investigar a obra *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura*, publicada em 1783 "para inventar essa mesma ciência [e que] não são para uso dos principiantes" (KANT, P, 2003, p. 11), que foi apresentada entre as duas edições da sua mais afamada *Crítica da Razão Pura* (1781 e 1787); ela contém "os princípios de um sistema total e definitivo capaz de compreender os dois objetos de toda a filosofia: a natureza e a liberdade" (DELBOS, 1969, p. 157), valendo destacar que, no prefácio à segunda edição Kant "integrou os *Prolegômenos* à sua *Crítica*, alcançando assim, em algumas partes, uma clareza maior" (HÖFFE, 2005, p. 41).

Esta obra, *Prolegômenos*, realizaria um "profundo corte na filosofia moderna" (HÖFFE, 2005, p. 21), principalmente porque constituiria, segundo Arthur Schopenhauer em *O Mundo Como Vontade e Representação*, o "mais belo e mais compreensível de todos os escritos capitais de Kant, que é muito pouco lido, embora facilite extraordinariamente o estudo de sua filosofia" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 527).

Dessa forma, os *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura* serão por mim utilizados para adentrar o *campo* de investigação kantiano, a saber, o mundo da metafísica e da Razão pura unicamente onde se poderia encontrar a fonte da Moral, da Ética e do Direito, portanto, o que Kant denomina sua filosofia transcendental, ou "ciência fundamental filosófica, e, para diferenciá-la da filosofia transcendental medieval, pode-se falar de filosofia transcendental crítica" (HÖFFE, 2005, p. 33), pois, no fundo, a "tradição permanente de seu espírito é a confiança numa racionalidade procedural" (HABERMAS, 1989, p. 20), o "estabelecimento de um racionalismo novo que conduz à *Crítica da razão pura*" (DELBOS, 1969, p. 159).

> Em primeiro lugar, no tocante às *fontes* do conhecimento metafísico, elas não podem, já segundo o seu conceito, ser empíricas. Os seus princípios (a que pertencem não só os seus axiomas, mas também os seus conceitos fundamentais) nunca devem, pois, ser tirados da experiência: ele deve ser um conhecimento, não físico, mas metafísico, isto é, que vai além da experiência. Portanto, não lhe serve de fundamento nem a experiência externa, que é a fonte da física propriamente dita, nem a experiência interna, que

> constitui o fundamento da psicologia empírica. É, por conseguinte, conhecimento *a priori* ou de entendimento puro e de razão pura. (KANT, P, 2003, p. 23).

A grande dificuldade enfrentada pelos estudantes e práticos do direito no contato com a filosofia, afeitos que somos, precipuamente, às atividades forenses que exigem, quando muito, apenas análise dos fatos sociais e a tentativa de subsunção dos mesmos à legislação vigente, é abandonarmos o hábito de enxergar o Direito como sendo a representação sintática da intenção do legislador, formalizada no *código* de trabalho e subordinada ao atendimento da lógica da sociedade de consumo, numa típica concepção empirista que, contemporaneamente, "transformou a ciência jurídica um verdadeiro saber tecnológico" (FERRAZ JR., 2001, p. 28).

Ocorre que não se pode constituir seguramente uma doutrina jurídica sem uma sólida base racional, pois é certo que uma tal estrutura só se deve edificar sobre fundamentos que não se pode alcançar mediante apenas investigação da realidade empírica, e o Direito "privado de moralidade, perde sentido, embora não perca necessariamente império, validade, eficácia" (FERRAZ JR., 2005, p. 354), sendo necessária uma tal investigação porque "uma metafísica dos costumes se distingue de uma metafísica da natureza, pois aquela se refere, não às leis do que é, mas às leis do que deve ser pela liberdade" (DELBOS, 1969, p. 245), e, como nos dirá o próprio Kant na sua *Metafísica dos Costumes – Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito:*

> Uma doutrina jurídica só empírica é (como a cabeça de madeira na fábula de Fedro) uma cabeça que pode ser formosa, mas que lamentavelmente não tem cérebro. (KANT, MC, 2004, p. 36).

Assim, de acordo com a filosofia crítica de Kant, a fonte primária da Moral, da Ética e do Direito não deve ser buscada na experiência, pois se encontra para além do conhecimento empírico, a saber, no "conhecimento *a priori* ou de entendimento puro e de razão pura" (KANT, P, 2003, p. 24), e, independente de seu uso e da sua aplicação à experiência, o filósofo destaca que a Razão tem um conteúdo próprio, pois é "uma faculdade de produzir e ligar os conceitos e pôr os objetos em idéia, sobretudo, se apoiando no conjunto de concepções elaboradas pelo racionalismo tradicional de Platão e Leibniz" (DELBOS, 1969, p. 160). Por isso, buscará através dela realizar a ligação desses dois universos: Natureza e Liberdade.

Portanto, não se pode estabelecer um pensamento correto acerca de tais conceitos no mundo empírico das meras relações sociais cotidianas, mas, tão-somente no mundo objetivado por uma Crítica da Razão, que aqui será chamado metafísico, no qual ingressarei mediante investigação dos seus princípios fundamentais e das causas cujos efeitos se convencionou chamar Moral, Ética e Direito, sendo esta uma "necessidade da metafísica de Kant" (HÖFFE, 2005, p. 34).

Para esta incursão, neste capítulo introdutório tentarei apresentar alguns conceitos do universo kantiano, os quais penso muito ajudarão na localização e posicionamento neste mundo, a saber, os conceitos de *crítica, metafísica* e de *conhecimento "a priori"*, pois, "quem diz metafísica, diz conhecimento *a priori*, por conceitos puros, de um objeto" (DELBOS, 1969, p. 244), sem adentrar,

contudo, uma investigação sobre ser esse conhecimento para Kant inato ou adquirido (MARQUES, 2005, p. 145).

Assim, nos seus *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura*, dirá Kant:

> Com efeito, assim como a intuição empírica nos torna, sem dificuldade, possível alargar sinteticamente na experiência, por meio de novos predicados que a própria intuição fornece, o conceito que nos fazemos de um objeto da intuição, assim também o fará a intuição pura, só que com uma diferença: no último caso, o juízo sintético será *a priori* certo e apodíctico, mas, no primeiro, será certo apenas *a posteriori* e empiricamente, porque esta contém apenas o que se encontra na intuição empírica contingente, mas a outra o que deve encontrar-se necessariamente na intuição pura, porque, enquanto intuição *a priori*, está indissoluvelmente ligada ao conceito *antes de toda a experiência* ou de toda a percepção particular. (KANT, P, 2003, p. 48).

Segundo o filósofo, do mesmo modo que a intuição empírica, qual seja, aquela que se dá mediante os órgãos dos sentidos, possibilita-nos alargar o conceito que temos de um objeto através de um juízo sintético da experiência que acrescenta sempre um novo predicado ao mesmo, e, assim, ampliarmos o conhecimento acerca de um bem que nos interessa mediante acréscimo de informações através da sensibilidade, Kant nos diz que podemos obter também acréscimo de conhecimento de um objeto através da intuição pura, "uma fonte genuína de conhecimento" (HÖFFE, 2005, p. 18), e, pois, mediante investigação desse objeto unicamente na faculdade do Entendimento na Razão, antes de qualquer contato sensível com o mesmo, exercendo um juízo sintético *a priori*, a saber, um juízo que é certo, apodíctico e, pois, válido para todo ente racional, portanto, objetivo e necessário, e que nos acrescenta predicados àquele objeto.

No mesmo sentido, mais ao final de sua produção filosófica, "possivelmente em 1793" (MORÃO *in* KANT, VPM, 1995, p. 09), intentando participar de um concurso aberto pela Academia Real das Ciências de Berlim, Kant elaborou um texto que viria a ser conhecido como *Os progressos da metafísica*, onde, a respeito dos conceitos *a priori*, afirma:

> Haverá, pois, no entendimento, tantos conceitos *a priori*, sob os quais devem estar os objetos dados nos sentidos, quantas são as espécies de composição (síntese) com consciência, isto é, quantas as espécies de unidade sistemática da apercepção do diverso dado na intuição. Ora, estes conceitos são os puros conceitos do entendimento de todos os objetos que podem apresentar-se aos nossos sentidos; representados sob o nome de categorias por Aristóteles, [...]. (KANT, VPM, 1995, p. 32).

Por *a priori*, Kant entende tudo o que é "*antes de toda a experiência*" (KANT, P, 2003, p. 48), e, pois, "independente da experiência" (WALKER, 1999, p. 08), e, sendo o Entendimento uma faculdade da Razão pura, que realiza a síntese do múltiplo dado na sensibilidade, ou seja, que realiza a composição com consciência dos predicados apresentados pelos objetos que chegaram até aos órgãos dos sentidos, deve conter conceitos *a priori*, ou Categorias, para que uma síntese objetiva seja realizada, e, assim, "as categorias não são limitadas pelas condições da intuição sensível, elas têm, ao contrário, um campo ilimitado" (DELBOS, 1969, p. 160) no Entendimento.

Não fosse assim, nenhum objeto captado pelos órgãos sensoriais teria condições de ser investigado pelo Entendimento, nem se daria composição do mesmo e a síntese do seu conhecimento, de modo que, para Kant, a interrogação a respeito do conhecimento objetivo somente poderá ser respondida a partir da dedução de fundamentos, que transcendem toda a experiência, portanto, que se encontram para além de todo o empírico, mediante investigação metafísica, e, pois, "além (*meta*) da física, da natureza" (HÖFFE, 2005, p. 34).

> Contudo, neste passo, a dificuldade parece antes crescer do que diminuir. Pois, a questão põe-se agora assim: *como é possível ter uma intuição* a priori? A intuição é uma representação que depende imediatamente da presença do objecto. [...] Não obstante, como é que a *intuição* do objecto pode preceder o próprio objecto? (KANT, P, 2003, p. 49).

Dessa forma, o filósofo confessa desde o início a dificuldade de demonstração de uma tal assertiva, pois, como ele mesmo reconhece, a princípio, toda possibilidade de conhecermos um objeto só se apresentaria mediante a realização empírica do mesmo, ou seja, somente após experiência sensível com um objeto de nossa atenção é que poderia ser realizada uma investigação. Como, então, é possível a *intuição* do objeto preceder o próprio objeto, sem precipitar a razão em "escuridão e contradições" (KANT *apud* HÖFFE, 2005, p. 34)?

Kant empreenderá, assim, na Dialética Transcendental de sua *Crítica da razão pura*, uma "luta pela metafísica como uma disputa entre o racionalismo e o empirismo" (HÖFFE, 2005, p. 36), mediante o estabelecimento de um "tribunal da Razão pura, onde são investigadas as suas fontes, extensão e limites, tudo a partir de princípios, onde a razão pura se julga a si mesma" (HÖFFE, 2005, p. 38), pois, "uma das concepções mais familiares do pensamento racionalista é a distinção de um mundo da aparência e de um mundo da realidade, do mundo sensível e do mundo inteligível" (DELBOS, 1969, p. 161).

E, para solução de um tal aparente dilema, ele apresenta um argumento fundamental para o desenvolvimento do seu pensamento, mediante a formulação de um conceito que marcaria a história da filosofia ocidental, a saber, o conceito de *coisa em si,* assumindo uma postura que provocaria na filosofia do conhecimento uma "virada copernicana para o sujeito transcendental, a demonstração de elementos apriorísticos em todo conhecimento e a distinção entre fenômeno e coisa em si" (HÖFFE, 2005, p. 40).

Assim, na busca pelo sistema da Razão cognoscitiva o filósofo deduz o conceito de "coisa-em-si", que "é concebida por Kant como a causa dos fenômenos dados na representação" (DELBOS, 1969, p. 162), e um tal conceito irá marcar a filosofia kantiana, pois, também segundo Arthur Schopenhauer: "O MAIOR MÉRITO DE KANT É A DISTINÇÃO ENTRE FENÔMENO E COISA-EM-SI – com base na demonstração de que entre as coisas e nós sempre ainda está o INTELECTO, pelo que elas não podem ser conhecidas conforme seriam em si mesmas" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 526), pois, as coisas não chegam ao intelecto como são em si mesmas e com todas as suas propriedades materiais, mas, unicamente como representações destas e da sua forma. Há que ressalvar, contudo, que este parecer de Schopenhauer não conta com a concordância unânime dos filósofos que se seguiram a Kant.

Assim, mediante o conceito de "coisa-em-si", Kant pretende resolver a aparente antinomia, ou, "figura de contradição" (GIACOIA, 2006, p. 21), que surgiria da admissão da possibilidade de intuição de um objeto, antes mesmo desse objeto nos ser dado a um dos órgãos dos sentidos e unicamente no intelecto, aventando a possibilidade de solução com o argumento que se segue:

> Se a nossa intuição fosse de natureza a representar coisas *como elas são em si*, não teria lugar nenhuma intuição *a priori*, mas seria sempre empírica. Pois, só posso saber o que está contido no objecto em si se ele me estiver presente e me for dado. Sem dúvida, é então incompreensível como a intuição de uma coisa presente ma deveria dar a conhecer tal como ela é em si, visto que as suas propriedades não podem entrar na minha faculdade representativa; no entanto, admitida esta possibilidade, uma tal intuição não poderia ter lugar *a priori*, isto é, antes mesmo de o objeto me ter sido apresentado; com efeito, sem isso, não pode conceber-se nenhuma causa da relação da minha representação com o objecto, e deveria apoiar-se na inspiração. (KANT, P, 2003, p. 49).

Kant argumenta que nossos sentidos não são constituídos para captar as coisas como elas são em-si-mesmas, já que nossas faculdades intelectivas não as apreendem concretamente, visto que as propriedades materiais destas coisas não podem, com efeito, adentrar nossa faculdade racional mediante apreensão elementar das mesmas pela captação por nossos órgãos sensoriais, e, assim, o que nos chega dos objetos são apenas suas representações, não as suas propriedades constitutivas materiais.

Se tal fosse viável, ou seja, se fosse possível captar as coisas como elas são em si mesmas, por conseguinte, seria impossível ter uma intuição *a priori* de qualquer objeto, isto é, uma intuição anterior à apresentação desse objeto à sensibilidade, já que a presença do mesmo em qualquer órgão dos sentidos seria, sempre, previamente necessária para que se desse toda intuição.

Diante de tal argumento do filósofo, penso ser necessário, antes da introdução dos conceitos de Moral, Ética e Direito em Kant, um ligeiro sobrevôo pelo campo de suas investigações acerca das faculdades racionais do homem, onde o filósofo busca estabelecer a fonte, extensão e os limites do conhecimento dos objetos em geral, mediante sua filosofia transcendental, na qual "Kant investiga a estrutura profunda, pré-empiricamente válida de toda experiência" (HÖFFE, 2005, p. 58), e onde procura demonstrar que uma "doutrina dos princípios *a priori* do entendimento não apenas determina a estrutura *a priori* do aparecimento [dos objetos do conhecimento], mas justifica procedimentos para solucionar, igualmente, problemas objetuais do campo do aparecimento" (LOPARIC, 2005, p. 06), para, somente após tal rápida incursão, buscar as possibilidades para o surgimento dos conceitos que me interessam prioritariamente nesta pesquisa.

Anteriormente aos seus *Prolegômenos*, já na primeira obra de sua trilogia crítica, a *Crítica da Razão Pura*, no CAPÍTULO SEGUNDO, DO LIVRO PRIMEIRO DA ANALÍTICA TRANSCENDENTAL – "DA DEDUÇÃO DOS CONCEITOS PUROS DO ENTENDIMENTO", Kant empreende a determinação dos princípios de toda e qualquer possibilidade de conhecimento, e procura desenvolver, sistematicamente, uma divisão da análise possível relativamente a todo objeto, seja do seu conhecimento sensível, mediante experiência, seja do conhecimento meramente inteligível e, pois, através da faculdade do Entendimento na Razão e do que considera intuição pura, transcendentalmente, portanto.

Para tanto, investigando a própria capacidade de síntese de todo ente racional, ou seja, as próprias faculdades do conhecimento humano, na esteira do princípio: *Cogito ergo sum*, ou, *eu penso, logo existo* (DESCARTES, 2004, p. 62), Kant, assim deduzirá:

> O *eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim. (KANT, CRP, 2001, p. 131).

O que se pode apreender deste ensinamento, que, apesar de parecer inicialmente óbvio, contudo, merece profunda reflexão, é a conclusão de Kant de que todo objeto que, dado na sensibilidade, é representado nas faculdades cognitivas, é possível ser conhecido porque, antes, foi pensado pelo "INTELECTO" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 526), pois, se assim não fosse, ou a representação seria impossível ou nada seria, pois não encontraria nenhuma referência formal que possibilitasse o seu conhecimento.

Tal análise acerca da representação "eu penso" seria fundamental para Kant poder investigar a possibilidade seja de conceitos puros do Entendimento, as categorias, seja da intuição pura, o Espaço e Tempo, portanto, das possibilidades do conhecimento *a priori,* e sobre ela "se erguem os pilares da filosofia kantiana" (KENNY, 1998, p. 326), como a grande descoberta que justifica a sensibilidade como faculdade de conhecer, em que ela supõe não somente uma matéria fornecida pela multiplicidade das sensações, mas "uma forma que coordena esta multiplicidade segundo leis, e essa forma é o espaço e tempo" (DELBOS, 1969, p. 125).

Por isso, aquela representação "eu penso" seria mais detidamente analisada pelo filósofo alemão, de tal modo que ele assim se pronuncia na sua *Crítica da razão pura*:

> Dou-lhe o nome de *apercepção pura*, para a distinguir da *empírica* ou ainda o de *apercepção originária*, porque é aquela autoconsciência que, ao produzir a representação *eu penso*, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é uma e idêntica em toda consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra. Também chamo à unidade dessa representação a unidade *transcendental* da autoconsciência, para designar a possibilidade do conhecimento *a priori* a partir dela. (KANT, CRP, 2001, p. 131).

Segundo Kant, porque "La conscience existe originairement en nous, ainsi que nous l`avons vu[†]" (KANT, *apud* DELBOS, 1926, p. 585), nós efetivamente conhecemos; ou seja, parte ele do pressuposto da autoconsciência de nossa faculdade racional como faculdade do conhecimento em nós, e, pois, de que somos dotados de uma capacidade que nos diferencia dos demais animais, isso porque considera a Razão como uma faculdade, "ao senso forte do termo, e não somente como o atributo de uma natureza dada – como a faculdade de estabelecer as leis, que confere o título de racionais a todos os seres que têm consciência ou que dela participam" (DELBOS, 1969, p. 253), e, pois, que têm vontade, e, "falar das leis da vontade é falar das condições que fazem com que a vontade humana seja determinada por leis"

[†] Todas as citações de obras em francês foram traduzidas por mim: "A consciência existe originariamente em nós, como o vimos".

(DELBOS, 1969, p. 253), e tais condições exigem, segundo Kant, uma "unidade *transcendental* da autoconsciência", que "é uma e idêntica e toda consciência".

Tal consciência nos possibilita a *apercepção pura* de um objeto antes mesmo de sermos por ele afetados sensivelmente, a qual se dá pela relação da representação: "eu penso" um objeto, um cubo, por exemplo, com toda a diversidade que deverá ser apresentada posteriormente por um cubo mediante a sensibilidade, o que é uma exigência inarredável para que o verdadeiro conhecimento se dê relativamente a tal objeto, uma vez que apenas a sensibilidade poderá fornecer, então, a matéria para o mesmo, o que não era possível unicamente pela forma espacial dada *a priori*, mediante o "eu penso" propiciado pelo Entendimento, sendo que a experiência que se dará, por exemplo, se este cubo for branco, com pontinhos pretos, o qual os homens convencionaram chamar "dado".

> Por conseguinte, só de uma maneira é possível que a minha intuição seja anterior à realidade do objecto e se produza como conhecimento *a priori*, quando *nada mais contém além da forma da sensibilidade que, no meu sujeito, precede todas as impressões reais pelas quais eu sou afectado pelos objetos*. Com efeito, posso saber *a priori* que objectos dos sentidos apenas podem ser percebidos segundo esta forma da sensibilidade. (KANT, P, 2003, p. 50).

Assim, para Kant, apenas mediante a forma dos objetos, somos capazes de apercepção pura dos mesmos independentemente da sua presença em nossos órgãos sensoriais, forma essa que deverá ser, posteriormente, preenchida pelo múltiplo constitutivo daquele objeto mediante experiência sensível com o mesmo, quando poderá se dar seu efetivo conhecimento, já que, apenas a forma é possível representar-se no Entendimento para apercepção pura anteriormente a qualquer sensação, e, pois, abstraída de qualquer matéria, uma vez que "a matéria deriva diretamente da sensação; a forma dada pelo nosso entendimento é o que permite ao caos do [objeto] que nos aparece tomar uma ordem" (KENNY, 1998, p. 328).

Neste sentido, no § 1 da *Crítica da razão pura*, Kant esclarece:

> Dou o nome de *matéria* ao que no fenômeno corresponde à sensação; ao que, porém, possibilita que o diverso do fenômeno possa ser ordenado segundo determinadas relações, dou o nome de *forma* do fenômeno. Uma vez que aquilo, no qual as sensações unicamente se podem ordenar e adquirir determinada forma, não pode, por sua vez, ser sensação, segue-se que, se a matéria de todos os fenômenos nos é dada somente *a posteriori*, a sua forma deve encontrar-se *a priori* no espírito, pronta a aplicar-se a ela e portanto tem que poder ser considerada independentemente de qualquer sensação. (KANT, CRP, 2001, p. 62).

Outrossim, de fundamental importância para a busca do saber *a priori*, segundo Kant, é que a metafísica possa seguir o caminho seguro da ciência, a qual, "graças à intuição feliz de um só homem" (KANT *apud* HÖFFE, 2005, p. 25), realizou uma "revolução no modo de pensar. Esta consiste na idéia proposta pelo filósofo britânico Bacon (1561-1626), mas só realiza nos experimentos de Galilei e de Torricelli, de que a razão só conhece da natureza "o que ela mesma produz segundo o seu projeto"" (KANT *apud* HÖFFE, 2005, p. 42).

A sugestão de Kant para que se pudesse estabelecer uma metafísica digna como ciência, promoverá aquela já mencionada "reviravolta na filosofia do conhecimento" (MORUJÃO *in* KANT, CRP, 2001, p. XI), que se inicia com a seguinte postura do filósofo na sua *Crítica da Razão Pura*:

> Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objectos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objectos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. (KANT, CRP, 2001, p. 19).

Kant sugere, dessa forma, uma revolução que veio a ser conhecida por "revolução copernicana"[‡] por aventar a possibilidade de se buscar o conhecimento dos objetos, partindo não da apresentação dos mesmos mediante os órgãos sensoriais, e, portanto, da sua representação como fenômeno no Entendimento, mas, de dados eminentemente formais previamente fornecidos pela própria faculdade do Entendimento, ou seja, mediante a simples forma prévia dos objetos existente em nossas faculdades cognitivas, colocando "o sujeito cognoscente numa relação criadora com o objeto" (HÖFFE, 2005, p. 43).

Por sua ousadia, a exemplo do que faria Copérnico com a investigação do nosso sistema solar ao estabelecer o heliocentrismo, reservando à Terra, que antes era considerada o centro do universo, meramente uma condição de coadjuvante numa órbita em torno do Sol, a postura do filósofo crítico, para quem "o conhecimento não deve mais se regular pelo objeto, mas sim o objeto pelo nosso conhecimento" (KANT *apud* HÖFFE, 2005, p. 44), seria comparada com a revolução realizada pelo famoso astrônomo.

Assim, "a revolução copernicana de Kant significa que os objetos do conhecimento objetivo não aparecem por si mesmos, mas eles devem ser trazidos à luz pelo sujeito (transcendental)" (HÖFFE, 2005, p. 45), pois, de acordo com essa postura, os objetos devem ser investigados não mais a partir do diverso que apresentam ao Entendimento, mas mediante conhecimento *a priori* de que seria dotado todo ente racional, e das suas "diversas fontes, a sensibilidade, o entendimento e a razão" (KANT, P, 2003, p. 163), para depois se confrontar as informações dadas *a priori* com a matéria fornecida objetivamente pela sensibilidade, assim se justificando o filósofo:

> Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira idéia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis. Ora, na metafísica, pode-se tentar o mesmo, no que diz respeito à *intuição* dos objetos. Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade. (KANT, CRP, 2001, p. 20).

[‡] Para complementação ver: KENNY, Anthony, 1998, p. 326; CHAUÍ, Marilena de Souza, **Os Pensadores**: Kant – vida obra. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 08; MORUJÃO, Alexandre Fradique, 2001, p. XI.

O que diz Kant é que, se partíssemos, na busca pelo conhecimento de um objeto, dos dados previamente fornecidos unicamente pelo mesmo, ou seja, se a intuição fosse limitada pela natureza do objeto e pela matéria fornecida pelo mesmo aos órgãos dos sentidos, dele nada se poderia conhecer *a priori*, e, por conseguinte, impossível mesmo seria o seu conhecimento, por nos faltarem elementos formais de comparação; ao passo que, se colocássemos o Entendimento, com seus conceitos puros e, facultadas intuições puras como o espaço e tempo, no centro da investigação, a partir do qual dar-se-ia a busca pelo conhecimento do objeto dado, deixando-nos guiar pela faculdade de intuição, seria perfeitamente possível representar um conhecimento *a priori* acerca de tal objeto, o qual, no entanto, deveria ser posteriormente confirmado mediante sensibilidade.

> Com efeito, a própria experiência é uma forma de conhecimento que exige concurso do entendimento, cuja regra devo pressupor em mim antes de me serem dados os objectos, por conseqüência, *a priori*, pelos quais têm de se regular necessariamente todos os objectos da experiência e com os quais devem concordar. No tocante aos objectos, na medida em que são simplesmente pensados pela razão – e necessariamente – mas sem poderem (pelo menos tais como a razão os pensa) ser dados na experiência, todas as tentativas para os pensar (pois têm que poder ser pensados) serão, conseqüentemente, uma magnífica pedra de toque daquilo que consideramos ser a mudança de método na maneira de pensar, a saber, que só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos. (KANT, CRP, 2001, p. 20).

Por essa manifestação do filósofo se pode entender que a própria experiência sensível exige o concurso da faculdade racional do Entendimento, com o pressuposto de todas as regras e conceitos *a priori* nela contidos, antes mesmo de nos serem dados os elementos materiais objetivos para a experiência. Conseqüentemente, a própria experiência sensível exige regras *a priori*, pelas quais têm que se regular e concordar todos os seus objetos, sob pena de não se dar qualquer conhecimento; e, no tocante aos objetos, pelo simples fato de poderem ser pensados pela Razão, todas essas tentativas de pensá-los já seriam uma magnífica forma de aferição do que considerava o filósofo uma mudança de método de investigação, pois, como esclareceu acima, "só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos".

Assim, na busca por estabelecer um método transcendental para o conhecimento objetivo, Kant irá adotar o modelo de Isaac Newton para as ciências, segundo o qual, "dentro do exame dos problemas científicos ele faz preceder a síntese de análise, buscando passar do composto ao simples e do movimento às forças que o produzem, e em geral dos efeitos às causas, e, ainda, das causas particulares às mais gerais. Tal é o método que tem o nome de análise" (DELBOS, 1969, p. 255).

Desta forma, relativamente ao conhecimento científico, a saber, aquele realizado mediante experiência, para que o mesmo se dê o filósofo deduz que:

> Pelas condições da nossa natureza a intuição nunca pode ser senão *sensível*, isto é, contém apenas a maneira pela qual somos afectados pelos objetos, ao passo que o entendimento é a capacidade de *pensar* o objecto da intuição sensível. Nenhuma destas qualidades tem primazia sobre a outra. Sem a sensibilidade, nenhum objecto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são

> vazios; intuições sem conceitos são cegas. Pelo que é tão necessário tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhes o objecto na intuição) como tornar compreensíveis as intuições (isto é, submetê-las aos conceitos). (KANT, CRP, 2001, p. 89).

Assim, em que pese o fato de podermos simplesmente pensar os objetos mediante o Entendimento, anteriormente a que pudessem ser dados na experiência, pelas condições de nossa natureza de seres afetados pelos sentidos e, ao mesmo tempo, dotados de uma faculdade que permite o "eu penso", portanto, de uma natureza sensível e inteligível, a intuição só pode ser *sensível* e conter apenas a maneira que nos afetam os objetos, enquanto que o entendimento permite *pensar* o objeto da mesma, numa relação de complementaridade e dependência recíproca, pois:

> A *sensibilidade* é a *receptividade* do sujeito, mediante a qual é possível que o seu estado representativo seja afectado de uma certa maneira em presença de algum objecto. A *inteligência* (a racionalidade) é a *faculdade* do sujeito, mediante a qual ele pode representar aquelas coisas que, dada a sua natureza, não podem apresentar-se nos seus sentidos. O objecto da sensibilidade é o sensível; porém, aquilo que nada contém a não ser o que deve ser conhecido pela inteligência, é o inteligível. O primeiro era tido por *phaenoumenon* nas escolas dos antigos, o segundo por *noumenon* (KANT, DI, 1984, p. 43).

Contudo, nenhuma destas faculdades da Razão tem primazia sobre a outra, pois, pensamentos sem conteúdo são vazios, portanto, necessitam da confirmação mediante órgãos dos sentidos, e, por seu turno, intuições dadas nos órgãos sensoriais sem quaisquer conceitos são cegas, de forma que tanto os pensamentos precisam da intuição, quanto a intuição precisa dos conceitos do Entendimento e, pois, do pensamento, para serem compreendidas.

Este novo método de investigação de Kant implicaria que: "para além do saber *a posteriori*, extraído da experiência, haverá um saber de outra ordem, saber *a priori*, que precede a experiência e cujo objecto não nos pode ser dado pela experiência. Um objecto desta ordem será o próprio sujeito, a estrutura do sujeito, e é esta estrutura que torna possível a experiência" (MORUJÃO *in* Kant, CRP, 2001, p. XI).

Dessa forma, Kant nos convida através da sua *Crítica da Razão Pura* a tomar conhecimento de um novo e seguro caminho para a Metafísica, então execrada por parte dos céticos e materialistas, "perigosos para as escolas" (KANT, CRP, 2001, p. 30), já que "a crítica é antes a necessária preparação para o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência" (KANT, CRP, 2001, p. 31), e possibilita, mediante investigação prévia das faculdades cognitivas do sujeito, um conhecimento *a priori* dos objetos, pois faculta defrontar provas suficientes da existência de leis que, *a priori*, fundamentam o conjunto universal dos nossos objetos da experiência, a saber, a própria natureza, o que era impossível até então.

Em um capítulo que se encontra ao final da *Crítica da Razão Pura*, mas que deveria, por sua importância na demonstração da metodologia kantiana, ser previamente estudado pelos inadvertidos navegadores deste profundo e turbulento oceano da sua filosofia, a saber, "A ARQUITETÔNICA DA RAZÃO PURA", "que é uma conquista, não um dom, e se produz ao termo da luta entre experiência e razão" (DELBOS, 1969, p. 49), o filósofo nos diz que:

> Sob o domínio da razão não devem os nossos conhecimentos em geral formar uma rapsódia, mas um sistema, e somente deste modo podem apoiar e fomentar os fins essenciais da razão. Ora, por sistema, entendo a unidade de conhecimentos diversos sob uma idéia. Esta é o conceito racional da forma de um todo, na medida em que nele se determinam *a priori*, tanto o âmbito do diverso, como o lugar respectivo das partes. O conceito científico da razão contém assim o fim e a forma do todo que é correspondente a um tal fim. [...] O todo é, portanto, um sistema organizado (*articulado*) e não um conjunto desordenado (*coacervatio*); pode crescer internamente (*per intussusceptionem*), mas não externamente (*per opositionem*), tal como o corpo de um animal, cujo crescimento não acrescenta nenhum membro, mas, sem alterar a proporção, torna cada um deles mais forte e mais apropriado a seus fins. (KANT, CRP, 2001, p. 657).

O que objetivo com a apresentação preliminar desses conceitos e idéias fundamentais de Kant, que podem parecer deslocados de uma investigação acerca do que seja conforme com a Moral, com a Ética e com o Direito, já que foram introduzidos em uma obra que tem como objetivo principal investigar leis da possibilidade do conhecimento empírico, e não do conhecimento prático onde estariam inseridos os objetos desta pesquisa, é, além de fornecer alguns poucos conceitos dos muitos adotados ou formulados com primazia pelo filósofo, apresentar também o seu *locus* de investigação, a saber, o "modo específico do saber da metafísica, isto é, o conhecimento puro da razão" (HÖFFE, 2005, p. 45).

Pretendo com isso também mostrar que, embora realizado através de obras diversas, Kant edificou um sistema da Razão em que se encontram interligadas todas as faculdades cognitivas próprias de todo ente racional, faculdades essas onde podem ser encontrados não só os conceitos fornecidos pela realização empírica da experiência cognitiva, mediante a faculdade do Entendimento, mas também conceitos puros e intuições puras, como também as próprias idéias da Razão, que permitem conhecer os campos e limites das ações realizadas em conformidade com aqueles conceitos.

Assim, "é, pois, que da *Crítica da razão pura* à *Metafísica dos costumes*, passando pela *Crítica da razão prática* e pela *Crítica da faculdade do juízo*, funciona o mesmo tribunal da crítica, segundo os *mesmos* princípios, depois os *mesmos* critérios, *porque* não há outros" (GOYARD-FABRE, 1975, p. 24).

Portanto, penso que, para que possa tentar expor os conceitos de Moral, Ética e Direito, segundo o pensamento de Kant, necessário seria pelo menos recordar que tais conceitos se encontram inseridos num todo sistematicamente organizado, e cuja investigação exige, por isso mesmo, pelo menos um sobrevôo, ainda que rasteiro, pela maior parte das obras do filósofo. Pois, "um ajuizamento abrangente da filosofia prática de Kant teria de considerar também textos como a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* ou de preleção sobre *Pedagogia*, na qual Kant interpreta o processo educacional como uma espécie de ponte entre natureza e moral, entre o caráter empírico e o caráter inteligível do homem" (HÖFFE, 2005, p. 187), mas também e, principalmente, por suas obras críticas das faculdades práticas da Razão, já que:

> Ninguém tenta estabelecer uma ciência sem ter uma idéia por fundamento. Simplesmente, na elaboração dessa ciência, o esquema e mesmo a definição, que inicialmente se dá dessa ciência, raramente correspondem à sua idéia, pois esta reside na razão, como um gérmem, no qual todas as partes estão ainda muito escondidas,

> muito envolvidas e dificilmente reconhecíveis à observação microscópica. É por isso que todas as ciências, sendo concebidas do ponto de vista de um certo interesse geral, precisam de ser explicadas e definidas, não segundo a descrição que lhes dá o seu autor, mas segundo a idéia que se encontra fundada na própria razão, a partir da unidade natural das partes que reuniu. [...] Entendo neste caso por razão a faculdade superior do conhecimento e oponho, por conseqüência, o racional ao empírico. (KANT, CRP, 2001, p. 658).

Meu interesse imediato é, com efeito, investigar o que é conforme com a Moral, a Ética e o Direito em Kant; e, para tanto, penso ser necessário buscar pelo *locus* onde se encontram os fundamentos desses conceitos e a idéia que contém, em germe, todas as suas partes necessárias; e, conseqüentemente, esta investigação tem que passar, ainda que ligeiramente, por uma investigação da própria Razão enquanto faculdade superior humana, com os elementos que possibilitaram a divisão pelo filósofo em conhecimento racional e conhecimento empírico, pois penso que esses conceitos são absolutamente necessários para demarcação do território onde Kant busca fundamentação para a Moral, a Ética e o Direito, ou seja, seus princípios, pois:

> Se abstrair de todo o conteúdo do conhecimento, objetivamente considerado, todo o conhecimento é então, subjetivamente, ou histórico ou racional. O conhecimento histórico é *cognitio ex datis* e o racional, *cognitio ex principiis*. (KANT, CRP, 2001, p. 659).

Esta informação acerca do conhecimento subjetivo e de sua forma de aquisição, que, segundo Kant, seria, ou histórica ou racional, justifica-se em face da pesquisa que intento pela busca da forma de aquisição original pela Razão dos conceitos investigados, a fim de procurar saber se tratam eles de conhecimento histórico, e, pois, auferido segundo um evento datado no tempo, ou de conhecimento racional, portanto, adquirido unicamente mediante princípios, já que:

> Os conhecimentos da razão, que o são objetivamente (isto é, que originariamente podem apenas resultar da própria razão do homem), só podem também usar este nome, subjectivamente, quando forem hauridos nas fontes gerais da razão, donde pode também resultar a crítica e mesmo a rejeição do que se aprendeu, isto é, quando forem extraídos de princípios. (KANT, CRP, 2001, p. 660).

A mim importa neste capítulo introdutório destacar que, para Kant, os conhecimentos da Razão o são objetivamente, ou seja, aqueles facultados a todo ente racional necessária e originariamente mediante princípios, e só podem resultar da própria Razão humana. "O conhecimento que tem sua origem na experiência Kant chama-o de *a posteriori* ("posterior", por se basear em impressões sensíveis); e o conhecimento que é independente de toda impressão dos sentidos chama-se *a priori* (anterior", porque sua fundamentação independe de qualquer experiência)" (HÖFFE, 2005, p. 46). Daí que "o par conceitual "*a priori – a posteriori*" distingue os conhecimentos, segundo sua origem, em conhecimentos da razão ou da experiência" (HÖFFE, 2005, p. 47).

Por isso mesmo, subjetivamente, só se pode usar a denominação "conhecimento racional", quando for haurido também nas fontes gerais da Razão, isto é, no conhecimento próprio que o sujeito

tenha dos princípios daquele saber racional, unicamente onde se pode também estabelecer uma crítica e a rejeição do que se apreendeu.

> Ora, todo o conhecimento racional é um conhecimento por conceitos ou por construção de conceitos; o primeiro chama-se filosófico e o segundo, matemático. [...] Entre todas as ciências racionais (*a priori*) só é possível, por conseguinte, aprender a matemática, mas nunca a filosofia (a não ser historicamente); quanto ao que respeita à razão, apenas se pode, no máximo, aprender a *filosofar*. (KANT, CRP, 2001, p. 660).

Todo o conhecimento racional é, pois, segundo Kant, conhecimento por conceitos ou por construção de conceitos. O conhecimento por conceitos é chamado filosófico e o por construção de conceitos se chama matemático. Destas que seriam duas ciências racionais e *a priori*, apenas os conhecimentos próprios da matemática se pode ensinar e aprender, e seus conceitos podem ser construídos; mas jamais os conhecimentos da filosofia – exceto os conhecimentos da história da filosofia, ou seja, os conhecimentos da filosofia marcados no tempo e no espaço de um sistema filosófico –; quanto ao que respeita a cada Razão, subjetivamente, se poderia apenas aprender a "*filosofar*".

Assim, "certamente é possível aprender pensamentos sem pensar por si mesmo e repeti-los sem implicar neles, até sem compreender. Mas então se pensa por *procuração*. Ou seja, não se pensa. Kant mostrou isso: o conhecimento histórico parte dos dados de fato, enquanto o conhecimento racional parte dos princípios" (FOLSCHEID; WUNENBURGER, 2002, p. 08).

De modo que:

> O sistema de todo o conhecimento filosófico é então a *filosofia*. [...] Desta maneira, a filosofia é uma simples idéia de uma ciência possível, que em parte alguma é dada *in concreto*, mas de que procuramos aproximar-nos por diferentes caminhos, até que se tenha descoberto o único atalho que aí conduz, obstruído pela sensibilidade, e se consiga, tanto quão ao homem é permitido, tornar a cópia, até agora falhada, semelhante ao modelo. (KANT, CRP, 2001, p. 660).

Para Kant, o sistema de um todo do conhecimento filosófico considerado como "o que converte o conhecimento vulgar em ciência" (KANT, CRP, 2001, p. 657), é a *filosofia* como uma simples idéia de uma ciência possível que em parte alguma é dada *in concreto*; mas a necessidade de buscá-la, ou, pelo menos, dela nos aproximarmos, se apresenta como um imperativo, tanto quanto se permite a um ser finito e sensivelmente afetado quanto é o homem, tornar a cópia, até agora falhada, semelhante ao modelo. Mas qual modelo?

> O matemático, o físico, o lógico, por mais que possam ser brilhantes os progressos que os primeiros em geral façam no conhecimento racional e os segundos especialmente no conhecimento filosófico, são contudo artistas da razão. Há ainda um mestre no ideal que os reúne a todos, os utiliza como instrumentos, para promover os fins essenciais da razão humana. Somente este deveríamos chamar o filósofo; mas como ele próprio não se encontra em parte alguma, enquanto a idéia da sua legislação se acha por toda a parte em toda a razão humana, deter-nos-emos simplesmente na última e determinaremos, mais pormenorizadamente, o que prescreve a filosofia, segundo este conceito cósmico*, do ponto de vista dos fins, para a unidade sistemática. (*Nota de Kant: Chama-se aqui

> conceito cósmico aquele que diz respeito ao que interessa necessariamente a todos [...]) (KANT, CRP, 2001, p. 662).

Kant refuta, pois, a idéia de que o matemático, o físico, o lógico, por mais que fossem brilhantes os progressos por eles alcançados, os primeiros (matemáticos e físicos) no tocante ao conhecimento racional e, os segundos (os lógicos), relativamente ao conhecimento filosófico, pudessem ser considerados modelos, já que são apenas artistas da Razão.

Afirma que há, contudo, e apenas no campo da idéia, um "mestre" que reúne todos os conhecimentos daqueles, e que os utiliza como instrumentos, para promover os fins essenciais da Razão humana e somente ao qual deveríamos chamar "o filósofo"; porém, como ele próprio não se encontra em parte alguma, mas, contudo, a idéia da sua legislação se acha por toda a parte em toda a Razão humana, Kant diz que se limita à busca, mais pormenorizadamente, da legislação posta por aquele "mestre" na Razão. Este me parece, inicialmente, um fim essencial de sua filosofia, a saber, a busca pela legislação da Razão humana. Mas:

> Os fins essenciais não são ainda, por isso, os fins supremos; só pode haver um único fim supremo (numa unidade sistemática perfeita da razão). Portanto, os fins essenciais são ou o fim último, ou os fins subalternos, que pertencem necessariamente ao fim último como meios. O primeiro não é outra coisa que o destino total do homem e a filosofia desse destino chama-se moral. Por causa dessa prioridade que a filosofia moral tem sobre as outras ocupações da razão, entendia-se sempre ao mesmo tempo e mesmo entre os antigos, pelo nome de filósofo, o moralista; e mesmo a aparência exterior de autodomínio pela razão, faz com que ainda hoje, por uma certa analogia, se chame alguém filósofo, apesar do seu limitado saber. (KANT, CRP, 2001, p. 662).

Há, pois, segundo Kant, um único fim supremo da Razão. Há, igualmente, um fim último e outros fins subalternos, que pertencem ao fim último como meios para este, sendo que o fim último não é outra coisa senão o destino total do homem, cuja filosofia se chama "moral", pela prioridade que a filosofia moral tem sobre as outras ocupações da Razão.

Penso ser esclarecedor o fato de que "por trinta anos Kant intentou intitular seu sistema ético "Metafísica da Moral" (tradução nossa) (WOOD *in* MARK TIMMONS, 2004, p. 02), sistema esse que passou a denominar *Metafísica dos Costumes*, "provavelmente expressando sua rejeição da teoria do senso moral de Shaftesbury e Hutcheson" (tradução nossa) (WOOD *in* MARK TIMMONS, 2004, p. 02).

Contudo, justificando a valorização necessária daquele termo "mestre filósofo", Kant diz que, equivocadamente, os "antigos" entendiam pelo nome de filósofo, o moralista, e tal equívoco permanece até hoje quando se chama filósofo alguém de aparente autodomínio pela Razão, apesar do seu limitado saber, o que demonstra o zelo do filósofo alemão pela filosofia moral, sendo por isso também que "na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão prática*, Kant pretende mostrar apenas o que já está sempre contido, ainda que confusamente, na consciência da ação moral". (HÖFFE, 2005, p. 186).

Nesta minha tentativa vestibular de demarcar o *locus* onde buscarei percorrer o pensamento de Kant, penso ser necessário avançar um pouco mais na sua conceituação de filosofia, enquanto sistema único do conhecimento racional:

> A legislação da razão humana (filosofia) tem dois objetivos, a natureza e a liberdade e abrange assim, tanto a lei natural como também a lei moral, ao primeiro em dois sistemas particulares, finalmente num único sistema filosófico. A filosofia da natureza dirige-se a tudo o que é; a dos costumes somente ao que *deve ser*. Toda a filosofia é, ou conhecimento pela razão pura ou conhecimento racional extraído de princípios empíricos. O primeiro chama-se filosofia pura, o segundo, filosofia empírica. (KANT, CRP, 2001, p. 662).

Dessa forma, para Kant a filosofia pode ser dividida em filosofia da natureza e filosofia dos costumes: a filosofia da natureza dirige-se a tudo o que é, ou seja, a tudo que pode ser apreendido pelos sentidos, e, a filosofia dos costumes, ou filosofia prática, isto é, "que assenta na liberdade" (KANT, CRP, 2001, p. 309), ao que *"deve ser"*. Por isso, "toda a filosofia prática de Kant nada mais é do que uma filosofia da liberdade" (HERRERO, 1991, p. 10), sendo que "a origem da moral encontra-se na autonomia, na autolegislação da vontade. Visto que a autonomia é equivalente à liberdade, o conceito-chave da época moderna, a liberdade, obtém através de Kant um fundamento filosófico" (HÖFFE, 2005, p. 184).

Embora esta pesquisa se limite a investigar os conceitos de Moral, Ética e Direito e, portanto, conceitos práticos, ou seja, relativos a "tudo aquilo que é possível pela liberdade" (KANT, CRP, 2001, p. 636), e, assim, procure tratar exclusivamente de uma filosofia dos costumes, importa, contudo, neste capítulo introdutório, mostrar a estreita ligação dos "dois objetivos de uma mesma faculdade da razão pura" (KANT, CRPr, 2003, p. 319), que seriam abrangidos finalmente num único sistema filosófico de uma Razão "que é, por natureza, arquitectónica, isto é, consideraria todos os conhecimentos como pertencentes a um sistema possível e, por conseguinte, só admitiria princípios que, pelo menos, não impeçam qualquer conhecimento dado de coexistir com outros num sistema" (KANT, CRP, 2001, p. 426).

Por isso mesmo, vale destacar que, na busca por uma demonstração da unidade da Razão, Kant deduz que:

> A filosofia da razão pura é ou *propedêutica* (exercício preliminar), que investiga a faculdade da razão com respeito a todo o conhecimento puro *a priori* e chama-se *crítica*, ou então é, em segundo lugar, o sistema da razão pura (ciência), todo o conhecimento filosófico (tanto verdadeiro como aparente) derivado da razão pura, em encadeamento sistemático e chama-se *metafísica*; este nome pode, contudo, ser dado a toda a filosofia pura, compreendendo a crítica, para abranger tanto a investigação de tudo o que alguma vez pode ser conhecido *a priori*, como também a exposição do que constitui um sistema de conhecimentos filosóficos puros dessa espécie, mas que se distingue de todo o uso empírico como também do uso matemático da razão. (KANT, CRP, 2001, p. 662).

Vê-se, pois, que para Kant a filosofia da Razão pura se dedica a investigar o conhecimento *a priori* e é chamada *crítica*, porque realiza uma propedêutica, uma preparação para o conhecimento, ou, então, é o sistema da Razão pura, ou seja, da Razão que busca pelo conjunto do saber filosófico derivado da Razão pura, exposto em encadeamento sistemático, e é chamada *metafísica*, "sendo a razão o poder de subsumir o particular a princípios universais" (ALMEIDA, 1998, p. 54).

Eis, pois, o que considero, para os objetivos desta pesquisa, como o *campo* da filosofia de Kant, a saber, uma metafísica crítica que é inaugurada pelo filósofo alemão para um novo sistema de conhecimentos filosóficos, precedidos por uma crítica como "uma ciência transcendental que não visa a ampliação dos nossos conhecimentos *a priori* e sim a avaliação da nossa capacidade cognitiva como tal" (LOPARIC, 2005, p. 10).

Por isso pode-se concluir que "a razão prática não é nenhuma outra que a razão teórica; só há uma razão, que é exercida ou prática ou teoricamente. De modo geral a razão significa a faculdade de ultrapassar o âmbito dos sentidos, da natureza. A ultrapassagem dos sentidos pelo conhecimento é o uso teórico da razão, na ação é o uso prático da razão" (HÖFFE, 2005, p. 187).

Para tal investigação Kant desenvolve "o método transcendental, que é "uma descrição principiológica das estruturas apriorísticas" do conhecimento, da moral assim como do direito e descobre sempre, em última análise, o "eu penso" como *prima* e *ultima ratio* de toda obra humana" (GOYARD-FABRE, 1975, p. 24).

Desse modo, a metafísica, segundo a divisão transcendental de Kant, pode ser apresentada como metafísica da natureza e metafísica dos costumes (moral):

> A metafísica divide-se em metafísica do uso *especulativo* e metafísica do uso *prático* da razão pura e é, portanto, ou *metafísica da natureza* ou *metafísica dos costumes*. A primeira contém todos os princípios da razão, derivados de simples conceitos (portanto com exclusão da matemática), relativos ao conhecimento teórico de todas as coisas; a segunda, os princípios que determinam *a priori* e tornam necessários o *fazer* e o *não fazer*. (KANT, CRP, 2001, p. 663).

Como procurei ressaltar neste capítulo propedêutico, essa pesquisa tem por objeto única e exclusivamente o uso prático da Razão pura relativamente aos conceitos de Moral, Ética e Direito, segundo o pensamento de Kant, ou seja, tem por objetivo uma investigação da metafísica que concerne diretamente ao desenvolvimento desses conceitos, a saber, a *metafísica dos costumes* e, ainda assim, unicamente a exposição dos princípios que determinam *a priori* e tornam necessário o *fazer* e o *não fazer*, moral, ético e jurídico, embora o próprio filósofo entenda que seria não muito adequado chamar a metafísica dos costumes, propriamente, "metafísica", pois nos costumes se trata propriamente da Moral:

> Ora, a moralidade é a única conformidade das acções à lei, que pode ser derivada inteiramente *a priori* de princípios. Por isso, a metafísica dos costumes é, propriamente, a moral pura, onde não se toma por fundamento nenhuma antropologia (nenhuma condição empírica). A metafísica da razão especulativa é, então, o que *no sentido mais estrito* se costuma chamar metafísica. (KANT, CRP, 2001, p. 663).

Dessa forma, Kant denomina moralidade a conformidade das ações com a Lei moral, sendo essa a única postura humana que pode ser derivada inteiramente *a priori* de princípios, pois, "dizer que a lei moral é racional, ou conhecida pela razão pura prática, significa dizer que ela é conhecida *a priori* " (WALKER, 1999, p. 31).

Assim, pode-se deduzir que a metafísica dos costumes é, propriamente, a moral pura, deixando Kant para o sistema completo da Razão especulativa e, pois, do conhecimento da natureza, a

denominação estrita metafísica, indicando, contudo, para o campo da "antropologia moral ou pragmática" (LOPARIC, 2003, p. 477 s) a investigação de toda realização empírica da moralidade, a saber, das "ações exeqüíveis livremente" (LOPARIC, 2003, p. 477).

Como já disse, uma investigação empírica da moralidade não será, absolutamente, objeto desta pesquisa, já que "uma doutrina moral, porque ela recusa perspectivas antropológicas e, *a fortiori*, antropocêntricas, não poderia ser reduzida a uma doutrina do bem" (GOYARD-FABRE, 1975, p. 35), e, embora "mesmo a prudência de vida e a arte da vida tenham seu lugar no pensamento de Kant; todavia, em conformidade com o princípio da autonomia, afastam-se bastante do centro; seu lugar encontra-se desde Kant na periferia da ética filosófica" (HÖFFE, 2005, p. 187), e, seriam, assim, objeto da antropologia e da psicologia, não, porém, da filosofia.

Cumpre-me, contudo, procurando identificar e delimitar o mais possível o *locus* da filosofia kantiana por onde caminharei e desbastar um pouco mais esse terreno para mim inusitado, esclarecer uma vez mais com LOPARIC, que: "A *metafísica*, por outro lado, é a apresentação (*Darstellung*) do *sistema* completo de conhecimentos puros *a priori*. Este "sistema da razão pura" tem uma parte teórica, denominada "metafísica da natureza", e uma parte prática, chamada "metafísica dos costumes". (LOPARIC, 2005, p. 10).

Reconheço por fim, que obedecer inteiramente a esta propedêutica me levaria a um dilema, já que, propondo-me inicialmente apresentar apenas conceitos formulados por Kant em suas obras imediatamente relativas às faculdades práticas da Razão, contudo, neste capítulo vestibular busquei também auxílio na obra *Crítica da razão pura*, que, a rigor, diria respeito apenas ao conhecimento teórico, pois não trata do conceito de liberdade na sua formulação positiva, já que tal foi objeto da *Crítica da razão prática.* Assim procedi, no entanto, porque entendo fundamental, para a exposição dos conceitos objetivados nesse trabalho, apresentar pelo menos as linhas gerais dessa divisão.

Confesso, assim, que, com esta empresa, pelo menos um dilema foi inevitável, pois, se para alguns leitores, essas necessárias ponderações preliminares exigem esforço incomum para delas se extrair alguma compreensão, ainda que mínima, acerca do universo da sua filosofia crítica, no entanto, para os especialistas em Kant, certamente causará, apenas o reconhecimento de um esforço, o que, embora me leva a correr o risco de suportar certo pejo; contudo, este talvez venha a se justificar pela inequívoca contribuição que Kant pode trazer para os ensinos jurídicos, já que:

> É da maior importância *isolar* os conhecimentos que, pela sua espécie e origem, são distintos de outros conhecimentos e impedi-los cuidadosamente de se misturar e confundir com outros, com os quais se encontram ordinariamente ligados no uso. [...] Por isso, a razão humana, desde que começou a pensar, ou melhor, a refletir, não pode prescindir de uma metafísica, embora não a tivesse sabido expor suficientemente liberta de todo o elemento estranho. A idéia de uma tal ciência é tão antiga como a razão especulativa do homem; e qual é a razão que não especula, seja à maneira dos escolásticos, seja ao jeito popular? (KANT, CRP, 2001, p. 663).

Essa minha tentativa de abordar a Moral, a Ética e o Direito no campo da metafísica se dá justamente por entender que, pelo uso que de tais conceitos se tem feito contemporaneamente, muito nos

afastamos das suas origens e finalidades, as quais espero poder alcançar mediante o pensamento de Kant e, para tanto, os únicos propósitos deste preâmbulo são, em primeiro lugar, adentrar no estudo da metafísica com certa segurança e, em segundo, tentar dar acesso aos meus colegas estudantes do Direito, neste campo impalpável da Razão pura, que, pela sua invisibilidade aparente, não se deixa apreciar no cotidiano dos bancos acadêmicos e dos balcões dos Tribunais, mas que, contudo, é fundamental para nortear os rumos que devem tomar as ações conformes com o Direito, pois:

> Quando se dizia que a metafísica era a ciência dos primeiros princípios do conhecimento humano, não se designava uma espécie particular de princípios, mas somente um grau mais elevado de generalidade, pelo qual a metafísica não se podia distinguir claramente do que é empírico. [...] Todo o conhecimento puro *a priori* constitui, assim, graças à faculdade particular de conhecimento onde tem exclusivamente a sua sede, uma unidade particular e a metafísica é a filosofia que esse conhecimento deve expor nesta unidade sistemática. (KANT, CRP, 2001, p. 664).

Assim, o impalpável campo de uma metafísica como ciência será considerado neste trabalho como o *campo* onde Kant edificou seus conceitos de Moral, Ética e Direito, e será buscado como uma condição mais elevada para a Política contemporânea, inclusive e, especialmente, para a sua arma de frente, o Direito, numa singela tentativa de contribuição para a construção dos Direitos Humanos, de modo que, aos técnicos jurídicos como eu, é recomendável, a partir deste ponto, abandonar as enferrujadas "ferramentas do direito", já que com elas não conseguiremos alcançar as raízes da Moral, da Ética, nem, conseqüentemente, do Direito em Kant, além do que, a oxidação das mesmas impedirá refletirem o brilho dourado e, por isso mesmo, incômodo, da sua filosofia.

A metáfora do lugar (*campo*) onde pretendo fixar-me nessa investigação, embora não inteiramente adequada para um trabalho como o ora empreendido, é posta mais como uma tíbia tentativa de demonstrar a admiração e apreço pelo filósofo, uma vez que: "O reconhecimento da linguagem metafórica na filosofia de Kant foi praticamente inexistente até ao último quartel do século XIX e veio a encontrar a sua consagração quando Vaihinger, em 1902, sugeriu que, a par do Kant "metafísico" – que, graças sobretudo aos trabalhos de Paulsen, começava a ser posto em realce –, deveria relevar-se igualmente o Kant "metafórico"" (SANTOS, 1994, p. 64).

PRIMEIRA PARTE

A MORAL

CAPÍTULO PRIMEIRO

O *OBJETIVO* DA FILOSOFIA DE KANT

O propósito deste capítulo é mostrar a difícil, porém grandiosa, empresa que Kant admitia como fim último da filosofia, a saber, contribuir para a felicidade universal, a qual poderá ser alcançada pela "dignidade que há em todo homem" (DELBOS, 1969, p. 38), mediante uma busca pelas fontes e princípios que, segundo ele, facultam a todo ente racional fazer uso pleno da Razão pura, e, pois, da Liberdade, e que podem conduzir toda a humanidade ao cumprimento do Dever de moralidade, e, desta forma, alcançar uma felicidade objetiva que se dará como resultado e acabamento de um projeto de *Esclarecimento,* o qual é a "saída do homem de sua menoridade" (KANT, PP, 2002, p. 11).

Inicialmente, penso poder ser importante informar que duas das idéias cardinais da filosofia kantiana, Razão e Liberdade, "são simultaneamente os motivos chaves da era da Revolução Francesa (1770 –1815)" (HÖFFE, 1985, p. 15), sobre as quais ele pretende, "dentro da esperança otimista do seu século, demonstrar a necessidade de se constituir uma sociedade de seres racionais" (DELBOS, 1969, p. 39).

Para tanto, o conceito de Dever ganha na filosofia de Kant um destaque fundamental, sendo que, diante da vastidão e profundidade de sua obra, minha investigação será limitada a apenas alguns textos indispensáveis, de modo que o trabalho buscará seguir, inicialmente, o que diz o filósofo na sua obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*, onde procurarei demonstrar que os conceitos ora investigados se encontram em um campo muito além da realidade empírica dos práticos do Direito contemporâneo.

Assim, intentarei neste capítulo apenas uma apresentação dos conceitos de *metafísica* e de *juízo a priori*, além de uma ligeira introdução ao conceito de *Dever*, que receberá, posteriormente, dedução em capítulo próprio, pois viso aqui apenas apresentar alguns dos instrumentos utilizados por Kant no seu projeto racionalista, buscando nas indicações feitas pelo próprio filósofo, um caminho que por ventura possa vir a ser seguido, com olhos voltados para os Direitos Humanos e mirando o seu projeto junto do iluminismo (Aufklärung), pois "*Aufklärung* é, ontem e hoje, o processo que tem em vista levar a termo a história inconsumada da liberdade humana" (HERRERO, 1991, p. 06).

Nos próximos três capítulos, valer-me-ei do que diz Kant em sua obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*, iniciando por:

> Todo conhecimento racional é: ou *material* e considera qualquer objeto, ou *formal* e ocupa-se apenas da forma do entendimento e da razão em si mesmas e das regras universais do pensar em geral, sem distinção dos objetos. A filosofia formal chama-se *Lógica*; a material porém, que se ocupa de determinados objectos e das leis a que eles estão submetidos, é por sua vez dupla, pois que estas leis ou são leis da *natureza* ou leis da *liberdade*. A ciência da primeira chama-se *Física*, a da outra é a *Ética*; aquela

> chama-se também Teoria da Natureza, esta Teoria dos Costumes. (KANT, FMC, 2004, p. 13).

Os conceitos de que me ocupo nesta pesquisa foram investigados por Kant como parte de uma filosofia material, e estão submetidos a leis da *liberdade,* e, como o próprio filósofo afirma, têm origem eminentemente racional. Embora se trate da busca por conceitos de Moral, Ética e Direito que, para o entendimento comum, são deveras abstratos, contudo, estão inseridos no campo de uma investigação filosófica material, portanto, para além da simples *Lógica*, pois se ocupa de determinados objetos e das suas leis, que tanto podem ser leis da *natureza*, como também leis da *liberdade*, enquanto a *Lógica* se ocupa apenas da forma do conhecimento no Entendimento e na Razão em si mesmos.

> A Lógica não pode ter parte empírica, isto é parte em que as leis universais e necessárias do pensar assentassem em princípios tirados da experiência, pois que então não seria Lógica, isto é, um cânone para o entendimento ou para a razão que é válido para todo o pensar e que tem de ser demonstrado. Em contraposição, tanto a Filosofia natural como a Filosofia moral podem cada uma ter a sua parte empírica, porque aquela tem de determinar as leis da natureza como objeto da experiência, esta porém as da vontade do homem enquanto ela é afectada pela natureza; quer dizer, as primeiras como leis segundo as quais tudo acontece, as segundas como leis segundo as quais tudo deve acontecer, mas ponderando também as condições sob as quais muitas vezes não acontece o que devia acontecer. (KANT, FMC, 2004, p. 13).

Dessa forma, pode-se ver que os conceitos ora investigados de Moral, Ética e Direito, estão inseridos no campo de uma filosofia moral, que, portanto, busca leis para a determinação da autonomia da vontade do homem enquanto ente, ao mesmo tempo, livre e, no entanto, afetado também sensivelmente pela natureza, pois, "a razão prática, como ela mais abreviadamente se chama, significa a capacidade de escolher sua ação independentemente de fundamentos determinantes sensíveis, os impulsos, as carências e paixões, as sensações do agradável e desagradável" (HÖFFE, 2005, p. 188).

Essa filosofia moral tem, inclusive, uma parte empírica, como sendo um campo onde se podem identificar leis segundo as quais tudo deve acontecer, mas ponderando também as condições sob as quais muitas vezes não acontece o que devia acontecer e, a respeito daqueles que não conseguem distinguir os dois papéis da filosofia moral pura da empírica, Kant diz: "o que (tal procedimento) produz é uma miscelânea (*Mischmasch*) repulsiva de observações de segunda mão e princípios semi-racionais com os quais se regalam os cabeças-ocas, porque isso é algo que pode ser usado na tagarelice da vida cotidiana" (KANT *apud* HARE, 2003, p. 216), porém, não em uma filosofia pura.

Saliento, contudo, que, embora uma investigação dos "porquês" dos deveres não cumpridos seja deveras importante para a história da humanidade, não cabe nos limites desta pesquisa, a qual, todavia, não pode ser realizada sem a busca pelo esclarecimento da existência de uma faculdade da Razão pura no homem, como a única fonte dos conceitos de Moral, Ética e Direito, e que talvez possa figurar como paradigma para a contemporaneidade, pois, em nome da Razão, "Kant reivindica o progresso da tolerância e um tratamento mais justo ao homem segundo sua dignidade" (DELBOS, 1969, p. 41).

> Pode-se chamar *empírica* a toda a filosofia que se baseie em princípios da experiência, àquela porém cujas doutrinas se apóiam em princípios *a priori* chama-se filosofia pura. Esta última, quando é simplesmente formal, chama-se *Lógica*; mas quando se limita a determinados objectos do entendimento chama-se *Metafísica*.
> Desta maneira surge a idéia duma dupla metafísica, uma *Metafísica da Natureza* e uma *Metafísica dos Costumes*. A Física terá portanto a sua parte empírica, mas também uma parte racional; igualmente a Ética, se bem que nesta a parte empírica se poderia chamar especialmente *Antropologia prática*, enquanto a racional seria a *Moral* propriamente dita. (KANT, FMC, 2004, p. 14).

Vê-se, pois, que os conceitos de Moral, Ética e Direito, ora investigados, não podem ser inseridos numa filosofia *empírica,* pois estão sendo buscados, não segundo sua *práxis,* mas, tão-somente mediante investigação da única condição possível para uma fundamentação racional desses conceitos, a saber, a Liberdade, a fim de se poder aferir, caso seja bem sucedida a pesquisa, o paradigmático projeto iluminista kantiano, frente às tentativas contemporâneas de formatação do cotidiano, tanto no campo da Ética, quanto no campo do Direito, sem, contudo, avançar numa tentativa de subsunção de tais *práxis* àquela metafísica dos costumes, já que isso implicaria uma Antropologia prática, que, segundo Kant, seria a parte empírica de uma Ética, o que não caberia aqui.

> Não tendo propriamente em vista por agora senão a filosofia moral, restrinjo a questão posta ao ponto seguinte: - Não é verdade que é da mais extrema necessidade elaborar um dia uma pura Filosofia Moral que seja completamente depurada de tudo o que possa ser somente empírico e pertença à Antropologia? Que tenha que haver uma tal filosofia, ressalta com evidência da idéia comum do dever e das leis morais. Toda a gente tem de confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é como fundamento duma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta; que o mandamento: "não deves mentir", não é válido somente para os homens e que outros seres racionais se não teriam que importar com ele, e assim todas as restantes leis propriamente morais; que, por conseguinte, o princípio da obrigação não se há-de buscar aqui na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim *a priori* exclusivamente nos conceitos da razão pura? (KANT, FMC, 2004, p. 15).

Por estas indagações de Kant, pode-se constatar que a fundamentação de uma Filosofia Moral não pode ser encontrada no mundo empírico, já que há que confessar toda a gente, que, uma lei que seja o fundamento de uma obrigação tem de valer universalmente, por si mesma, como absolutamente necessária, sem nenhum conteúdo extraído da natureza sensível, e não se pode, pois, encontrar na natureza material do homem ou nas circunstâncias do mundo e, por conseguinte, não decorre da experiência, mas, se acha apenas *a priori* nas idéias da Razão, como uma obrigação, e posso adiantar que "esta crítica do conceito de obrigação pontua desde já a distinção que Kant faria mais tarde das duas espécies de *imperativos*, os *imperativos hipotéticos* e os *imperativos categóricos*" (DELBOS, 1969, p. 84).

Constata-se, outrossim, que uma fundamentação da verdade não pode ser encontrada em outro lugar, a não ser mediante uma lei que determine absolutamente o dever de não mentir, e tal evidencia o conceito de obrigação, um dos pilares do Direito contemporâneo, o qual não pode ser encontrado em qualquer circunstância do mundo em que o homem está posto enquanto *fenoumenon*, mas sim *a priori* exclusivamente nos conceitos da Razão pura.

> As leis morais com seus princípios, em todo conhecimento prático, distinguem-se portanto de tudo o mais em que exista qualquer coisa de empírico, e não só se distinguem essencialmente, como também toda a Filosofia moral assenta inteiramente na sua parte pura, e, aplicada ao homem, não recebe um mínimo que seja do conhecimento do homem (Antropologia), mas fornece-lhe como ser racional leis *a priori*. É verdade que estas exigem ainda uma faculdade de julgar apurada pela experiência, para, por um lado, distinguir em que caso elas têm aplicação, e, por outro, assegurar-lhes entrada na vontade do homem e eficácia na sua prática. (KANT, FMC, 2004, p. 16).

Dessa forma, pode-se constatar que Kant tem a racionalidade humana como um pressuposto de sua filosofia, de modo que, segundo o filósofo, todos os princípios extraídos das leis morais distinguem-se de tudo o que possa existir no mundo empírico, assim como toda a Filosofia moral assenta inteiramente na parte pura de todo o conhecimento prático, a saber, aquele conhecimento fundado unicamente sobre leis da Liberdade, como é o caso da Moral, da Ética e do Direito.

> Uma Metafísica dos Costumes, é, pois, indispensavelmente necessária, não só por motivos de ordem especulativa para investigar a fonte dos princípios práticos que residem *a priori* na nossa razão, mas também porque os próprios costumes ficam sujeitos a toda a sorte de perversão enquanto lhes faltar aquele fio condutor e norma suprema do seu exacto julgamento. Pois que aquilo que deve ser moralmente bom não basta que seja *conforme* à lei moral, mas tem também que cumprir-se *por amor dessa mesma lei*; caso contrário, aquela conformidade será apenas muito contingente e incerta, porque o princípio imoral produzirá na verdade de vez em quando acções conformes à lei moral, mas mais vezes ainda acções contrárias a essa lei. (KANT, FMC, 2004, p. 16).

Kant justifica, assim, a construção de uma Metafísica dos Costumes, tendo em vista a imperiosa necessidade de se investigar a fonte dos princípios práticos, ou seja, daqueles princípios que assentam unicamente sobre a Liberdade, já que não se pode encontrá-los em outro lugar senão *a priori* na nossa Razão, e tal investigação só é possível mediante uma crítica e investigação para além da experiência sensível, ou seja, numa metafísica, evitando-se, ao mesmo tempo, que os costumes fiquem expostos a toda a sorte de perversão da sensibilidade, que é subjetiva, e que possam ser maculados com a contingência e incerteza das ações cotidianas, via de regra, contrárias àquelas leis da Liberdade.

Para Kant, a fim de que ações possam ser consideradas plenamente de acordo com a Lei moral, não basta que sejam simplesmente *conformes* com a lei, mas têm que se dar por amor à lei, sem quaisquer outros móbiles sensíveis e unicamente *por respeito a essa mesma lei*, já que a mera conformidade com a lei se demonstra contingente e incerta, porque a imoralidade pode produzir, de vez em quando, ações também conformes à lei, mas, o mais das vezes, produzirá, antes, ações contrárias à lei, "risco esse não gerado pelo critério de aferição da moralidade exclusivamente pela lei" (DELBOS, 1969, p. 274).

Com essas preliminares asserções, Kant anteciparia, já na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, o único fundamento possível para uma norma estrutural da moralidade, o qual será ( ) deduzido na *Crítica da razão prática.*

> No propósito, pois, de publicar um dia uma Metafísica dos Costumes, faço-a preceder desta Fundamentação. Em verdade não há propriamente nada que lhe possa servir de

> base além da Crítica duma *razão pura prática*, assim como para a Metafísica o é a Crítica da razão pura especulativa já publicada. Mas, por um lado, aquela não é como esta de extrema necessidade, porque a razão humana no campo moral, mesmo no caso do mais vulgar entendimento, pode ser facilmente levada a um alto grau de justeza e desenvolvimento, enquanto que, pelo contrário, no uso teórico, mas puro, ela é exclusivamente dialética; por outro lado, eu exijo, para que a Crítica de uma razão pura prática possa ser acabada, que se possa demonstrar simultaneamente a sua unidade com a razão especulativa num princípio comum; pois no fim de contas trata-se sempre de uma só e mesma razão, que só na aplicação se deve diferenciar. (KANT, FMC, 2004, p. 18).

Kant justifica a necessidade de uma Metafísica dos Costumes, através da qual buscará realizar a Crítica de uma *razão pura prática*, que tratará das ações possíveis exclusivamente pela Liberdade, já que a crítica para a Metafísica e, pois, de todas as condições da possibilidade do conhecimento teórico, já havia sido realizada na *Crítica da razão pura*, embora entendesse que a razão vulgar, no campo moral, pode ser levada a um alto grau de justeza, contudo, em "relação às leis morais a experiência (infelizmente!) é a mãe da ilusão, razão pela qual é altamente reprovável tirar ou querer limitar as leis sobre o que eu *devo fazer* através daquilo que *é feito*" (HÖFFE, 2005, p. 229).

Embora o filósofo houvesse estabelecido esta investigação em obras diferentes, afirma, contudo, que sua busca é por uma Crítica de uma Razão pura acabada, que possa demonstrar simultaneamente a sua unidade, ou seja, busca uma demonstração da unificação de ambas as faculdades, teórica e prática, da Razão, num mesmo princípio comum, já que, no fim das contas, trata-se de uma só e mesma Razão, que só na aplicação se deve diferenciar.

Importante destacar que, para Kant, a filosofia prática é a que se ocupa das ações conforme com a moralidade e, portanto, possíveis apenas mediante autonomia da vontade, ou seja, da Liberdade, que "em Kant obtém um fundamento filosófico" (HÖFFE, 2005, p. 184), de modo que a filosofia prática significa tudo o que seja possível pela Liberdade, ou seja, tudo o que em Kant é do domínio da Moral, conforme destacou Celso Lafer, em *A Reconstrução dos Direitos Humanos*: "na sexta e décima *lectures*, Hannah Arendt observa que, para Kant, prático significa moral. Destarte, o problema que se coloca é o de a vontade acompanhar a máxima da razão, ou seja, o princípio da consistência que, estendido à ética, constitui a base do imperativo categórico" (2003, p. 301).

Tal asserção se deve ao fato de o próprio Kant entender, ainda na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, que estaria em "busca da fixação do *princípio supremo da moralidade*, o que constitui só por si no seu propósito uma tarefa completa e bem distinta de qualquer outra investigação moral" (KANT, FMC, 2004, p. 19), como "o que já está sempre contido, ainda que confusamente, na consciência da ação moral" (HÖFFE, 2005, p. 186), de modo que, ao se referir à filosofia prática, está Kant a se referir ao campo exclusivo de uma investigação crítica acerca da moralidade, e, pois, das ações possíveis mediante unicamente a Liberdade, que ganhará um melhor acabamento através da *Crítica da razão prática*, obra essa a qual será também objeto desta pesquisa.

Kant passa, pois, a buscar a fundamentação do princípio da moralidade, iniciando por um conceito de **vontade:** "a faculdade de agir segundo a representação de leis chama-se também vontade, de modo que a razão prática não é outra coisa que a faculdade de querer" (HÖFFE, 2005, p. 188), e, por isso,

Kant deixará patente sua admiração e apreço por uma condição mais elevada dessa faculdade através do conceito de **boa vontade**, que, segundo ele, é a única coisa neste mundo e fora dele que é possível pensar como **boa sem limitação**:

> Neste mundo, e até mesmo fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma **boa vontade**. [...] Poder, riqueza, honra, mesmo a saúde, e todo o bem-estar e contentamento com a sua sorte, sob o nome de *felicidade*, dão ânimo que muitas vezes por isso mesmo desanda em soberba, se não existir também a boa vontade que corrija a sua influência sobre a alma e juntamente todo o princípio de agir e lhe dê utilidade geral. [...] e assim a boa vontade parece constituir a condição indispensável do próprio facto de sermos dignos de felicidade. (KANT, FMC, 2004, p. 21).

O valor da boa vontade se encontra nela mesma, pois, segundo o filósofo, inexiste algo que lhe possa acrescentar mais algum valor, nem tampouco que lhe diminua a valia, ou que a dote de um caráter de utilidade ou de inutilidade; nem se pode, tampouco, acrescentar ou retirar esse valor próprio da boa vontade, já que, ainda que se tentasse, "ela ficaria brilhando por si mesma como uma jóia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor" (KANT, FMC, 2004, p. 23) e, dessa forma, "Kant refuta qualquer participação do utilitarismo na constituição do seu conceito de virtude" (DELBOS, 1969, p. 75), pois "a utilidade ou a inutilidade nada podem acrescentar ou tirar a este valor" (KANT, FMC, 2004, p. 23). Por isso é que "uma defesa fundamental ou uma crítica da ética kantiana tem de começar aqui". (HÖFFE, 2005, p. 191).

> Quando consideramos as disposições naturais dum ser organizado, isto é, dum ser constituído em ordem a um fim que é a vida, aceitamos como princípio que nele se não encontra nenhum órgão que não seja o mais conveniente e adequado à finalidade a que se destina. Ora, se num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua *conservação*, o seu *bem-estar*, numa palavra a sua *felicidade*, muito mal teria ela tomado as suas disposições ao escolher a razão da criatura para executora destas suas intenções. Pois todas as acções que esse ser tem de realizar nesse propósito, bem como toda a regra do seu comportamento, lhe seriam indicadas com muito maior exactidão pelo instinto, e aquela finalidade obteria por meio dele muito maior segurança do que pela razão. (KANT, FMC, 2004, p. 24).

O pressuposto de que o homem é, com efeito, dotado de uma faculdade racional, com possibilidades plenas para a moralidade, e, portanto, para a Liberdade, evidencia-se em Kant na investigação das faculdades práticas da Razão, onde pondera que, se a finalidade de um ser racional fosse sua conservação ou o seu bem-estar, o que a maioria dos homens chama por *felicidade*, o instinto seria muito mais eficaz que a própria Razão, e esta, conseqüentemente, seria perfeitamente dispensável.

Por outro lado, em se considerando as disposições naturais de um ser organizado como o homem, que uma simples investigação demonstra ser constituído em consonância com um fim que é a própria vida, se a finalidade de um tal ser fosse uma vida meramente biológica, qualquer ente racional aceitaria que nele não se poderia encontrar algum órgão que fosse o mais convenientemente adequado a tal finalidade senão o instinto.

Como para Kant "a vontade não é nada de irracional, nenhuma força obscura desde a profundidade oculta, mas algo racional [*Rationales*], a razão [*Vernunft*] com respeito à ação" (HÖFFE, 2005, p. 188), ela fundamenta nossa capacidade cognitiva e pode ser pressuposta nos homens como decorrência da Liberdade; daí concluir ele que a verdadeira finalidade da natureza em todo ente racional não é a mera conservação ou seu bem-estar, a felicidade, enfim, pelo menos como entendida pela maioria dos homens.

Se o fim último de todo homem fosse a felicidade como mero atendimento do bem-estar, o instinto nos governaria com muito mais eficiência; no entanto, para Kant quem nos governa de fato é a Razão, com o seu uso prático, ou seja, com o seu uso moral, que é facultado a todo ente racional pela autonomia da vontade ou Liberdade; por isso é que quanto mais se busca o gozo da vida e dessa felicidade, mais o homem se afasta do verdadeiro contentamento, como irá deduzir na *Crítica da razão prática*. Então, "qual pode ser a destinação da razão, senão produzir uma vontade boa, não para satisfação que ela dá aos desmandos da inclinação, mas para ela mesma e sua disposição própria?" (DELBOS, 1969, p. 261).

Esse pressuposto de uma condição humana que extrapola os limites da mera necessidade natural material, fundamentada na identificação de uma conformidade a fins para além da condição estritamente sensível determinada pelas inclinações e tendências, é fundamental para a investigação desenvolvida por Kant no sentido de encontrar as fontes do conhecimento racional, inclusive dos princípios de uma legislação moral.

> Portanto, se a razão não é apta bastante para guiar com segurança a vontade no que respeita aos seus objectos e à satisfação de todas as nossas necessidades (que ela mesma – a razão – em parte multiplica), visto que um instinto natural inato levaria com muito maior certeza a este fim, e se, no entanto, a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a *vontade*, não só *boa* quiçá como *meio* para outra intenção, mas uma *vontade boa em si mesma*, para o que a razão era absolutamente necessária, uma vez que a natureza de resto agiu em tudo com acerto na repartição das suas faculdades e talentos. Esta vontade não será na verdade o único bem nem o bem total, mas terá de ser, contudo, o bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda a aspiração de felicidade. (KANT, FMC, 2004, p. 25).

Se a Razão não se constituiu para buscar felicidade enquanto satisfação plena do mero bem-estar, já que um instinto natural seria muito mais eficiente neste sentido, e, também porque se pode facilmente constatar que a própria Razão, contrariando aquela suposta finalidade instintiva limitada, trata de ampliar e multiplicar as supostas necessidades meramente materiais, e se, no entanto, a Razão nos foi dada como faculdade prática, conseqüentemente, teria se desenvolvido como faculdade para fins morais, não para fins meramente sensíveis.

Dessa forma, a Razão existe para exercer influência sobre a vontade, de modo que se destina a produzir não apenas uma vontade boa como meio para o bem-estar, mas uma vontade boa em si mesma e, pois, totalmente livre, como o bem supremo e a condição de toda a aspiração daquela felicidade, para o que o instinto seria insuficiente e, a própria Razão, absolutamente necessária. Por conseguinte, na

vontade, como "a intenção, resta, pois, o elemento característico da moralidade" (DELBOS, 1969, p. 260).

> Para desenvolver, porém, o conceito de uma boa vontade altamente estimável em si mesma e sem qualquer intenção ulterior, conceito que reside já no bom senso natural e que mais precisa de ser esclarecido do que ensinado, este conceito que está sempre no cume da apreciação de todo o valor das nossas acções e que constitui a condição de todo o resto, vamos encarar o conceito do **Dever** que contém em si o de boa vontade, posto que sob certas limitações e obstáculos subjetivos, limitações e obstáculos esses que, muito longe de ocultarem e tornarem irreconhecível a boa vontade, a fazem antes ressaltar por contraste e brilhar com luz mais clara. (KANT, FMC, 2004, p. 26).

Kant relaciona o conceito de **boa vontade** com o conceito de **Dever**, já que este último contém em si o de boa vontade, uma vez que, diante do conceito de dever, os obstáculos e limitações subjetivas das próprias tendências inerentes a todo homem, ao invés de ocultarem a boa vontade ao contrário, ressaltam-na e a fazem mostrar por contraste com as inclinações, e, por isso mesmo, o conceito de dever faz brilhar com luz ainda mais clara o conceito de boa vontade, expondo-a sempre mais elevada, o que o próprio bom senso natural reconhece como altamente estimável em si mesmo e sem qualquer intenção ulterior, pois somente ela pode fazer com que sejam espontaneamente superados as limitações e obstáculos subjetivos, mostrando, assim, o seu inestimável valor.

> Deixo aqui de parte todas as acções que são logo reconhecidas como contrárias ao dever, [...] Ponho de lado também as acções que são verdadeiramente conformes ao dever, mas para as quais os homens não sentem imediatamente *nenhuma inclinação*, embora as pratiquem porque a isso são levados por outra tendência. Pois é fácil então distinguir se a acção conforme ao dever foi praticada *por dever* ou com intenção egoísta. (KANT, FMC, 2004, p. 27).

Na investigação do conceito de dever, Kant passa a expor a diferença entre as ações realizadas unicamente por dever e aquelas em que se permite também a influência das inclinações e tendências, concluindo que, ao permitir que tendências influenciem também as ações praticadas por dever, os homens se afastam deste e demonstram assim uma mera intenção egoísta, pois, "o que constitui a boa vontade não é a atitude de atender tal ou qual fim, não é o sucesso no cumprimento de tal ou qual obra, é pura e simplesmente seu valor mesmo, ou seja, que ela tem seu próprio valor, não do resultado de sua ação, mas somente da ação em si mesma e da máxima que a inspira" (DELBOS, 1969, p. 259).

Embora não seja muito comum na sua filosofia e na dedução dos seus conceitos, na fixação de um conceito negativo de boa vontade, Kant cita o caso de um comerciante que atende bem a todos os seus clientes, e que, mesmo diante de crianças inocentes, não altera o preço de seus produtos para maior, numa falsa aparência de boa vontade, deduzindo, porém, o filósofo, que o vendeiro assim age não por entender ser este o seu dever, mas também com intenção de conservar a boa fama de seu estabelecimento, e, portanto, o seu lucro, concluindo Kant que esse comportamento, antes de demonstrar uma ação por dever, patenteia, primeiramente, uma postura egoísta, já que, embora tivesse se dado em conformidade com o dever, porém, não se deu exclusivamente por dever e, "a boa vontade é aquela que age por dever" (DELBOS, 1969, p. 262).

> Pelo contrário, conservar cada qual a sua vida é um dever, e é além disso uma coisa para que toda a gente tem inclinação imediata. Mas por isso mesmo é que o cuidado, por vezes ansioso, que a maioria dos homens lhe dedicam não tem nenhum valor intrínseco e a máxima que o exprime nenhum conteúdo moral. Os homens conservam a sua vida *conforme ao dever*, sem dúvida, mas não *por dever*. Em contraposição, quando as contrariedades e o desgosto sem esperança roubaram totalmente o gosto de viver; quando o infeliz, com fortaleza de alma, mais enfadado do que desalentado ou abatido, deseja a morte, e conserva contudo a vida sem a amar, não por inclinação ou medo, mas por dever, então a sua máxima tem um conteúdo moral. (KANT, FMC, 2004, p. 27).

Buscando esclarecer a distinção entre uma máxima de ação por dever e, pois, de moralidade, e uma simples máxima de ação conforme ao dever, como a do cuidado de si, portanto, para a qual todos têm inclinação, Kant deduz que a conservação da vida é um dever e, além disso, uma coisa para a qual cada um também tem uma inclinação imediata. Por isso mesmo é que o cuidado que dedica, às vezes ansiosamente, à conservação de sua própria vida, não tem nenhum valor intrínseco e tal postura não pode exprimir nenhuma moralidade, mas somente conformidade com o dever e, dessa forma, "Kant distingue entre ações "em conformidade com o dever" e ações praticadas "por dever". Apenas as últimas refletem mérito no agente" (WALKER, 1999, p. 20).

No entanto, o infeliz que esteja sofrendo porque as contrariedades e o desgosto lhe roubaram o prazer de viver, desejando, por isso, do fundo da alma, o fim de sua existência, mas que, contudo, conserva a sua vida por entender que assim lhe exige o dever, mesmo sem a amar, preservando-a, pois, não por inclinação ou por medo da morte, mas simplesmente por dever, esta sua máxima contém verdadeira expressão da moralidade, pois, apesar de desgostoso com sua existência, age contra sua atual tendência de livrar-se do sofrimento.

> Ser caritativo quando se pode sê-lo é um dever, e há além disso muitas almas de disposição tão compassiva que, mesmo sem nenhum outro motivo de vaidade ou interesse, acham íntimo prazer em espalhar alegria à sua volta e se podem alegrar com o contentamento dos outros, enquanto este é obra sua. Eu afirmo porém que neste caso uma tal acção, por conforme ao dever, por amável que ela seja, não tem contudo nenhum verdadeiro valor moral, mas vai emparelhar com outras inclinações, por exemplo o amor das honras [...]; pois à sua máxima falta o conteúdo moral que manda que tais acções se pratiquem, não por inclinação, mas *por dever*. (KANT, FMC, 2004, p. 28).

Não obstante a caridade seja, de fato, um dever, quem com sua prática se compraz, embora aja por dever, longe se encontra de uma postura que represente um verdadeiro valor moral, pois o faz simplesmente em conformidade com o dever, não, porém, por dever, já que satisfação e contentamento auferidos com a ação caridosa podem ser equiparados a qualquer outra inclinação, pois que tal suposto homem caridoso goza também um prazer com seu ato, o que afasta o caráter moral de sua ação, uma vez que "os homens conservam a sua vida *conforme ao dever*, sem dúvidas, mas não *por dever*" (KANT, FMC, 2004, p. 27). Assim, pode-se deduzir que, para Kant, uma ação praticada por dever somente se dará quanto totalmente livre de qualquer satisfação pessoal, ou sentimento, mas, unicamente porque é um dever realizá-la.

Kant conclui este raciocínio dizendo que um sujeito somente veria seu ato caridoso coberto por um brilho de moralidade, se houvesse, por um velado desgosto pessoal da vida, apagado em si toda e qualquer compaixão que pudesse um dia ter conservado pela sorte alheia, e, contudo, mesmo totalmente isento de qualquer sentimento compassivo em relação ao necessitado praticasse a caridade, pois, desta forma, embora não conservasse mais nenhuma inclinação na forma de um prazer pessoal que o estimulasse a tanto, realiza um ato de auxílio ao próximo, e, somente desta forma, sua ação teria um "autêntico valor moral" (KANT, FMC, 2004, p. 28).

> Assegurar cada qual a sua própria felicidade é um dever (pelo menos indirectamente); pois a ausência de contentamento com o seu próprio estado num torvelinho de muitos cuidados e no meio de necessidades insatisfeitas poderia facilmente tornar-se numa grande *tentação para transgressão dos deveres*. Mas, também sem considerar aqui o dever, todos os homens têm já por si mesmos a mais forte e íntima inclinação para a felicidade, porque é exactamente nesta idéia que se reúnem numa soma todas as inclinações. (KANT, FMC, 2004, p. 29).

Para Kant, portanto, assegurar a felicidade já é por si só um dever de cada um, posto que a total ausência de contentamento com o próprio estado, numa existência que exige o atendimento de muitos cuidados com sua preservação e que contém, por isso mesmo, muitas necessidades, o não atendimento da felicidade poderia se tornar uma grande *tentação para transgressão dos deveres* que levaria o homem a descurá-los; por isso todos têm por si mesmos a mais forte inclinação para a felicidade, pois esta é uma idéia onde todas as inclinações se encontram reunidas.

Porém, para Kant uma tal busca contém por si só uma contradição, já que o alcance de uma total felicidade é uma idéia inexeqüível, uma vez que a própria dedicação exclusiva do sujeito na busca pelo atendimento de um item subjetivamente necessário para sua felicidade o impediria de atender alguma outra inclinação, de sorte que estaria sempre insatisfeito. Por isso é que o atendimento das inclinações como busca para a felicidade não constitui um dever de moralidade, mas apenas de autocontentamento.

> É sem dúvida também assim que se devem entender os passos da Escritura em que se ordena que amemos o próximo, mesmo o nosso inimigo. Pois que o amor enquanto inclinação não pode ser ordenado, mas o bem-fazer por dever, mesmo que a isso não sejamos levados por nenhuma inclinação e até se oponha a ele uma aversão natural e invencível, é amor *prático* e não *patológico*, que reside na vontade e não na tendência da sensibilidade, em princípios de acção e não em compaixão lânguida. E só esse amor é que pode ser ordenado. (KANT, FMC, 2004, p. 30).

Pode ser feita, pois, uma analogia do dever moral com o amor ao inimigo recomendado pelos Evangelhos, pois, para Kant, há uma relação entre o cumprimento do dever não por inclinação e a moralidade, assim como há uma relação do amor ao inimigo com o amor prático, já que este não decorre da tendência ou sensibilidade, mas até mesmo se lhe teria aversão natural, numa referência explícita ao Evangelho de Mateus, capítulo 5, versículo 44, no qual Jesus recomenda, como caminho para a elevação do Espírito, amor aos inimigos, posto que aos amigos qualquer um lho dedica naturalmente, o que constitui não um dever, mas, sim uma inclinação.

Dessa forma, Kant explicita ainda mais o seu conceito de moralidade ao se referir à recomendação retratada pelo evangelista, como sendo um exemplo de amor *prático*, o qual, portanto, reside na vontade, em princípios de ação, e, não, na sensibilidade ou tendência, pois "a perfeição moral de uma boa vontade é uma perfeição de forma, e a forma é a do amor prático" (HARE, 2003, p. 213). Desse modo conclui o filósofo que só esse amor pode ser ordenado, a saber, o amor ao inimigo, portanto, prático, já que encontrado somente numa boa vontade, mas em nenhum outro propósito, pois, do contrário, como perguntou Jesus, ainda por intermédio de Mateus: "com efeito, se amais aos que vos amam que recompensa tendes?" (Mt, 5:44).

> Uma acção praticada por dever tem o seu valor moral, *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende portanto da realidade do objecto da acção, mas somente do *princípio do querer* segundo o qual a acção, abstraindo de todos os objectos da faculdade de desejar, foi praticada. [..] Em que reside pois este valor, se ele se não encontra na vontade considerada em relação com o efeito esperado dessas acções? Não pode residir em mais parte alguma senão no *princípio da vontade*, abstraindo dos fins que possam ser realizados por uma tal acção; pois que a vontade está colocada entre o seu princípio *a priori*, que é formal, e o seu móbil *a posteriori*, que é material, por assim dizer numa encruzilhada; e, uma vez que ela tem de ser determinada por qualquer coisa, terá de ser determinada pelo princípio formal do querer em geral quando a acção seja praticada por dever, pois lhe foi tirado todo o princípio material. (KANT, FMC, 2004, p. 30).

O valor da ação por dever reside, pois, apenas e tão-somente no princípio da vontade que, no caso, é apenas formal, portanto, despido de qualquer princípio material, já que uma vontade conforme com o dever e, pois, válida universalmente, não pode ser determinada por nenhum móbil *a posteriori* da sensibilidade, mas, tão-somente num móbil *a priori*, para que seja absolutamente isenta de influências do ânimo subjetivo.

Um princípio para derivação de máximas de ações morais só pode dar a forma para toda ação conforme ao dever, mas, nenhum conteúdo, sendo esta a condição única da moralidade, pois, a ação praticada por dever tem seu valor moral *não no propósito*, ou seja, a ação conforme ao dever se dá sem qualquer outra finalidade, sem visar objetos afetos à faculdade racional de desejar, mas unicamente mediante a máxima que seja assente tão-somente no *princípio da vontade*, abstraindo-se quaisquer fins que pudessem ser alcançados por aquela ação.

> *Dever é a necessidade de uma acção por respeito à lei*. Pelo objecto, como efeito da acção em vista, posso eu sentir em verdade *inclinação*, mas *nunca respeito*, exactamente porque é simplesmente um efeito e não a actividade de uma vontade. De igual modo, não posso ter respeito por qualquer inclinação em geral, seja ela minha ou de um outro; posso quando muito, no primeiro caso, aprová-la como favorável ao meu próprio interesse. Só pode ser objecto de respeito e portanto mandamento aquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e nunca como efeito, não aquilo que serve à minha inclinação mas o que a domina ou que, pelo menos, a exclui do cálculo na escolha, quer dizer a simples lei por si mesma. (KANT, FMC, 2004, p. 31).

Porque por um objeto se pode sentir apenas inclinação, mas, nunca respeito, Kant passa a fundamentar o conceito de *dever* segundo uma *necessidade* inerente a toda Razão prática pura, já que,

unicamente o *respeito* pode retratar a universalidade de uma ação, pois contém, por seu caráter, validade *erga omnis*, e "é só a pretensão a uma validez *universal* que vem conferir a um interesse, a uma vontade ou a uma norma a dignidade de uma autoridade moral" (HABERMAS, 1989, p. 68).

Uma ação por dever se dá, exclusivamente, *por respeito à lei*, enquanto que uma ação conforme o dever pode se dar, embora por dever, mas também pelo objeto, para o qual posso eu sentir em verdade *inclinação*, mas *nunca respeito*, "pois a razão não é verdadeira e especificamente prática, senão quando ela é pura; quando ela é constituída como tal pela idéia de uma lei incondicionada" (DELBOS, 1969, p. 370).

Portanto, o filósofo identifica o dever pela máxima determinante da ação, que deve ser universal e, assim, dar-se somente por respeito à lei, mediante atividade exclusiva de uma vontade que age unicamente pela forma da lei, nunca por qualquer objeto da ação ou finalidade, pois, uma tal máxima só pode ser considerada um mandamento subjetivo, de modo que o dever só pode ser aquilo que está ligado à minha vontade como princípio e nunca como efeito, não aquilo que serve à minha inclinação, mas, o que a domina, evidenciando, desta forma, o caráter "legislativo de sua filosofia moral" (SANTOS, 1994, p. 561).

> Ora, se uma acção realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo o objecto da vontade, nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a *lei* objectivamente, e, subjectivamente, o *puro respeito* por esta lei prática, e por conseguinte a máxima* que manda obedecer a essa lei, mesmo com prejuízo de todas as minhas inclinações. (KANT, FMC, 2004, p. 31).

Assim, para que uma ação possa ser considerada moral, nada pode determinar a vontade pela qual aquela ação se deu, senão unicamente a forma de uma lei prática objetiva, portanto, universal. Se uma ação conforme com o dever não pode conter nenhuma influência das inclinações e tendências inerentes a todo ente racional finito como os homens, por conseguinte, não pode conter qualquer objeto da vontade, nada mais restando, portanto, objetivamente, senão a própria lei que determina aquela ação como válida para todo ente racional finito, e, subjetivamente, ou seja, para cada indivíduo que a realiza, restaria a "máxima" que determinaria a ação em conformidade com aquela lei, demonstrando, assim, respeito pela lei, ainda que com prejuízo de todas as inclinações, pois:

> *Máxima é o princípio subjectivo do querer; o princípio objectivo [isto é o que serviria também subjectivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar] é a lei prática. (*Nota de Kant*). (KANT, FMC, 2004, p. 31).

Como se pode ver, para Kant, se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar, inexistiriam máximas como princípios subjetivos do querer, pois todos os homens desejariam, objetivamente, o que assim lhes determinasse exclusivamente a Razão, portanto, a Lei. Ocorre que os entes racionais são mais afeitos a atenderem às inclinações e ao instinto, do que propriamente à Razão pura, motivo pelo qual as máximas se erigem em princípios subjetivos do querer, permanecendo como princípio objetivo do querer e, portanto, de todo ente racional finito, unicamente a própria lei prática, que

tem, como buscarei demonstrar mais adiante, no imperativo categórico "o procedimento para testar essas regras subjetivas, isto é, para testar sua capacidade de universalização" (TERRA, 2004, p. 12).

> O valor moral da ação não reside, portanto, no efeito que dela se espera; também não reside em qualquer princípo da acção que precise de pedir o seu móbil a este efeito esperado. (KANT, FMC, 2004, p. 31).

Ou seja, para o filósofo, o valor moral que uma ação pode conter não se encontra em qualquer fim que de tal ação possa decorrer, já que ela deve se dar por puro dever e, portanto, totalmente livre de qualquer objeto; e não pode, tampouco, ocorrer em função de uma finalidade como efeito da ação, nem mesmo de uma inclinação virtuosa, já que por qualquer objeto ou finalidade posso ter tão-somente aprovação ou amor, portanto, inclinações, mas, nunca, respeito, pois só pode ser objeto de respeito aquilo que se encontra como princípio da ação e, não, como efeito, a saber, simplesmente a Lei prática.

Destarte, o dever é ordenado, objetivamente, pela Lei prática em si mesma e, subjetivamente, é atendido apenas mediante a máxima da ação que evidencie o respeito pela Lei e, assim, a ação moral "é realizada não apenas conforme um princípio objetivo de determinação válido universalmente, mas também pelo dever, como um sentimento de respeito pela própria lei moral" (TERRA, 2004, p. 14).

> Por conseguinte, nada senão a *representação da lei* em si mesma, que *em verdade só no ser racional se realiza*, enquanto é ela, e não o esperado efeito, que determina a vontade, pode constituir o bem excelente a que chamamos moral, o qual se encontra já presente na própria pessoa que age segundo esta lei, mas se não deve esperar somente do efeito da acção*. (KANT, FMC, 2004, p. 31)

Vê-se, pois, que para Kant a Moral é um bem excelente que tem sua representação na Lei moral e somente se realiza num ser racional, cuja vontade, e, não o efeito, determina a máxima para toda ação exclusivamente pelo atendimento da própria Lei prática, destacando o filósofo, já neste ponto da sua *Fundamentação*, uma discussão que lhe tomaria grande parte da *Crítica da razão prática*, a saber, o conceito de *sentimento de respeito pela Lei moral*, o qual, porém, exporá mais detidamente na sua segunda obra crítica, objeto de investigação em capítulo próximo.

Contudo, confirma Kant desde já o pressuposto de racionalidade que admite nos homens, uma vez que somente neles é possível, segundo o filósofo, a simples representação da lei determinar a vontade, constituindo o bem excelente a que chamamos Moral, o qual se encontra já presente na própria pessoa que age segundo esta lei, mediante apenas a "consciência de sermos internamente coagidos a agir de acordo com máximas universalizáveis" (LOPARIC, 2003, p. 478), assim se justificando:

> * Poderiam objectar-me que eu, por trás da palavra *respeito*, busco apenas refúgio num sentimento obscuro, em vez de dar informação clara sobre esta questão por meio de um conceito da razão. Porém, embora o respeito seja um sentimento, não é um sentimento *recebido* por influência; é, pelo contrário, um sentimento que se *produz por si mesmo* através de um conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro gênero que se podem reportar à inclinação ou ao medo. (Nota de Kant). (KANT, FMC, 2004, p. 32).

Embora reconheça Kant ser o *respeito* também um sentimento, o que lhe outorga autoridade para que determine, absolutamente, o atendimento da representação da lei que contém aquilo a que chamamos por Moral, é o fato de ser ele um sentimento que *se produz por si mesmo* através de um conceito da Razão, portanto, não um sentimento adquirido mediante alguma inclinação ou tendência, mas que é produzido exclusivamente pela própria faculdade racional, sem qualquer matéria ou finalidade externa, e, assim, "não é a razão que constitui a faculdade de discernir o bem, como um saber, no senso estrito da palavra, mas o sentimento" (DELBOS, 1969, p. 85), porém, um sentimento distinto de qualquer outro tido por inclinação ou por medo, pois é concebido não por qualquer influência externa à Razão, mas, adquirido por um conceito da própria faculdade do Entendimento e, pois, da própria Razão.

> Aquilo que eu reconheço como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama *respeito*, de modo que se deve ver o *efeito* da lei sobre o sujeito e não a sua *causa*. O respeito é propriamente a representação de um valor que causa dano ao meu amor-próprio. É portanto alguma coisa que não pode ser considerada como objecto nem da inclinação nem do temor, embora tenha algo de análogo com ambos simultaneamente. (Nota de Kant) (KANT, FMC, 2004, p. 32)

Para Kant o sentimento de respeito é aquilo que permite a todo ente racional reconhecer unicamente na lei prática a possibilidade de determinar imediatamente a vontade e em nada mais; é a consciência desta determinação da lei, ou seja, a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei apenas pelo *efeito* da lei e não a sua *causa*, exclusivamente por ter consciência de que o respeito é a representação de um valor que causa dano ao amor-próprio, caso não atendida a lei que o constituiu, não no sentido vulgar e positivo do amor-de-si, mas naquele sentido prejudicial que conduz ao egoísmo, pois, "como princípio, o amor-próprio toma a felicidade pessoal como determinação maior do arbítrio" (HECK, 2000, p. 134).

Porém, "se Kant chama o respeito à lei de "sentimento moral", isso não quer dizer que para a fundamentação da moral se invoque agora um princípio sensível" (HERRERO, 1991, p. 35), pois, sendo o respeito uma representação que causa dano ao amor-próprio, embora tenha algo de análogo com a inclinação e o temor, não pode, contudo, ser considerado como objeto destes por decorrer eminentemente de um conceito do Entendimento, portanto, da Razão, sem qualquer objeto ou finalidade externos, sendo, por conseguinte, meramente um efeito da racionalidade, não das inclinações, respeito prático, não patológico.

> O *objecto* do respeito é portanto simplesmente a *lei*, quero dizer aquela lei que nos impomos *a nós mesmos*, e no entanto como necessária em si. Como lei que é, estamos-lhe subordinados, sem termos que consultar o amor-próprio; mas como lei que nós nos impomos a nós mesmos, ela é uma conseqüência da nossa vontade e tem, de um lado, analogia com o temor, e, do outro, com a inclinação. (Nota de Kant). (KANT, FMC, 2004, p. 32).

A lei prática é, portanto, o próprio objeto do respeito, porque é por nós mesmos posta e para que nós a cumpramos como necessária em si mesma; portanto, enquanto lei, a ela estamos subordinados sem qualquer deferência ao amor-próprio; por conseguinte, decorre exclusivamente da vontade de entes racionais tanto a sua promulgação quanto o seu atendimento, independentemente de quaisquer outros objetos ou móbiles inerentes à faculdade de desejar, mas apenas e tão-somente em decorrência de nossa própria faculdade racional e, assim, "o móvel da ação moral é o respeito à lei" (HERRERO, 1991, p. 35).

> Todo o respeito por uma pessoa é propriamente só respeito pela lei (lei da rectidão, etc.), da qual essa pessoa nos dá o exemplo. Porque consideramos também o alargamento dos nossos talentos como um dever, representando-nos igualmente numa pessoa de talento por assim dizer o *exemplo duma lei* (a de nos tornarmos semelhantes a ela por meio do exercício), é isso que constitui o nosso respeito. Todo o chamado *interesse* moral consiste simplesmente no *respeito* pela lei. (Nota de Kant). (KANT, FMC, 2004, p. 32).

Pode-se antecipar neste ponto que está Kant a falar da única lei despida de qualquer finalidade, senão a sua própria letra, a saber, da Lei moral, pois, o bem excelente a que chamamos Moral só pode ser constituído pela representação de uma lei que nada mais contenha senão sua forma em si mesma e, portanto, que só se realiza num ser racional livre, já que é unicamente a Lei moral, e, não, qualquer outro efeito da faculdade de apetição, que pode determinar uma vontade livre, "por isso a sensibilidade tampouco pode ser um móvel positivo" (HERRERO, 1991, p. 36), por conseguinte, a felicidade patológica também não.

Dessa forma, Kant apresenta o fundamento de respeito pela Lei moral como diferente de qualquer outro sentimento despertado em cada ente em decorrência da inclinação ou do medo, já que tal fundamento é constituído exclusivamente pela consciência da subordinação de um ente racional, portanto, livre, unicamente à forma de uma lei prática, de modo que, "a consciência do dever constitui, em Kant, a consciência de uma oposição real – seja como autocoação, seja como coerção externa – entre duas determinações volitivas fundamentais, o que pressupõe a vontade de um sujeito em condições de tê-las" (HECK, 2000, p. 133), e, vontade, unicamente seres racionais a têm.

Assim, todo sentimento e admiração que dedicamos a uma pessoa de bem, como a um homem que age com retidão, na verdade não se dá como deferência ao próprio homem, mas ao respeito pela Lei moral demonstrado pelo mesmo ao agir com retidão, pois é a própria lei moral que exige essa postura reta, e o desenvolvimento desses talentos é visto por todo ente racional como um dever, e, de fato, unicamente o atendimento do dever é visto por todos como um verdadeiro talento virtuoso.

> Ora, ser verdadeiro por dever é uma coisa totalmente diferente de sê-lo por medo das conseqüências prejudiciais; enquanto no primeiro caso o conceito da acção em si mesma contém já para mim uma lei, no segundo tenho antes que olhar à minha volta para descobrir que efeitos poderão para mim estar ligados à acção. [...] Em breve reconheço que posso em verdade querer a mentira, mas que não posso querer uma lei universal de mentir; pois, segundo uma tal lei, não poderia propriamente haver já promessa alguma, porque seria inútil afirmar a minha vontade relativamente às minhas futuras acções a pessoas que não acreditariam na minha afirmação, ou, se precipitadamente o fizessem, me pagariam na mesma moeda. Por conseguinte a minha

> máxima, uma vez arvorada em lei universal, destruir-se-ia a si mesma necessariamente. (KANT, FMC, 2004, p. 34).

Segundo Kant, o dever exige por si só um compromisso com a verdade, imediata e unicamente na própria ação conforme com o dever e não por receio das conseqüências de um agir inadequado segundo uma legislação externa, portanto, tão-somente pelo reconhecimento da necessidade de um tal comportamento relativamente ao dever, pois, por exemplo: ser verdadeiro por dever é diferente de sê-lo por medo de conseqüências prejudiciais, de tal forma que, numa sociedade, o próprio conceito de ação dada mediante exclusivamente verdade, contém já uma lei prática, portanto, um dever.

Ao contrário, no caso de uma máxima de ação ser dada não por dever, mas por medo das conseqüências, o que me impeliria para a conformidade com a lei não seria unicamente a própria lei, mas a intenção de evitar as conseqüências desagradáveis do comportamento inadequado.

Verifica-se no exemplo trazido pelo filósofo que o pressuposto da veracidade deve estar na base de todo contrato, pois, do contrário, não poderia haver qualquer promessa se as pessoas não pressupusessem que agem sobre bases racionais da veracidade, já que ninguém pode querer uma lei universal de mentir, uma vez que uma suposta legislação que tivesse por base a mendacidade inviabilizaria todo e qualquer contrato que exigisse atendimento de obrigação futura, pois a desconfiança do não cumprimento por parte de um anularia a boa vontade do outro, e assim, a objeção de Kant é que a máxima de mentir "não pode ser justa, porque não posso querer que cada qual deva agir em conformidade com ela" (WALKER, 1999, p. 35).

> Assim, no conhecimento moral da razão humana vulgar, chegamos nós a alcançar o seu princípio, princípio esse que a razão vulgar em verdade não concebe abstractamente numa forma geral, mas que mantém sempre realmente diante dos olhos e de que se serve como padrão dos seus juízos. Seria fácil mostrar aqui como ela, com esta bússola na mão, sabe perfeitamente distinguir, em todos os casos que se apresentem, o que é bom e o que é mau, o que é conforme ao dever ou o que é contrário a ele. Basta, sem que com isto lhe ensinemos nada de novo, que chamemos sua atenção, como fez SÓCRATES, para o seu próprio princípio, e que não é preciso nem ciência nem filosofia para que ela saiba o que há a fazer para se ser honrado e bom, mais ainda, para se ser sages e virtuoso. (KANT, FMC, 2004, p. 35)

Segundo Kant, embora o homem comum não conceba abstratamente uma tal lei como princípio da moralidade, a reconhece, contudo, através do sentimento moral que a representa na forma do Dever, e sabe, com a direção dada pela Lei moral, distinguir em todos os casos que se apresentam, o que é bom e o que é mau, o que é conforme ao dever ou o que é contrário a ele, e, basta que chamemos sua atenção para o princípio dessa lei sem que lhe ensinemos nada de novo, como o fizera SÓCRATES (ver *Menon de Platão*), para que qualquer pessoa do povo a identifique, por exemplo, em um necessário e imprescindível princípio da veracidade como base de qualquer contrato social, que já se encontra presente na simples disposição de atender ao dever, antes mesmo de qualquer outro motivo vinculado às leis dessa mesma sociedade, sob pena de inviabilizar-se, no nascedouro, qualquer idéia de uma sociedade iniciante.

Desta forma, pelo reconhecimento possível a qualquer um que esteja diante dessa lei da moralidade, mesmo de uma comunidade de criminosos, Kant diz que o filósofo, em matéria moral,

poderia, não fosse o orgulho, tranqüilamente seguir com o conhecimento vulgar, já que o senso comum neste ponto é até mais seguro que as próprias deduções de qualquer filósofo, uma vez que este pode ter "seu juízo facilmente perturbado e desviado do direito caminho por uma multidão de considerações estranhas ao caso". (KANT, FMC, 2004, p. 36).

> O homem sente em si mesmo um forte contrapeso contra todos os mandamentos do dever que a razão lhe representa como tão dignos de respeito: são as suas necessidades e inclinações, cuja total satisfação ele resume sob o nome de felicidade. (KANT, FMC, 2004, p. 37).

Embora tenha o homem, enquanto ente racional, condições de reconhecer, mediante o sentimento moral e através do sentido de dever, que há um princípio que norteia o que é bom e mau, e o que é conforme ao dever e contrário a ele, a saber, a lei moral, sente em si mesmo, pela sua natureza afetada também empiricamente, um forte contrapeso a essa consciência moral como "um *tribunal interno* ao homem ("diante do qual os seus pensamentos se acusam ou se desculpam entre si") (KANT, MC II, 2004, p. 77), que são as suas necessidades e inclinações, cuja total satisfação ele resume sob o nome de felicidade, e que o levam, via de regra, a afastar-se do cumprimento do dever e, pois, daquele princípio moral consagrado na lei.

Segundo Kant, "a inocência é uma coisa admirável; mas é por outro lado muito triste que ela se possa preservar tão mal e se deixe tão facilmente seduzir" (KANT, FMC, 2004, p. 37). Daí, tanto a inocência quanto a sabedoria necessitarem do auxílio da ciência para obterem penetração nas almas e lhes outorgarem estabilidade, pois as suas necessidades e inclinações acenam com uma felicidade caso sejam atendidas na sua totalidade, e exercem um forte contrapeso contra todos os mandamentos do dever.

O dever é, pois, uma contraposição às inclinações e dessa oposição de duas forças, o dever de um lado e as inclinações de outro, nasce uma "*dialética natural*, quer dizer, uma tendência para opor arrazoados e subtilezas às leis severas do dever, dialética que poria em dúvida a sua validade ou pelo menos a sua pureza e o seu rigor, e para as fazer mais conformes, se possível, aos nossos desejos e inclinações" (KANT, FMC, 2004, p. 37), e essa oposição leva à corrupção do dever da Razão pelas inclinações e tendências do instinto. "Todavia, o ato de impor o cumprimento do dever moral provoca em cada homem respeito, "o sentimento da inadequação de nossa faculdade para alcançar uma idéia do *que é lei para nós*" (HECK, 2000, p. 145).

> É assim, pois, que a *razão humana vulgar*, impelida por motivos propriamente práticos e não por qualquer necessidade de especulação (que nunca a tenta, enquanto ela se satisfaz com ser simples sã razão), se vê levada a sair do seu círculo e a dar um passo para dentro do campo da *filosofia prática*. Aí encontra ela informações e instruções claras sobre a fonte do seu princípio, sobre a sua verdadeira determinação em oposição às máximas que se apóiam sobre a necessidade e a inclinação. Assim espera ela sair das dificuldades que lhe causam pretensões opostas, e fugir ao perigo de perder todos os puros princípios morais em virtude dos equívocos em que facilmente cai. Assim se desenvolve insensivelmente na razão prática vulgar, quando se cultiva, uma *dialética* que a obriga a buscar ajuda na filosofia, como lhe acontece no uso teórico; e tanto a primeira como a segunda não poderão achar repouso em parte alguma a não ser numa crítica completa da nossa razão. (KANT, FMC, 2004, p. 38)

Kant busca demonstrar, assim, a necessidade de uma *Metafísica dos costumes* enquanto método investigativo dos princípios que se encontram na base de todo o conhecimento prático comum, e que permitem que a simples sã Razão, impelida por motivos morais, e não por qualquer necessidade de especulação, saia do seu círculo mediante uma análise mais acurada das relações cotidianas, e, auxiliada por uma investigação criteriosa propiciada pela filosofia prática, que se realiza por uma metafísica dos costumes, chegue aos princípios de toda ação prática. E, "neste sentido estrito do termo "prático", a filosofia prática será, toda ela, filosofia moral, inclusive a filosofia do direito" (BERKENKAMP, 2003, p. 154).

Segundo o filósofo, qualquer *razão humana vulgar* encontra na *filosofia prática* informações e instruções claras sobre a fonte do seu princípio, sobre a verdadeira determinação de uma lei moral em oposição às máximas que se apóiam sobre as tendências e as inclinações, que a auxilie a fugir ao perigo de perder todos os princípios morais em virtude dos equívocos em que facilmente cai.

Desta forma, uma *metafísica dos costumes* é necessária para auxiliar o homem comum a buscar numa crítica completa da Razão, o repouso proporcionado pelo conhecimento da fonte do princípio que se encontra na base da lei que lhe determina o dever, e, dessa forma, oferece-lhe maiores condições de direcionar suas ações para esse dever, e, por conseguinte, também maiores condições de oferecer resistência às inclinações, e opor a racionalidade às tendências que o afastam da humanidade, porque uma metafísica dos costumes pode ser tida por um "estudo dos princípios racionais *a priori* da nossa conduta" (BOBBIO, 1995, p. 52).

Porém, o próprio Kant reconhece que as ações estritamente por dever são dificilmente observáveis na realidade do mundo empírico, pois:

> Quando atentamos na experiência humana de fazer ou deixar de fazer, encontramos queixas freqüentes e, como nós mesmos concedemos, justas, de que se não podem apresentar nenhuns exemplos seguros da intenção de agir por puro dever; porque, embora muitas das coisas que o *dever* ordena possam acontecer *em conformidade* com ele, é contudo ainda duvidoso que elas aconteçam verdadeiramente *por dever* e que tenham portanto valor moral. (KANT, FMC, 2004, p. 39).

Ou seja, reconhece o filósofo que ações estritamente por dever raramente são encontradas nos homens, uma vez que, embora haja muitas coisas que o dever ordena devam ocorrer, e que, de fato algumas dessas coisas ocorrem, com efeito, é ainda muito duvidoso que tenham efetivamente ocorrido apenas e tão-somente por dever, não obstante pudessem ocorrer em conformidade com ele, pois, resta sempre ainda uma possibilidade de se questionar se realmente uma ação se deu unicamente por dever, ou se também teve um móbil utilitário oculto por detrás da aparente conformidade com o dever, inclusive uma satisfação do amor-próprio na realização de ações caridosas (ou diria, contemporaneamente, ações afirmativas?), não contendo, portanto, qualquer valor moral, pois, "segundo Kant continua a ser possível que nunca tenha sucedido uma acção, cujo única [allein] razão suficiente [*zureinchender Grund*] fosse a previamente reconhecida conformidade à lei da sua máxima e a impossibilidade moral do seu oposto" (BAUM, 2004, no prelo).

> Por isso é que houve em todos os tempos filósofos que negaram pura e simplesmente a realidade desta intenção nas acções humanas e tudo atribuíram ao egoísmo mais ou menos apurado, sem, contudo, por isso porem em dúvida a justeza do conceito de moralidade; [...]. Na realidade, é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma acção, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever. [...] Gostaríamos de lisonjear-nos então com um móbil mais nobre que falsamente nos arrogamos; mas em realidade, mesmo pelo exame mais esforçado, nunca podemos penetrar completamente até aos móbiles secretos dos nossos actos, porque, então, quando se fala de valor moral, não é das acções visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que se não vêem. (KANT, FMC, 2004, p. 39).

Vê-se, pois, que embora o conceito de moralidade tenha gozado em todos os tempos de estimado valor entre os filósofos, não obstante negassem a realidade de intenções morais nas ações humanas, tudo atribuindo ao egoísmo mais ou menos apurado, sem, com isso, pôr em dúvida a justeza do conceito de moralidade, segundo Kant, em realidade quando se fala de valor moral não nos é possível descobrir nas ações o seu verdadeiro móbil, pois seus princípios íntimos não se vêem.

Por isso mesmo, é absolutamente impossível encontrar com perfeita certeza na experiência um caso em que a máxima de uma ação, que, embora pudesse ser, de fato, conforme ao dever, com efeito, venha a ser reconhecida como exclusivamente baseada em motivos morais e em atendimento à representação do dever, pois pode sempre haver a possibilidade da coexistência de um impulso secreto do amor-próprio por trás daquelas ações.

> Quero por amor humano conceder que ainda a maior parte das nossas acções são conformes ao dever; mas se examinarmos mais de perto as suas aspirações e esforços, toparemos por toda a parte o querido Eu que sempre sobressai, e é nele, e não no severo mandamento do dever que muitas vezes exigiria a auto-renúncia, que a sua intenção se apóia. [...] E então nada nos pode salvar da completa queda das nossas idéias de dever, para conservarmos na alma o respeito fundado pela lei, a não ser a clara convicção de que, mesmo que nunca tenha havido acções que tivessem jorrado de tais fontes puras, a questão não é agora de saber se isto ou aquilo acontece, mas sim que a razão por si mesma e independentemente de todos os fenômenos ordena o que deve acontecer; [...] porque este dever, como dever em geral, anteriormente a toda a experiência, reside na idéia de uma razão que determina a vontade por motivos *a priori*. (KANT, FMC, 2004, p. 41).

Porque "para Kant, o amor-próprio é a expressão máxima da razão prática empiricamente condicionada" (HECK, 2000, p. 134), é, no querido Eu, que sempre sobressai, que os homens apóiam suas ações, não no dever, porque isso muitas vezes exige auto-renúncia. Por isso Kant se pergunta se há de fato alguma virtude no mundo, já que, examinando bem de perto constatamos que, embora a maior parte das nossas ações possam se dar em conformidade com o dever, concessão essa que ele diz fazer mais por amor à humanidade do que pela demonstração da realidade empírica, topamos sempre com o egoísmo por detrás das mesmas.

A Razão determina, outrossim, que deve haver ações puras e livres de quaisquer interesses ou tendências, já que a noção do dever reside na própria idéia de uma Razão que determina a vontade por motivos *a priori*, e porque "torna-se evidente que nenhuma experiência pode dar motivo para concluir

sequer a possibilidade de tais leis apodicticas" (KANT, FMC, 2004, p. 42), como demonstram também os exemplos extraídos da razão vulgar não obstante a impossibilidade de a experiência as fornecer, o que evidencia que tais ações puras de fato existem, embora sejam freqüentemente invertidas.

Relativamente a tal peculiaridade da natureza humana identificada por Kant, importante invocar o concurso de OSWALDO GIACOIA JUNIOR, que, em suas *Reflexões sobre a noção de mal radical* pondera:

> A partir desse ponto de vista, o termo natureza só pode receber uma acepção restrita, significando, pois, "o fundamento subjetivo do uso da liberdade em geral (sob leis morais) que antecede todo ato que cai nos sentidos...Mas esse fundamento subjetivo deve ser sempre ele mesmo um ato de liberdade (do contrário, o uso ou abuso do arbítrio do homem, com relação à lei moral, não poderiam ser-lhe imputados, nem o bem nem o mal poderiam ser qualificados como moral) (GIACOIA, 1998, p. 183).

Aquela dialética identificada por Kant entre o dever e a felicidade seria a fonte dos equívocos dos homens na adoção das máximas para ação, e os impediria de buscar a realização das ações estritamente por dever, tendo sido identificada e perseguida por Kant desde a sua *Crítica da razão pura,* sendo que "essa espécie de contrariedade entre princípios caracteriza precipuamente o exercício da razão prática" (HECK, 2000, p. 133), e, segundo o filósofo, teria origem no dilema humano de um ente ao mesmo tempo sensível e inteligível, pois, embora raramente se encontre na experiência ações dadas por dever, contudo, também facilmente se poderia encontrar na consciência humana um sentimento moral que determina ações exclusivamente pela lei moral, mostrando, portanto, "a relação necessária de uma razão pura prática com a sensibilidade" (DELBOS, 1969, p. 343).

A maldade do coração humano tem origem, portanto, na perversão da ordem moral dos seus móbiles, pondo sempre à frente das ações a máxima da felicidade própria, e por uma hipocrisia do coração, enganar-se-iam a si mesmos em relação às suas boas ou más intenções, reconhecendo a lei moral, porém, pondo móbiles do amor-próprio à frente desta, não se inquietando, contudo, com essa intenção, desde que não tenham por conseqüência ou móbile o mal em si, e, desta forma, podem conservar na sua própria opinião uma aparência de tranqüilidade de consciência, iludindo-se, no entanto, quanto a serem felizes, pois "não basta a boa vontade dos indivíduos tomados isoladamente, [...] pois aqui se vê que mesmo a moralidade precisa dos outros para seu desenvolvimento" (HERRERO, 1991, p. 48), como se verá no Capítulo Oitavo onde buscarei expor a doutrina da Virtude.

Contudo, embora tivesse identificado esse problema, uma dificuldade ainda maior se revela para Kant, a saber: como obter da existência humana uma ação da qual se possa deduzir objetivamente aquela racionalidade pela Liberdade, mediante atendimento incondicional do dever?

> Porque com que direito podemos nós tributar respeito ilimitado, como prescrição universal para toda a natureza racional, àquilo que só é válido talvez nas condições contingentes da humanidade? E como é que as leis da determinação de *nossa* vontade hão de ser consideradas também para a nossa vontade, se elas forem apenas empíricas e não tirarem a sua origem plenamente *a priori* da razão pura mas ao mesmo tempo prática? (KANT, FMC, 2004, p. 42).

A dificuldade se mostra ainda maior, pois Kant deduz que uma possível solução para essa antinomia, que mostra no homem um ser dotado de livre-arbítrio e, ao mesmo tempo, afetado pelos órgãos dos sentidos, somente pode ser encontrada para além da realidade empírica e, portanto, *a priori*, pois, se não tivessem origem anterior a qualquer experiência, as leis que determinam universalmente a vontade seriam contingentes, e não seriam capazes de exigir respeito ilimitado como prescrição universal para toda a natureza racional, já que, negando a condição *a priori* da lei da liberdade e admitindo tivesse origem empírica, como pretender racionalidade universal à humanidade, já que as experiências de cada um seriam contingentes?

Unicamente porque são possíveis leis da determinação da vontade *a priori*, ou seja, unicamente porque é possível a existência do dever, podemos tributar respeito ilimitado a toda natureza racional, e esta lei pode ser identificada na consciência moral de qualquer um, pois:

> Mesmo o Santo do Evangelho tem primeiro que ser comparado com o nosso ideal de perfeição moral antes de o reconhecermos por tal; e é ele que diz de si mesmo: "Porque é que vós me chamais bom (a mim que vós estais vendo)? Ninguém é bom (o protótipo do bem) senão o só Deus (que vós não vedes)". Mas donde é que nós tiramos o conceito de Deus como bem supremo? Somente a *idéia* que a razão traça *a priori* da perfeição moral e que une indissoluvelmente ao conceito de vontade livre. (KANT, FMC, 2004, p. 42).

Kant deduz, pois, que a idéia de uma perfeição moral, portanto, indissoluvelmente ligada ao conceito de vontade livre, só pode decorrer da idéia de uma lei universal, que por ser válida objetivamente, portanto, para todo ente racional, determina a vontade unicamente por sua simples forma, já que não poderia ter qualquer origem empírica, pois tal impediria sua validade para todo ente ao qual se pretenda atribuir vontade livre, portanto, "essa lei, como já sabemos, caracteriza-se pela pura forma de universalidade" (HERRERO, 1991, p. 38).

E uma tal forma universal da lei se mostra necessária diante da constatação de que, mesmo qualquer exemplo extraído da experiência, como o exemplo de Jesus, modelo de perfeição moral para os cristãos, tem primeiro que ser comparado com o nosso ideal de perfeição antes de o reconhecermos como tal, ou seja, somente pela anterior consciência de uma idéia de perfeição decorrente de uma lei universal da bondade, se pode reconhecer em Jesus, ou em qualquer outro profeta, um modelo de bondade; portanto, para que possamos estabelecer um conceito de bom, temos que estabelecer, antes, um paradigma de bondade, que, no caso, é a lei moral, pois esta ao nos mostrar a virtude nos mostra "a condição suprema de tudo o que nos possa parecer bom" (HERRERO, 1991, p. 38).

Sem a representação da moral como uma lei universal não é possível qualquer idéia da liberdade, nem, tampouco, falar de racionalidade, já que qualquer exemplo de perfeição moral só pode ser dado em comparação com algo, e, no caso, somente a idéia da lei moral pode propiciar esta comparação, mas, nenhum exemplo extraído da experiência; e, para Kant, demonstrar essa possibilidade é tarefa de uma metafísica.

> Ora uma tal Metafísica dos costumes, completamente isolada, que não anda misturada nem com a Antropologia nem com a Teologia, nem com a Física ou a Hiperfísica, e ainda menos com as qualidades ocultas (que se poderiam chamar hipofísicas), não é somente um substrato indispensável de todo o conhecimento teórico dos deveres seguramente determinado, mas também um desiderato da mais alta importância para a verdadeira prática das suas prescrições. Pois a pura representação do dever e em geral da lei moral, que não anda misturada com nenhum acrescento de estímulos empíricos, tem sobre o coração humano, por intermédio exclusivo da razão (que só então se dá conta de que também pode ser prática), uma influência muito mais poderosa do que todos os outros móbiles que se possam ir buscar ao campo empírico*. (KANT, FMC, 2004, p. 45).

Na busca da determinação segura do conhecimento teórico dos deveres e das suas prescrições, Kant justifica a necessidade de uma metafísica dos costumes, como o substrato indispensável do conhecimento moral, encarecendo a necessidade de que os territórios próprios de cada ciência humana sejam respeitados, salientando a necessidade de uma Metafísica da Moral ser absolutamente isolada da experiência empírica, não mesclada com a análise de fatos, nem tampouco extraída de qualquer exemplo, nem, por conseguinte, podendo ser confundida com alguma outra ciência como a Antropologia, com a Teologia, a Física ou Hiperfísica, ou, ainda, com quaisquer outras qualidades ocultas (hipofísicas), pois somente assim poderia ter sobre o coração humano, por intermédio exclusivo da Razão, uma influência muito mais poderosa.

> * [...] Pois a mais vulgar observação mostra que, quando apresentamos um acto de honradez, tal como ele foi levado a efeito com firmeza de alma mesmo sob as maiores tentações da miséria ou da sedução, apartado de toda a intenção de qualquer vantagem neste ou noutro mundo, este acto deixa muito atrás de si e na sombra qualquer outro que se lhe assemelhe mas que tenha sido afectado mesmo em ínfima parte por um móbil estranho, eleva a alma e desperta o desejo de poder proceder também assim. Mesmo as crianças de mediana idade sentem esta impressão, e nunca se lhes deveria expor os seus deveres de maneira diferente. (*Nota de Kant*). (KANT, FMC, 2004, p. 45).

Com esta nota de rodapé, Kant ratifica o que já afirmara, a saber, que todo ente racional pode ter conhecimento da existência *a priori* de uma lei prática, já que a reconhece em um ato de honradez, e, embora o filósofo ressalte que uma Metafísica da Moral não pode vir mesclada de qualquer pretensa fundamentação empírica, ou seja, não se pode embasá-la mediante exemplos extraídos do cotidiano, traz dessa mesma práxis humana um exemplo que, segundo ele, pode demonstrar a perspiciência de uma tal lei apodíctica da Razão por todo ente racional, a saber, a lei da moralidade, pois, até mesmo as crianças de mediana idade sentem esta impressão, de modo que, se a lei moral não pode ser fundada nas ações humanas, contudo, algumas ações admiradas universalmente, mostram-na.

Esta idéia Kant desenvolverá mais detida e fundamentadamente na sua *Crítica da razão prática,* através do conceito do *factum* da Razão, mediante o qual buscará resolver o "problema da união entre a disciplina exigida pela sensibilidade e a liberdade da razão" (DELBOS, 1969, p. 46), que espero poder melhor expor em um capítulo futuro.

> Do aduzido resulta claramente que todos os conceitos morais têm a sua sede e origem completamente *a priori* na razão, e isto tanto na razão humana mais vulgar como na

> especulativa em mais alta medida; que não podem ser extraídos de nenhum conhecimento empírico e por conseguinte puramente contingente; que exactamente nesta pureza da sua origem reside a sua dignidade para nos servirem de princípios práticos supremos; que cada vez que lhes acrescentemos qualquer coisa de empírico diminuímos em igual medida a sua pura influência e o valor ilimitado das acções; (KANT, FMC, 2004, p. 46).

A Razão é o espaço e o *a priori* é o tempo onde Kant persegue os conceitos e idéias fundamentais de sua filosofia moral, ambos constituindo o que chamei de *locus* sobre o qual ele desenvolve a Metafísica dos Costumes e a doutrina dos deveres, pois, para ele, todos os conceitos morais têm sede e origem completamente antes de qualquer experiência da Razão humana no mundo empírico, seja a mais simples das Razões, como a do homem comum, seja daquele que detenha todo o conhecimento de uma Razão especulativa mais elevada, como a do verdadeiro filósofo.

Somente um tal conhecimento *a priori* justifica a racionalidade atribuída ao homem, pois, sendo totalmente isento de qualquer mescla de fatores históricos ou culturais, mostra-se válido universalmente, evitando que se pretenda tornar tais princípios dependentes de qualquer subjetividade, mostrando sua universalidade através de uma lei objetiva *a priori*, pois, "porque as leis morais devem valer para todo o ser racional em geral, é do conceito universal de um ser racional em geral que se devem deduzir" (KANT, FMC, 2004, p. 46).

Pode-se, pois, deduzir em Kant a necessidade de a Razão comum ser instruída pela filosofia prática, mediante uma metafísica dos costumes, para que possa atingir as fontes dos verdadeiros princípios da moralidade, das quais já guarda uma consciência na forma de um sentimento moral absolutamente livre de quaisquer influências empíricas, e, portanto, transcendente, "e transcendente aqui significa que ela não pode receber qualquer objeto na experiência, e por isso não pode ser conhecida como tal" (HERRERO, 1991, p. 38).

Não obstante possa ser conhecida anteriormente a qualquer experiência, Kant aceita como um fato a existência da lei moral, por mostrar esta lei a própria liberdade e, via de conseqüência, a racionalidade, sendo até mesmo reconhecida pelas crianças, demonstrando assim o filósofo, ao mesmo tempo, tanto o *locus* quanto o *finis* de sua filosofia, a saber, uma investigação metafísica da Razão prática para fundamentação *a priori* do dever e, pois, da própria lei moral, por conseguinte, também para a Liberdade.

> E é preciso ver bem que, se não estivermos de posse desta [metafísica], não digo só que será vão querer determinar exactamente para o juízo especulativo o caráter moral do dever em tudo o que é conforme ao dever, mas até que será impossível na instrução moral, fundar os costumes sobre os seus autênticos princípios e criar através disto puras disposições morais e implantá-las nos ânimos para o bem supremo no mundo. (KANT, FMC, 2004, p. 46).

Desta forma, o verdadeiro motivo da filosofia de Kant não é outro, senão o bem supremo no mundo, para o qual uma metafísica dos costumes é fundamental, pois somente por meio da Crítica de uma Razão prática se pode alcançar a lei moral como lei que mostra a liberdade e, portanto, a racionalidade das disposições humanas.

Somente mediante uma metafísica dos costumes se pode determinar com exatidão para o juízo especulativo o caráter moral do dever em tudo o que é conforme ao dever, bem como fundar a moralidade sobre os seus autênticos princípios, e a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* é a "primeira obra de Kant que expõe dentro de seu conjunto a doutrina moral da filosofia crítica" (DELBOS, 1969, p. 243), a fim de criar e implantar nos ânimos verdadeiras disposições morais, ao que Kant nos convida mediante uso preciso da nossa Razão e para que possamos alcançar, um dia, o *finis* supremo de toda a sua filosofia, a saber, a felicidade universal mediante racionalidade, conforme já houvera anunciado na sua *Crítica da razão pura*:

> Precisamente por isso, a metafísica é também o acabamento de toda a *cultura* da razão humana, acabamento imprescindível, mesmo deixando de lado a sua influência, como ciência, sobre certos fins determinados. [...] Que a metafísica sirva, como mera especulação, mais para prevenir erros do que ampliar o conhecimento, não prejudica em nada o seu valor, antes lhes dá mais dignidade e consideração, através do ofício de censor que assegura a ordem pública, a concórdia e o bom estado da república científica e impede os seus trabalhos ousados e fecundos de se desviarem do fim principal, a felicidade universal. (KANT, CRP, 2001, p. 669).

Assim, o filósofo conclui que somente mediante uma Metafísica poder-se-á propiciar instrução moral pura e implantá-la nos ânimos, já que é ela o acabamento de toda a *cultura* da razão humana, imprescindível para a ordem pública, a concórdia e o bom estado da república científica, e que impedirá os seus trabalhos ousados e fecundos de se desviarem do fim principal, a felicidade universal pela liberdade, e, a felicidade universal pretendida por Kant e contida na "idéia do fim-término não é a felicidade própria, enquanto princípio do amor-próprio, mas apenas enquanto fim moral, portanto, como dever" (HERRERO, 1991, p. 44).

Com isso, embora o filósofo combatesse a doutrina da felicidade, enquanto mero atendimento do conjunto das satisfações sensíveis, naqueles que a quiseram estabelecer como princípio do bem supremo no mundo, já que uma tal filosofia afasta o homem da virtude no atendimento do dever, e, pois, da própria condição de moralidade, Kant mostra, contudo, já na *Crítica da razão pura*, a felicidade universal como o *objetivo* principal a ser conquistado pela humanidade, caminho esse que pode ser aberto por uma *Crítica da razão prática*, pois "a lei moral nos determina também e *a priori* um fim-término... e este é o *Soberano Bem* possível no *mundo* pela liberdade" (KANT *apud* HERRERO, 1991, p. 41).

Para tanto, a exemplo da razão especulativa que procura o incondicionado para uma série de condições dadas num objeto, também "para a felicidade, a razão prática procura aqui o incondicionado. No fim-término, portanto está representada também a felicidade, naturalmente não como fundamento de determinação da ação, mas igualmente como conseqüência da ação moral" (HERRERO, 1991, p. 44), porque, "enquanto a felicidade, sem dúvida, é sempre algo agradável ao que a possui mas não algo que é por si só, absolutamente e sob todos os aspectos, bom, porém pressupõe sempre como condição a conduta legal moral" (KANT, CRPr, 2002, p. 393). No capítulo VIII, buscarei mostrar como Kant deduz o conceito de **sumo bem** como o objeto incondicionado para a Razão prática, num embate crítico entre a lei moral, como o incondicionado para uma vontade livre, e a doutrina da felicidade.

CAPÍTULO SEGUNDO

A LEI MORAL COMO A LEI DA RAZÃO PRÁTICA

> Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*. Como para derivar as acções das leis é necessária a *razão*, a vontade não é outra coisa senão razão prática. Se a razão determina infalivelmente a vontade, as acções de um tal ser, que são conhecidas como objectivamente necessárias, são também subjectivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom. (KANT, FMC, 2004, p. 47).

Para Kant, vontade é "a capacidade de agir segundo princípios" (DELBOS, 1969, p. 354), ou seja, *segundo a representação de leis*, de modo que a dedução da existência de uma lei da vontade pode se dar através da observação de que tudo na natureza age segundo leis, e a natureza humana não poderia estar descolada dessa realidade, "o que justifica uma pressuposição da *Crítica da razão prática*: há leis práticas" (DELBOS, 1969, p. 344), e, portanto, "a vontade é para Kant a faculdade dos fins; a vontade é moral porque os fins que ela persegue partem de um sistema racional" (DELBOS, 1969, p. 215).

Se, por um lado, a natureza do homem enquanto fenômeno está sujeita às leis da física e da química, por exemplo, sua natureza inteligível também deverá estar sujeita às leis da liberdade; daí que o pressuposto da racionalidade nos homens, sobre o qual Kant construiu seu pensamento, mais se explicita ao apresentar ele unicamente uma lei da vontade como Razão prática e, como "autonomia é sinônimo de liberdade, o conceito chefe dos tempos modernos, a saber, precisamente a liberdade, encontra graças a Kant seu fundamento filosófico" (HÖFFE, 1985, p. 49).

Por conseguinte, um ser que determina sua vontade exclusivamente através da capacidade de agir mediante apenas a representação das leis ou princípios é um ser racional, e a racionalidade pode ser deduzida dessa exclusiva capacidade dos homens de agirem se valendo apenas da vontade, como a faculdade de escolher o que é praticamente bom como máxima de suas ações, independentemente das tendências ou inclinações naturais ou da mera sujeição às demais leis físicas ou químicas.

> Mas se a razão por si não determina suficientemente a vontade, se esta está ainda sujeita a condições subjectivas (a certos móbiles) que não coincidem sempre com as objectivas; numa palavra, se a vontade não é *em si* plenamente conforme à razão (como acontece realmente entre os homens), então as acções, que objectivamente são reconhecidas como necessárias, são subjectivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, conforme a leis objectivas, é *obrigação (Nötigung)*; quer dizer, a relação das leis objectivas para uma vontade não absolutamente boa representa-se como a determinação da vontade de um ser racional por princípios da razão, sim, princípios esses porém a que esta vontade, pela sua natureza, não obedece necessariamente. (KANT, FMC, 2004, p. 47).

Contudo, em que pese uma faculdade humana de auto determinar máximas para ações, ou seja, apesar da sua capacidade racional da vontade, a natureza sensível, também inerente a todo ente racional

finito, não permite que, exclusivamente a Razão, determine suficientemente a vontade, já que é esta ainda sujeita a condições subjetivas de certos móbiles individuais, não necessariamente coincidentes com as condições objetivas de uma vontade puramente racional, embora "a moralidade não designe uma obrigação estranha à vida, mas uma qualidade de obrigação que nós reconhecemos sempre" (HÖFFE, 1985, p. 139).

Dessa forma, ações objetivamente reconhecidas como necessárias para todo ente racional são, contudo, subjetivamente, contingentes, pois estão sempre em conflito com algum móbile sensível, não conforme com aquela objetividade e necessidade das leis da Razão pura, de tal modo que a determinação de uma vontade subjetivamente afetada, no sentido de agir em conformidade com aquelas leis objetivas, é uma **obrigação**, a saber, a relação das leis necessárias da Razão, com uma vontade não absolutamente boa.

> A representação de um princípio objectivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *Imperativo*. Todos os imperativos se exprimem pelo verbo *dever* (sollen), e mostram assim a relação de uma lei objectiva da razão para uma vontade que segundo a sua constituição subjectiva não é por ela necessariamente determinada (uma obrigação). (KANT, FMC, 2004, p. 48).

Um mandamento da Razão é, assim, a representação de um princípio objetivo, ou seja, a expressão de leis universais que determinam uma vontade por **obrigação**, e cuja formulação sensível se apresenta na forma de um *imperativo* que se manifesta pelo verbo **dever**, e que mostra, assim, a relação necessária de uma lei para uma vontade que, em virtude também de sua constituição subjetiva condicionada pela natureza, não é determinada objetivamente, ou seja, que não tem em si a representação daquela lei como uma **obrigação**, necessitando, pois, de mandamentos para conservação da sua natureza racional, pois, "só se pode falar de dever onde há, ao lado de um apetite racional, ainda impulsos concorrentes das inclinações naturais, onde há, ao lado de um querer bom, ainda um querer ruim ou mau" (HÖFFE, 2005, p. 193).

> Por isso os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objectivas do querer em geral e a imperfeição subjectiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana, por exemplo. Ora, todos os *imperativos* ordenam ou *hipotética*, ou *categoricamente*. Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma acção possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma acção como objectivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade. Como toda a lei prática representa uma acção possível como boa e por isso como necessária para um sujeito praticamente determinável pela razão, todos os imperativos são fórmulas da determinação da acção que é necessária segundo o princípio de uma vontade boa de qualquer maneira. No caso de a acção ser apenas boa como meio para *qualquer outra coisa*, o imperativo é *hipotético*; se a acção é representada como boa *em si*, por conseguinte como necessária numa vontade em si conforme à razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é *categórico*. (KANT, FMC, 2004, p. 49).

Os imperativos são, pois, fórmulas representativas daquela relação de leis objetivas, portanto, leis que obrigam todo ente racional, com a imperfeição de cada querer subjetivo próprio da vontade humana e, por isso, são apresentados mediante o verbo "dever" (DELBOS, 1969, p. 283), constituindo, assim, "ordens da razão" (WALKER, 1999, p. 09).

Toda a lei prática representa uma ação possível como boa, e, pois, necessária para todo ente racional, pois somente se dão por liberdade, de modo que todos os imperativos são fórmulas de determinação da ação de uma vontade segundo uma lei prática. "Eles enunciam a relação de leis objetivas do desejar em geral à imperfeição subjetiva da vontade de tal ou qual ser racional" (DELBOS, 1969, p. 283). Quando a ação é boa apenas como meio para *qualquer outra coisa*, o imperativo que a ela determina é um imperativo **hipotético**.

No caso, porém, de a ação ser **boa em si mesma**, a saber, "quando a razão regula nossa ação não em vista de qualquer efeito sensível, mas quando ela a regula imediatamente e apenas por ela mesma" (DELBOS, 1969, p. 372), portanto, objetivamente necessária e conforme com a Razão e, pois, como princípio da vontade, o imperativo que a determina é um imperativo **categórico**. "Por isso a *Sittlichkeit* [moralidade] não pode designar a aptidão funcional (técnica, estratégica ou pragmática) de ações ou de objetos, estados, eventos e capacidades para objetivos previamente dados, tampouco meramente a concordância com usos e costumes ou com obrigações do direito de uma sociedade" (HÖFFE, 2005, p. 191).

> O imperativo hipotético diz pois apenas que a acção é boa em vista de qualquer intenção *possível* ou *real*. No primeiro caso é um princípio **problemático**, no segundo um princípio **assertórico**-prático. O imperativo categórico, que declara a acção como objetivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção, quer dizer, sem qualquer outra finalidade, vale como princípio **apodíctico (**prático). (KANT, FMC, 2004, p. 50).

Quando a ação visa um fim que não está contido já na própria lei que a determina praticamente, ou seja, que a determina moralmente, mas, ao contrário, é uma ação que representa uma intenção outra que não meramente o atendimento daquela lei da moralidade, e que contenha uma vontade dirigida para um outro fim possível, o seu imperativo é meramente hipotético; se este fim é simplesmente possível, o imperativo é **problemático**, enquanto que, caso de sua intenção visar um fim real, o seu imperativo é **assertórico-**prático.

O imperativo que determina uma ação como válida sem nenhum outro fim senão a lei objetiva, e, portanto, como princípio **prático** (moral), é unicamente o imperativo categórico, pois "representa uma ação como necessária objetivamente, sem relação qualquer a uma condição ou a um outro fim, portanto, como boa em si" (DELBOS, 1969, p. 284). "O Imperativo Categórico pode ser entendido como um princípio que exige a possibilidade de universalizar as *maneiras de agir* e as *máximas* ou, antes, os *interesses* que elas levam em conta (e que, por conseguinte, tomam corpo nas normas da ação)" (HABERMAS, 1989, p. 84).

Posteriormente a tais deduções, na Introdução à Primeira edição da *Crítica do Juízo*, Kant esclarece o seguinte:

> Aqui é o lugar de corrigir um erro que cometi na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Pois, depois de ter dito, sobre os imperativos da habilidade, que estes comandariam apenas de maneira condicionada, e aliás sob a condição de fins meramente possíveis, isto é, *problemáticos*, denominei tais prescrições práticas imperativos problemáticos, expressão esta em que, sem dúvida, há uma contradição. Eu deveria tê-los denominado *técnicos*, isto é, imperativos da arte. Os *pragmáticos*, ou regras da prudência, que comandam sob a condição de um fim *efetivo* e até mesmo subjetivamente necessário, estão também, por certo, entre os técnicos (pois o que é a prudência, senão a habilidade para poder usar homens livres e, entre estes, até mesmo as disposições naturais e inclinações em si mesmo, para seus propósitos?) Somente porque o fim a que submetemos a nós e aos outros, ou seja, a felicidade própria, não faz parte dos fins meramente arbitrários, legitima-se uma denominação particular para esses imperativos técnicos; pois o problema não requer meramente, como os técnicos, o modo de execução de um fim, mas também a determinação daquilo que constitui esse próprio fim (a felicidade), o que, nos imperativos técnicos em geral, tem de ser pressuposto como conhecido. (N. do A). (TERRA, 1995, p. 35).

Vê-se, pois, que, publicada a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* em 1785, em 1793, portanto, 08 anos depois, quando Kant "envia o manuscrito da *Primeira Introdução à Crítica do Juízo* para utilização por um seu aluno", (TERRA, 1995, p. 16), reformula o filósofo a denominação que havia atribuído aos imperativos problemáticos, concluindo que deveria tê-los denominado **imperativos técnicos**, pois que uma tal nomenclatura melhor esclarece a finalidade dos mesmos, a saber, "proferir comandos em vista de fins simplesmente possíveis, como regras de habilidade e técnica" (DELBOS, 1969, p. 284), portanto, que exigem experiência no mundo empírico, entre os quais, encontram-se aqueles considerados por ele como regras de prudência, os *pragmáticos*, que visam o uso de homens livres e suas disposições naturais e inclinações para o propósito da felicidade própria.

> Há no entanto *uma* finalidade da qual se pode dizer que todos os seres racionais a perseguem realmente (enquanto lhes convêm imperativos, isto é como seres dependentes), e portanto uma intenção que não só eles *podem* ter, mas de que se deve admitir que a têm na generalidade por uma necessidade natural. Esta finalidade é a felicidade. O imperativo hipotético que nos representa a necessidade prática da acção como meio para fomentar a felicidade é **assertórico**. Não se deve propor somente como necessário para uma intenção incerta, simplesmente possível, mas para uma intenção que se pode admitir como certa e *a priori* para toda a gente, pois que pertence à sua essência. (KANT, FMC, 2004, p. 51).

A felicidade contingente é o fim buscado por todos os seres racionais enquanto também seres sensíveis, ou seja, enquanto seres dependentes e sujeitos às tendências, por conseguinte, enquanto ainda lhes convêm e são necessários imperativos. Desse modo, constitui a felicidade uma intenção que não só podem ter, como de fato a têm todos os homens.

Contudo, como a felicidade é meramente um fim possível para um ente sensível, mas, não um fim certo, o imperativo que a determina é hipotético, pois representa somente uma necessidade prática da ação como meio de fomento de outro fim que não a própria lei moral, e, ainda, assertórico, pois se

relaciona com uma intenção que se pode considerar como certa e *a priori* para toda a gente, pois pertence à essência humana.

> Ora a destreza na escolha dos meios para atingir o maior bem-estar próprio pode-se chamar *prudência (Klugheit)* no sentido mais restrito da palavra. Portanto o imperativo que se relaciona com a escolha dos meios para alcançar a própria felicidade, quer dizer o preceito de prudência, continua a ser *hipotético*; a acção não é ordenada de maneira absoluta, mas somente como meio para uma outra intenção. (KANT, FMC, 2004, p. 52).

Embora seja a felicidade, com efeito, uma intenção certa e *a priori* para todo ente racional, já que pertence à própria essência do ser humano, contudo, porque a escolha dos meios para atingir o maior bem-estar possível não é ordenada de maneira absoluta, ou seja, igualmente para todos, mas diversa e em conformidade apenas com a máxima subjetiva, já que o conceito de felicidade é subjetivo, a destreza desenvolvida para escolha de tais máximas não passa de uma regra de *prudência* e, portanto, uma simples técnica na decisão dos meios para máximas da ação que visem o maior bem-estar possível, e o imperativo que representa uma tal regra é meramente *hipotético*, pois prescreve uma "ação boa para alcançar um certo fim" (BOBBIO, 1995, p. 64).

> Há por fim um imperativo que, sem se basear como condição em qualquer outra intenção a atingir por um certo comportamento, ordena imediatamente este comportamento. Este imperativo é **categórico**. Não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom na acção reside na disposição *(Gesinnung)*, seja qual for o resultado. Este imperativo pode-se chamar o imperativo **da moralidade**. (KANT, FMC, 2004, p. 52).

O Imperativo Categórico "nos declara o que é racional por direito próprio e, portanto, moral, de acordo com Kant" (WALKER, 1999, p. 10), e dá, assim, apenas a forma da ação, sendo, por conseguinte, despido de qualquer conteúdo material, de modo que representa uma ação objetivamente necessária como boa em si e, portanto, capaz de obrigar a todo ente racional, já que não guarda relação com qualquer outro fim, mas apenas prescreve "uma ação boa por si mesma" (BOBBIO, 1995, p. 64). "Ele trata, não mais da matéria da ação e das conseqüências que lhes são ligadas, mais da forma da ação e da intenção donde ela deriva, qualquer que seja o resultado efetivo ou eventual" (DELBOS, 1969, p. 286).

É, pois, o imperativo categórico, o princípio necessário para toda vontade em si mesma conforme com a Razão, sem qualquer outro móbil que não a própria ação e, por conseguinte, é fundamentação necessária para uma vontade totalmente livre, e, dessa forma, o imperativo categórico é o imperativo da **moralidade**, pois, "à diferença da legalidade, a moralidade não pode ser constatada na ação mesma, mas somente em seu fundamento determinante, no querer" (HÖFFE, 2005, p. 194).

Penso que vale a pena investigar um pouco mais o conceito de *Gesinnung* ou disposição, utilizado por Kant como sendo "o essencialmente bom na acção", pois Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*, Livro II, assim já havia deduzido:

> Um estado de alma é ou uma paixão, uma capacidade ou uma disposição, de modo que a virtude tem de ser uma dessas três coisas. Por paixão quero dizer desejo, ira, medo, confiança, inveja, júbilo, amizade, ódio, saudade, ciúme, compaixão e geralmente aqueles estados de consciência (ou sentimentos) que são acompanhados por prazer ou dor. As capacidades são as faculdades em função das quais se pode afirmar de nós que somos suscetíveis às paixões, por exemplo, sermos *capazes* de sentir ira, dor ou compaixão. As disposições são os estados de caráter formados devido aos quais nos encontramos bem ou mal *dispostos* em relação às paixões, por exemplo, estamos mal dispostos para a ira se estivermos predispostos a nos enraivecer com demasiada violência ou sem violência suficiente; estamos bem dispostos para a ira se habitualmente sentimos uma raiva moderada – analogamente com respeito às outras paixões. (ARISTÓTELES, 2002, p. 71).

Desses três "estados" da alma, os quais o filósofo grego busca investigar para dedução da virtude, dois seriam mais adiante refutados, a saber, a paixão e a capacidade: a primeira, a paixão, porque "as virtudes e os vícios não são paixões porque não dizem de nós que somos bons ou maus em conformidade com nossas paixões, mas em conformidade com nossas virtudes e vícios" (ARISTÓTELES, 2002, p. 72); a segunda, a capacidade, porque, igualmente, "capacidades não dizem de nós que somos bons ou maus" (ARISTÓTELES, 2002, p. 72), concluindo, assim, o estagirita:

> Se, então, as virtudes não são nem paixões, nem capacidades, tudo que resta é que devam ser disposições, com o que estabelecemos o que é a virtude em termos de seu gênero. (ARISTÓTELES, 2002, p. 72).

Dessa forma, penso que o conceito de disposição (*Gesinnung*) de que se vale Kant para identificar o essencialmente bom na ação, guarda estreita relação com o que Aristóteles considera um estado da alma, o qual mostra a virtude enquanto gênero, pois, Kant afirma que o Imperativo Categórico não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas, sim, com o essencialmente bom na ação que se encontra na disposição, e o estagirita afirma:

> Atos, entretanto, que são realizados em conformidade com as virtudes não são realizados justa ou moderadamente se eles próprios forem de um certo tipo, mas somente se o agente também estiver numa certa disposição de espírito ao realizá-los: em primeiro lugar ele tem que agir com conhecimento; em segundo lugar, tem que eleger deliberadamente o ato e eleger o ato pelo próprio ato; e em terceiro lugar, o ato tem que brotar de uma disposição de caráter estável e permanente. (ARISTÓTELES, 2002, p. 70).

Assim, para ambos os filósofos, a disposição pode ser entendida como o essencialmente bom numa ação, uma vez que, independentemente do resultado, ela mostra uma boa vontade que, enquanto para Aristóteles tal constituiria um ato de virtude, para Kant, como pretendo demonstrar mais adiante, a boa vontade é a única coisa boa em si mesma, e conteria um princípio para o querer, o qual, para Kant, pode se apresentar sob três configurações.

> O querer segundo estes três princípios diferentes distingue-se também claramente pela *diferença* da obrigação imposta à vontade. Para tornar bem marcada esta diferença, creio que o mais convincente seria denominar estes princípios por sua ordem, dizendo: ou são *regras* da destreza, ou *conselhos* da prudência, ou *mandamentos* (leis) da moralidade. Pois só a lei traz consigo o conceito de uma *necessidade inconcidionada*,

> objetiva e conseqüentemente de validade geral, e mandamentos são leis a que tem de se obedecer, quer dizer que se têm de seguir mesmo contra a inclinação. (KANT, FMC, 2004, p. 53).

Assim, se a felicidade é, com efeito, o fim buscado por todo ente racional finito, como uma necessidade natural, esta busca pode ser favorecida por uma regra de *destreza* e um *conselho* da prudência que auxiliem na escolha de meios para alcançá-la, e, portanto, somente se a podem buscar mediante imperativos hipotéticos e, ainda, hipoteticamente.

Relativamente a regras da destreza, conselhos da prudência e mandamentos da lei, os primeiros imperativos poderiam chamar-se *técnicos* (pertencentes à arte): "se você quer alcançar B, deve executar a ação A" (BOBBIO, 1995, p. 65); os segundos, *pragmáticos* (pertencentes ao bem-estar): "porque você deve alcançar B, deve executar a ação A" (BOBBIO, 1995, p. 65); os terceiros, *morais* (pertencentes à livre conduta em geral, isto é aos costumes): "você deve executar a ação A" (BOBBIO, 1995, p. 65), com o destaque para a necessidade de estes últimos que determinam, como visto, apenas a forma e o princípio da ação, não contendo nenhuma determinação outra, nem como destreza, nem como prudência, para a felicidade, nem, tampouco, qualquer outro fim pretensamente racional, pois só a lei traz consigo o conceito de uma *necessidade incondicionada*.

> Mas infelizmente o conceito de felicidade é tão indeterminado que, se bem que todo o homem a deseje alcançar, ele nunca pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que é que propriamente deseja e quer. A causa disto é que todos os elementos que pertencem ao conceito de felicidade são na sua totalidade empíricos, quer dizer têm que ser tirados da experiência, e que portanto para a idéia de felicidade é necessário um todo absoluto, um máximo de bem-estar, no meu estado presente e em todo o futuro. Ora, é impossível que um ser, mesmo o mais perspicaz e simultaneamente o mais poderoso, mas finito, possa fazer idéia exacta daquilo que aqui quer propriamente. [...] Em resumo, não é capaz de determinar, segundo qualquer princípio e com plena segurança, o que é que verdadeiramente o faria feliz; para isso seria preciso a omnisciência. (KANT, FMC, 2004, p. 54).

Portanto, o conceito de felicidade é absolutamente personalíssimo, por isso mesmo, impossível determiná-lo objetivamente, e, embora se deva admitir que todos a busquem, porque "a liberdade finita, enquanto afetada por inclinações sensíveis, aspira necessariamente por felicidade" (HERRERO, 1995, p. 44), contudo, não se pode dizer ao certo e de pleno acordo consigo mesmo o que seja, efetivamente, preciso para alcançá-la, nem tampouco se pode determinar *a priori* um modelo válido para todos os homens; isso porque os elementos que constituem o conceito de felicidade são, na totalidade, empíricos, e, assim, dependem da experiência de cada um, pois, embora seja desejada por todos, e todos, com efeito, busquem-na, parece escorregadia ou mutante.

Vê-se, pois, que, para o filósofo, se a felicidade pudesse ser admitida como um princípio universal e, pois, como um motivo de ação válido para todo ente racional, teriam os homens que desejar a felicidade sem nenhuma possibilidade de erro e, portanto, a ominisciência teria que ser uma capacidade inconteste e inerente a todos, inclusive porque implicaria poder fazer uma idéia exata da suas condições no futuro para que a felicidade pudesse perpetuar; a previsão do estado relativo ao conceito de bem-estar não poderia, pois, mudar, mas, ser sempre a mesma, para que a felicidade buscada hoje propiciasse as

mesmas condições no futuro e não houvesse, assim, frustração do projeto e, conseqüentemente, infelicidade.

> Daqui conclui-se: que os imperativos da prudência, para falar com precisão, não podem ordenar, quer dizer representar as acções de maneira objectiva como praticamente *necessárias*; que eles se devem considerar mais como conselhos *(consilia)* do que como mandamentos *(praecepta)* da razão; que o problema de determinar certa e universalmente que acção poderá assegurar a felicidade de um ser racional, é totalmente insolúvel, e que, portanto, em relação com ela, nenhum imperativo é possível que possa ordenar, no sentido rigoroso da palavra, que se faça aquilo que nos torna felizes, pois que a felicidade não é um ideal da razão, mas da imaginação, que assenta somente em princípios empíricos dos quais é vão esperar que determinem uma conduta necessária para alcançar a totalidade de uma série de conseqüências de facto infinita. (KANT, FMC, 2004, p. 55).

Desta forma, a felicidade se apresenta não como um ideal da Razão, mas da faculdade racional da imaginação, que tem na realidade empírica e, pois, na experiência, a fonte dos motivos subjetivos do querer, dos quais é vão esperar, contudo, que determinem uma conduta necessária e suficiente para alcançar a totalidade dos homens, pois a faculdade da imaginação assenta somente em princípios empíricos que, pela diversidade do querer individual, não pode determinar a totalidade das condutas igualmente para todos, e, portanto, nenhum imperativo dela é possível para ordenar categoricamente que se faça aquilo que nos torna felizes, pois se trata meramente de imperativos da prudência, que valem mais como conselhos do que como mandamentos.

> (*) Eu ligo à vontade, sem condição pressuposta de qualquer inclinação, o acto *a priori*, e portanto necessariamente (posto que só *objectivamente*, quer dizer partindo da idéia de uma razão que teria pleno poder sobre todos o móbiles subjectivos). Isto é pois uma proposição prática que não deriva analiticamente o querer de uma acção de um outro querer já pressuposto (pois nós não possuímos uma vontade tão perfeita), mas que o liga imediatamente com o conceito da vontade de um ser racional, como qualquer coisa que nele não está contida. (*Nota de Kant*). (KANT, FMC, 2004, p. 57).

Assim, para fundamentação da possibilidade da existência de imperativos categóricos, Kant investiga a vontade de todo ente racional, como sendo a faculdade de se determinar independentemente de qualquer móbil sensível, sendo que, no caso de uma determinação deste tipo, que não depende de qualquer condição pressuposta em relação a qualquer inclinação, trata-se, então, de uma determinação *a priori*, pois o ato parte da obrigação imposta pela idéia de uma razão absolutamente dominadora de todos os móbiles subjetivos.

Deste modo, o filósofo apresenta um esquema que lhe possibilitará encontrar a chave para demonstração do imperativo categórico da moralidade, mediante investigação da distinção entre os princípios subjetivos da ação, e a existência de um princípio objetivo para ação prática, moral, portanto, e que seja válido universalmente:

> Quando penso um imperativo *hipotético* em geral, não sei de antemão o que ele poderá conter. Só o saberei quando a condição me seja dada. Mas se pensar um imperativo *categórico*, então sei imediatamente o que é que ele contém. Porque, não contendo o

> imperativo, além da lei, senão a necessidade da máxima (*) que manda conformar-se com esta lei, e não contendo a lei nenhuma condição que a limite, nada mais me resta senão a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da acção deve ser conforme, conformidade essa que só o imperativo nos representa propriamente como necessária. (KANT, FMC, 2004, p. 58).

A diferença, pois, entre um imperativo hipotético e o imperativo categórico é que, o primeiro, por se formar a partir de elementos obtidos subjetivamente e, pois, mediante uma contingência eventual determinada apenas em um ente racional, não se podendo saber o conteúdo da ordem formulada como princípio da ação, antecipadamente ao evento dado na sensibilidade de cada indivíduo, mas tão-somente após apresentar-se a condição para a sua efetivação e, portanto, é um imperativo condicionado e, por conseqüência, hipotético.

Mas, se pensar a possibilidade de um segundo imperativo, que seja universal, ou seja, o imperativo categórico, que, ao contrário do hipotético, possa ordenar objetivamente, que permita saber a qualquer tempo e, portanto, também imediatamente, qual o seu conteúdo, tal é um imperativo categórico, pois, por ser válido para todo ente racional, nada mais pode conter, além da própria lei, senão a necessidade de toda máxima subjetiva conformar-se com a lei, ou seja, "que a vontade deve obedecer à lei universal em razão dela mesma" (WALKER, 1999, p. 29).

Por conseguinte, o imperativo categórico não pode conter nenhuma condição que possa, subjetivamente, determinar ou constranger cada ente racional, pois, para que tenha validade objetiva, resta-lhe apenas e tão-somente a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da ação deve ser conforme, conformidade essa que só o imperativo categórico nos representa propriamente como necessária, pois "ele é apodicticamente prático, ou moral; ele enuncia as ordens da moralidade" (DELBOS, 1969, p. 287).

Cumpre, todavia, esclarecer o que Kant entende por lei prática e máxima:

> (*) *Máxima* é o princípio subjectivo da acção e tem de se distinguir do *princípio objectivo*, quer dizer da lei prática. Aquela contém a regra prática que determina a razão em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a sua ignorância ou as suas inclinações), e é portanto o princípio segundo o qual o sujeito *age*; a lei, porém, é o princípio objectivo, válido para todo o ser racional, princípio segundo o qual ele *deve agir*, quer dizer um imperativo. (*Nota de Kant*). (KANT, FMC, 2004, p. 58).

Para Kant, vê-se, pois, que *máxima* é apenas um princípio subjetivo da ação e, portanto, um princípio que determina individualmente cada ente racional na direção da obtenção de seus fins, sendo, portanto, "proposições fundamentais subjetivas do agir, que contêm uma determinação universal da vontade e dependem de diversas regras práticas" (HÖFFE, 2005, p. 203), por conseguinte, de uma vontade que visa fins que tanto podem ser decorrentes da sensibilidade, quanto do amor-próprio.

Como, porém, tanto a sensibilidade quanto o amor-próprio afetam diferentemente cada ente racional, pois, "como proposições fundamentais *subjetivas*, elas são diversas de indivíduo a indivíduo" (HÖFFE, 2005, p. 203), as máximas têm que se distinguir do *princípio objetivo*, ou seja, da lei prática, pois, se a máxima é o princípio segundo o qual o sujeito *age*, a lei prática é o princípio segundo o qual

todo sujeito *deve agir*, quer dizer, um imperativo, e, "visto que entes racionais necessitados como os homens não agem por si sós e necessariamente de modo moral, a moralidade (*Sittlichkeit*) assume para eles o caráter de um dever-ser, não de um ser" (HÖFFE, 2005, p. 198).

Portanto, "máximas são condutas fundamentais que dão a uma multiplicidade, e também a uma variedade de objetivos concretos e de ações, sua direção comum. Segue uma máxima quem vive segundo o propósito de ser respeitoso ou irreverente, de responder a ofensas respeitosa ou magnanimamente, de portar-se solícita ou indiferentemente em situações de necessidade" (HÖFFE, 2005, p. 204). Assim, segundo Kant, pelas máximas todo ente racional sujeito às tendências age, e tais máximas constituem apenas imperativos hipotéticos; porém, teria que haver também e, ao mesmo tempo, uma lei prática, segundo a qual todo ente que se admite racional teria que agir; e tal lei seria mostrada, pois, através de um imperativo categórico.

> O imperativo categórico é portanto só um único, que é este: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*. [...]. Uma vez que a universalidade da lei, segundo a qual certos efeitos se produzem, constitui aquilo a que se chama propriamente *natureza* no sentido mais lato da palavra (quanto à forma), quer dizer a realidade das coisas, enquanto é determinada por leis universais, o imperativo universal do dever poderia também exprimir-se assim: *Age como se a máxima da tua acção se devesse tornar, pela tua vontade, em* **lei universal da natureza**. (KANT, FMC, 2004, p. 59).

Admitindo a capacidade cognitiva de todo ente racional e, pois, a liberdade como o que o distingue dos demais seres irracionais que agem apenas mediante instinto, e, tendo também por pressuposto que a natureza, no seu sentido mais lato, é formal e mostra, com isso, a universalidade de suas leis, de modo tal que a realidade das coisas da natureza devem exprimir também a universalidade, desta forma, Kant apresenta as duas primeiras formulações do imperativo categórico, patenteando, assim, o princípio da universalização das determinações naturais para toda Razão prática, as quais, posteriormente, com o desenvolvimento de sua tese, converteria numa terceira e definitiva forma de modo a demonstrar que "o imperativo categórico e, respectivamente, a moralidade, não são nada irracionais. Ao contrário, a idéia de razão prática ou de racionalidade do agir encontra aqui o seu acabamento fundamental" (HÖFFE, 2005, p. 200).

> Se agora prestarmos atenção ao que se passa em nós mesmos sempre que transgredimos qualquer dever, descobriremos que na realidade não queremos que a nossa máxima se torne lei universal, porque isso nos é impossível; o contrário dela é que deve universalmente continuar a ser lei; nós tomamos apenas a liberdade de abrir nela uma *excepção* para nós, ou (também só por esta vez) em favor da nossa inclinação. Por conseguinte, se considerássemos tudo partindo de um só ponto de vista, o da razão, encontraríamos uma contradição na nossa própria vontade, a saber: que um certo princípio seja objectivamente necessário como lei universal e que subjectivamente não deva valer universalmente, mas permita excepções. [...] Ora, ainda que isto se não possa justificar no nosso próprio juízo imparcial, prova contudo que nós reconhecemos verdadeiramente a validade do imperativo categórico e nos permitimos apenas (com todo o respeito por ele) algumas excepções forçadas e, ao que nos parece, insignificantes. (KANT, FMC, 2004, p. 63).

Kant nos convida a prestarmos atenção com o que ocorre com nosso sentimento ao transgredirmos um dever qualquer, pois, se bem investigado, concluiremos que, na realidade, embora houvéssemos admitido para nós uma exceção, em favor de nossa inclinação e correndo certos riscos, e também só por uma única vez, não desejamos que a máxima por nós usada e que nos conduziu à infração se torne uma lei universal, posto que, do ponto de vista racional, se assim fosse, nosso desejo demonstraria uma *petitionis principii* ou contradição, pois não posso querer, ao mesmo tempo, que a máxima de minha ação, que se deu excepcionalmente, converta-se numa lei universal da infração, pois se assim fosse, não existiria outra lei senão minha própria máxima e, portanto, inexistiria a infração, que se converteria, pois, em regra.

Há, portanto, conclusão acerca da validade do imperativo categórico, mesmo para entes racionais finitos como os homens, que, acima de tudo, são egoístas, pois, embora nos permitíssemos infringir o mandamento moral, isso, aos nossos olhos, em nada diminuiria ou prejudicaria nosso reconhecimento da validade da lei, já que, apenas pela natureza tendenciosa dos homens, permitimo-nos algumas exceções, sob nosso tendencioso julgamento, insignificantes, em que pese todo o respeito ao imperativo categórico.

A tais deduções, Kant chega por que emanariam do tribunal da consciência e de uma "consciência moral da lei e do dever, como um "juiz inato" (*angeborne Richter*), um "tribunal interior do homem" (SANTOS, 1994, p. 595), que o faria reconhecer uma lei para universalização das máximas da vontade, pois, "consciência é a razão prática mantendo diante de uma pessoa o seu dever, para sua absolvição ou condenação, em todo caso que se apresenta sob uma lei" (WALKER, 1999, p. 30).

> Mas ainda não chegamos a provar *a priori* que um tal imperativo existe realmente, que há uma lei prática que ordene absolutamente por si e independentemente de todo o móbil, e que a obediência a esta lei é o dever. Se quisermos atingir este fim, será da mais alta importância advertir que não nos deve sequer passar pela idéia querer derivar a realidade deste princípio da *constituição particular da natureza humana*. Pois o dever deve ser a necessidade prática-incondicionada da ação; tem de valer portanto para todos os seres racionais (os únicos aos quais se pode aplicar sempre um imperativo), e *só por isso* pode ser lei também para toda a vontade humana. [...] Tanto assim, que a sublimidade e íntima dignidade do mandamento expresso num dever resplandecerão tanto mais, quanto menor for o apoio e mesmo quanto maior for a resistência que ele encontre nas causas subjectivas, sem que com isto enfraqueça no mínimo que seja a obrigação que a lei impõe ou ela perca nada da sua validade. (KANT, FMC, 2004, p. 64).

Embora admita o filósofo que ainda não chegara a provar *a priori* a existência do imperativo categórico como uma representação da lei moral para todo ente racional, contudo, ressalta que, admitida a racionalidade como faculdade da cognição, por isso mesmo aos seres racionais se pode aplicar um imperativo que ordena incondicionalmente, sendo, pois, a faculdade racional, como já dito, um pressuposto de toda a sua filosofia, esta facultaria a identificação de imperativos como leis para toda vontade humana.

Para Kant, justamente em tal fato se encontra a sublimidade e dignidade de um tal mandamento como o imperativo categórico, "que liga a vontade à lei" (DELBOS, 1969, p. 289), já que a lei da qual é a

representação não encontra apoio em qualquer interesse da felicidade e do amor-próprio, e porque estes últimos, do contrário, ofertam à moralidade, antes, interesses e tendências subjetivas e, portanto, mais resistência que propriamente suporte. Daí poder ser posta unicamente como lei da vontade humana a lei moral, pois que esta não é identificada por qualquer casuística ou particularismos e, unicamente desta sua exclusividade, advém sua validade universal, pois, "o segundo ponto de vista no imperativo categórico, a universalização, examina se o horizonte de vida subjetivo posto em uma máxima pode ser também pensado e querido como unidade racional de uma comunidade de pessoas" (HÖFFE, 2005, p. 207).

> A questão que se põe é portanto esta: - É ou não é uma lei necessária *para todos os seres racionais* a de julgar sempre as suas acções por máximas tais que eles possam querer que devam servir de leis universais? Se essa lei existe, então tem ela de estar já ligada (totalmente *a priori*) ao conceito de vontade de um ser racional em geral. Mas para descobrir esta ligação é preciso, por bem que nos custe, dar um passo mais além, isto é para a Metafísica, posto que para um campo da Metafísica que é distinto do da Filosofia especulativa, e que é: a Metafísica dos Costumes. [...] Aqui trata-se, porém, da lei objectivo-prática, isto é da relação de uma vontade consigo mesma enquanto essa vontade se determina só pela razão, pois que então tudo o que se relaciona com o empírico desaparece por si, porque, se *a razão por si só* determina o procedimento (e essa possibilidade é que nós vamos agora investigar), terá de fazê-lo necessariamente *a priori*. (KANT, FMC, 2004, p. 66).

Kant se faz, então, uma pergunta, na busca da determinação da lei moral como uma lei necessária *para todos os seres racionais*, qual seja: se, com efeito, é necessária uma lei da faculdade de julgar as ações por máximas tais que todos queiram sejam válidas para cada um? Ou seja, a capacidade que todo ente racional tem de julgar tendenciosas as máximas de suas ações, decorre do conhecimento *a priori*, ainda que não devidamente investigado, de uma lei que determina incondicionalmente a vontade? Ou, ainda: será que o fato de todo ente racional julgar suas máximas adequadas ou inadequadas para entes racionais, somente é possível em face da perspiciência da existência de uma lei que determina, de forma totalmente incondicionada, ações livres?

Se há conclusão positiva quanto a essa pergunta e se deduzir que uma tal lei existe, então isso implica que estaria ela, necessariamente, ligada *a priori* ao conceito de vontade de um ser racional em geral; e, para uma tal investigação, contudo, necessário é o ingresso num "campo da Metafísica", que é distinto do campo da filosofia especulativa, a saber, o campo da Metafísica dos Costumes, pois uma tal investigação prescinde de qualquer elemento sensível, já que trata de uma lei objetivo-prática, isto é, da relação de uma vontade consigo mesma, e, portanto, que se autodetermina, necessariamente *a priori*, da "auto-experiência moral do ente racional prático" (HÖFFE, 2005, p. 228).

> A vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesmo a agir em *conformidade com a representação de certas leis*. E uma tal faculdade só se pode encontrar em seres racionais. Ora aquilo que serve à vontade de princípio objectivo da sua autodeterminação é o *fim (Zweck)*, e este, se é dado pela só razão, tem de ser válido igualmente para todos os seres racionais. (KANT, FMC, 2004, p. 67).

Dessa dedução se pode confirmar a assunção de Kant quanto ao pressuposto de racionalidade nos homens, enquanto uma faculdade cognitiva própria de seres determinados exclusivamente por si

mesmos a agirem em *conformidade com a representação de certas leis*, ou seja, seres que fazem de um fim eminentemente racional um princípio objetivo da sua autodeterminação, fim esse que, se é dado exclusivamente pela razão, tem de ser válido igualmente para todos os seres racionais, portanto, seres dotados de vontade.

> Admitindo porém que haja alguma coisa *cuja existência em si mesma* tenha um valor absoluto e que, *como fim em si mesmo*, possa ser a base de leis determinadas, nessa coisa e só nela é que estará a base de um possível imperativo categórico, quer dizer de uma lei prática. Ora digo eu: - O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, *existe* como fim em si mesmo, *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas acções, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado *simultaneamente como fim*. (KANT, FMC, 2004, p. 67).

Ora, admitindo-se a vontade como uma faculdade de se autodeterminar e que, como vontade livre, "deve ser abstraída da consideração dos fins e da influência das inclinações" (DELBOS, 1969, p. 278), e pode ter *existência em si mesma*, portanto, que tem um valor absoluto, conseqüentemente, que pode, exclusivamente ela, servir de base para um possível imperativo categórico, identificar-se-á o conceito que se faz de todo o ser racional que *existe* como fim em si mesmo, *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade, ou seja, o conceito do homem; assim, se for possível admitir o homem como um ser racional, então, o reconhecimento da sua própria racionalidade é uma base sólida para um possível imperativo categórico.

> Os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm, contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam *coisas*, ao passo que os seres racionais se chamam *pessoas*, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio (e é um objecto do respeito). (KANT, FMC, 2004, p. 68).

Kant identifica, pois, na autonomia da vontade, o critério de diferenciação entre seres racionais e irracionais, pois, estes últimos dependem exclusivamente da vontade da natureza para se determinarem às ações, enquanto que, para o filósofo alemão, a finalidade de uma vontade livre é apenas e tão-somente a forma e a representação de uma lei universal, portanto, seu fim é poder ser uma vontade não condicionada pela sensibilidade. E uma tal vontade identifica seres racionais, porque sua natureza, afetada, porém, não determinada por qualquer objeto da sensibilidade, os distingue como fins em si mesmos.

Portanto, seres movidos por uma vontade heterônoma, a saber, que dependem exclusivamente da vontade da natureza para a determinação de suas ações, são irracionais, e, portanto, *coisas*, enquanto que seres racionais são determinados por si mesmos, a agirem em conformidade com a representação de certas leis que a si põem, e, assim, são *pessoas*, "pois têm condições de conquistar a posse de si sobre os defeitos das inclinações sensíveis" (DELBOS, 1969, p. 38), que também os afetam, porém, não os determinam, sendo livres para adotarem princípios subjetivos da ação, ou máximas e, dessa forma, "sustentam seu direito de serem considerados como pessoas" (DELBOS, 1969, p. 38).

> Se, pois, deve haver um princípio prático supremo e um imperativo categórico no que respeita à vontade humana, então tem de ser tal que, da representação daquilo que é necessariamente um fim para toda a gente, porque é *fim em si mesmo*, faça um princípio *objectivo* da vontade, que possa por conseguinte servir de lei prática universal. O fundamento deste princípio é: *A natureza racional existe como fim em si*. É assim que o homem se representa necessariamente a sua própria existência; e, neste sentido, este princípio é um princípio *subjetivo* das acções humanas. Mas é também assim que qualquer outro ser racional se representa a sua existência, em virtude exactamente do mesmo princípio racional que é válido também para mim* (* Apresento aqui esta proposição como um postulado. Na última secção encontraremos as razões em que se apóia. *Nota de Kant*). (KANT, FMC, 2004, p. 69).

Vê-se, pois, que Kant considera a racionalidade que cada um pode ter na perspiciência de si mesmo, e, portanto, por extensão, também no conjunto da humanidade, como um postulado, sendo esta a consideração que o filósofo faz da capacidade cognitiva de todo ente racional, que, para ele, pode ser admitida como um princípio prático supremo, a saber, um princípio da moralidade, válido universalmente e cuja representação sensível se dá na forma de um imperativo categórico, de modo que o fundamento deste princípio é: *A natureza racional existe como fim em si mesmo*.

Para Kant, é assim que o homem representa necessariamente sua própria existência, o que constitui, para o filósofo, um princípio subjetivo. Porém, porque é assim também que todos os homens igualmente se representam na perspiciência de si mesmos, essa proposição pode ser apresentada como um postulado, para o qual, segundo ele, no final da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, encontraria as razões de apoio.

Assim, o fundamento subjetivo: *A natureza racional existe como fim em si mesmo,*

> É portanto simultaneamente um princípio *objectivo*, do qual como princípio prático supremo se têm de poder derivar todas as leis da vontade. O imperativo prático será pois o seguinte: *Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*. (KANT, FMC, 2004, p. 69).

Dessa forma, um mesmo princípio subjetivo de representação da vontade, ao admitir o conhecimento como uma possibilidade para todo ente racional, faculta também a possibilidade de autonomia na determinação dessa vontade, e, admitida a representação daquilo que é necessariamente um fim para cada um, mostra também a representação de um princípio válido para toda vontade racional, como um fim em si mesmo e, pois, um princípio *objetivo*, como princípio prático supremo do qual podem derivar leis universais, a saber, "leis necessárias que são válidas para todos os casos e todas as inteligências" (DELBOS, 1969, p. 279).

Então, deve haver um princípio prático supremo e sua respectiva representação, a saber, um imperativo categórico, de modo que Kant nos apresenta um postulado ao colocar a razão como fim em si mesmo, e fundamenta a possibilidade de um imperativo categórico da moralidade, que neste momento é apresentado em sua terceira configuração, "o qual parte da natureza racional como fim em si mesmo" (HÖFFE, 2005, p. 202): ***Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio***.

[destaquei]. Essa representação do imperativo categórico não "introduz nem fins, nem motivos que sejam emprestados da experiência, e donde a representação resta inevitavelmente subjetiva; ela é exclusivamente formal" (DELBOS, 1969, p. 289).

Ressalte-se, ainda, que na formulação definitiva do imperativo categórico, o filósofo usa o termo *pessoa*, exatamente para identificar o ente racional inserido no conjunto da *humanidade* como o sujeito da lei da moralidade, a única lei capaz de determinar incondicionalmente a vontade, distinguindo-o dos seres irracionais, ou *coisas*, que contam, por conseguinte, valor relativo, pois só as *pessoas* podem valer absolutamente, "uma vez que a natureza racional existe como fim em si" (DELBOS, 1969, p. 301), de modo que o "imperativo categórico resulta imediatamente do conceito de moralidade (*Sittlichkeit*) como do *simplesmente* bom, por isso referido "categoricamente" a entes racionais finitos, por isso um "imperativo"" (HÖFFE, 2005, p. 198).

E, "por mais abstrato que o imperativo categórico possa soar, ele significa a forma suprema de toda a obrigatoriedade, o grau de consumação da racionalidade prática" (HÖFFE, 2005, p. 203), de modo que, na sua investigação acerca da possibilidade de atendimento de uma tal legislação, Kant formula os seguintes questionamentos:

> *Primeiro:* Segundo o conceito do dever necessário para consigo mesmo, o homem que anda pensando em suicidar-se perguntará a si mesmo se a sua acção pode estar de acordo com a idéia da humanidade *como fim em si mesma*. Se para escapar a uma situação penosa, se destrói a si mesmo, serve-se ele de uma pessoa como a um *simples meio* para conservar até ao fim da vida uma situação suportável. Mas o homem não é uma coisa; não é portanto um objecto que possa ser utilizado *simplesmente* como um meio, mas pelo contrário deve ser considerado sempre em todas as suas acções como fim em si mesmo. Portanto não posso dispor do homem na minha pessoa para o mutilar, o degradar ou o matar. (KANT, FMC, 2004, p. 69).

Dessa forma, pode-se ver que o filósofo, excepcionalmente, colocará suas ponderações na práxis humana, no palco das relações cotidianas (DAHRENDORF, 1969, p. 41), e, portanto, segundo o entendimento de Kant, no campo próprio da atual sociologia, e formulará um exemplo de um homem que, desgostoso com sua existência, pensa em suicídio para alívio de seu pesar e que, num laivo de raciocínio filosófico, antes do ato extremo, se pergunta se tal atitude estaria em conformidade com a idéia da "humanidade como fim" (HARE, 2003, p. 210).

Nesse caso, um tal homem seria obrigado a concluir que não deveria dar continuidade ao seu ato, pois, se para livrar-se do sofrimento deve usar da humanidade existente em sua própria pessoa como meio para o apaziguamento de suas dores, segundo o Imperativo Categórico deve concluir, seguramente, que a isso está impedido, pois, não sendo o homem, pela humanidade que carrega em si mesmo, uma *coisa*, não pode ser usado *simplesmente* como um meio, portanto, dele não se pode fazer qualquer uso intermédio, nem se valer de sua própria pessoa para o mutilar, degradar ou matar, ainda que como um aparentemente justificável meio para pôr fim a um sofrimento, "pois ele tem um valor absoluto que faz dele uma pessoa" (DELBOS, 1969, p. 303).

> *Segundo*: Pelo que diz respeito ao dever necessário ou estrito para com os outros, aquele que tem a intenção de fazer a outrem uma promessa mentirosa reconhecerá imediatamente que quer servir-se de outro homem *simplesmente como meio*, sem que este último contenha ao mesmo tempo o fim em si. Pois aquele que eu quero utilizar para os meus intuitos por meio de uma tal promessa não pode de modo algum concordar com a minha maneira de proceder a seu respeito, não pode portanto conter em si mesmo o fim desta acção. Mais claramente ainda dá na vista esta colisão com o princípio da humanidade em outros homens quando tomamos para exemplos ataques à liberdade ou à propriedade alheias. Porque então é evidente que o violador dos direitos dos homens tenciona servir-se das pessoas dos outros simplesmente como meios, sem considerar que eles, como seres racionais, devem ser sempre tratados ao mesmo tempo como fins, isto é unicamente como seres que devem poder conter também em si o fim desta mesma acção. (KANT, FMC, 2004, p. 70).

Ainda no campo das relações cotidianas, Kant irá ponderar que, para entes racionais, relativamente ao respeito e ao dever necessário ou estrito para com os outros, aquele que estiver para fazer uma promessa mentirosa e que, também num relance de racionalidade e, pois, de liberdade, se perguntar se a tanto está autorizado, reconhecerá que se assim proceder estará a fazer uso do outro como meio para uma sua finalidade, que não exclusivamente a determinada pela lei moral e, portanto, que não deverá dar consecução ao seu intento, pois, com isso estará se servindo de outro homem *simplesmente como meio*, "como se não fossem fins em si e se pudessem ser simplesmente instrumentos para seus desejos" (DELBOS, 1969, p. 303).

Para o filósofo, mais flagrante ainda é a desconformidade da ação mentirosa frente à lei da moralidade, quando se coloca o princípio do respeito à humanidade válido para todos os homens, frente às ações que atacam a liberdade ou a propriedade alheia, pois que tal ação mentirosa viola o direito de não ser posta *pessoa* alguma apenas como meio para fins de outras, pois deve ser tratada somente como fim, e uma mentira que leva à violação da liberdade do ofendido ou da sua propriedade, não pode ser erigida em lei universal, pois, "o mentiroso é menos um homem que a aparência mentirosa de um homem" (DELBOS, 1969, p. 583), de modo que "o imperativo categórico implica a subordinação de todo valor ao valor absoluto da pessoa" (DELBOS, 1969, p. 303).

> *Terceiro*: Pelo que respeita ao dever contingente (meritório) para consigo mesmo, não basta que a acção não esteja em contradição com a humanidade na nossa pessoa como fim em si, é preciso que *concorde com ela*. Ora, há na humanidade disposições para maior perfeição que pertencem ao fim da natureza a respeito da humanidade na nossa pessoa; descurar essas disposições poderia em verdade subsistir com a *conservação* da humanidade como fim em si, mas não com a *promoção* deste fim. (KANT, FMC, 2004, p. 71).

Em terceiro lugar, buscando ainda as condições da possibilidade de uma tal lei da moralidade ser válida para todo ente racional, relativamente ao dever de preservação meritória da humanidade para consigo mesmo, cada um tem de observar que não basta que sua máxima de ação não contrarie a humanidade em si mesmo, para que possa ser considerado digno de méritos por ações para consigo, no entanto, é preciso que cada máxima de ação humana *concorde* com esta condição, porque há em todo homem disposições naturais para uma maior perfeição como um fim da natureza e, descurar essas disposições, embora não prejudique a preservação da humanidade, contudo, não contribui para a

promoção deste fim, e, assim, "o imperativo categórico é fundado sobre a idéia da existência de sujeitos racionais capazes de agir por sua própria razão" (DELBOS, 1969, p. 303), na promoção de sua própria humanidade e dos outros.

> Houve uma época em que eu acreditava que só isto [a investigação] fazia a honra da humanidade e desprezava a plebe que de nada sabe. Rousseau levou-me à razão. [...] Aprendo a honrar os homens e achar-me-ia mais inútil do que o comum trabalhador se não acreditasse que esta consideração poderia dar valor a todas as outras – estabelecer os direitos da humanidade. (KANT *apud* SANTOS, 1994, p. 569).

Dessas exposições do filósofo, fica patente que pressupõe ele também um fim para a humanidade para além da sua simples conservação, ou seja, admite que a natureza tem em relação aos homens uma finalidade compatível com uma maior perfeição, disposição essa que é inerente à própria condição humana, única que é fim em si mesmo, de modo que unicamente a *promoção* desse fim pode ser conforme com a humanidade, enquanto que sua simples *conservação* mostra ainda carência e necessidade de uma melhor adequação a esse valor do homem. Segundo Kant, esse despertar para os direitos das *pessoas* ele deve a Rousseau, e a promoção da humanidade como fim é o que pode dar utilidade à sua filosofia.

> *Quarto*: No que concerne o dever meritório para com outrem, o fim natural que todos os homens têm é a sua própria felicidade. Ora, é verdade que a humanidade poderia subsistir se ninguém contribuísse para a felicidade dos outros, contanto que também lhes não subtraísse nada intencionalmente; mas se cada qual se não esforçasse por contribuir na medida das suas forças para os fins dos seus semelhantes, isso seria apenas uma concordância negativa e não positiva com a *humanidade como fim em si mesma*. Pois que se um sujeito é um fim em si mesmo, os seus fins têm de ser quanto possível *os meus*, para aquela idéia poder exercer em mim *toda* a sua eficácia. (KANT, FMC, 2004, p. 71).

Admitindo-se a felicidade como um fim natural de todos os homens, relativamente ao dever meritório para com os outros entes racionais, "o dever de procurar a felicidade dos outros é o dever de promover os objetivos deles" (WALKER, 1999, p. 12), pois, não basta que os homens simplesmente não impeçam a felicidade alheia, pois, tal postura guarda mera concordância negativa com a *humanidade como fim em si mesma*, sendo, todavia, necessário para que a humanidade, como valor em si, seja promovida, que cada um se esforce para "a satisfação dos desejos deles e de seus projetos individuais" (WALKER, 1999, p. 12).

Porque "para Kant, o valor moral de um ato depende da lei moral, não de quaisquer conseqüências" (WALKER, 1999, p. 14), num confronto com os utilitaristas que "pensam que o valor moral de um ato depende de suas conseqüências: se ele aumenta a felicidade" (WALKER, 1999, p. 12), "Kant diria que os imperativos dos utilitaristas seriam apenas hipotéticos" (WALKER, 1999, p. 12), pois não poderia ter validade para todo ente racional, vez que não seriam universais.

Com esta postura, penso que o próprio Kant estaria já a responder a R.M. Hare ao tentar este "aproximá-lo do utilitarismo de Bentham através de J. S. Mill" (HARE, 2003, p. 09), pois que essa tentativa despreza o conceito de *Gesinnung* ou **disposição**, utilizado por Kant para identificar o que pode

haver de essencialmente bom numa ação, a saber, uma **boa vontade**, que, por isso mesmo, por não se prender às conseqüências, afasta o utilitarismo de suas considerações para uma ação boa.

É necessário, enfim, que a humanidade existente em cada um seja positivamente prestigiada, pois, se um sujeito é um fim em si mesmo, os seus fins têm de ser quanto possível, *os meus* e, dessa forma, enquanto o "Utilitarismo não fundamenta filosoficamente o princípio-guia para as reflexões sobre as conseqüências, o bem-estar de outros, Kant põe para isso à disposição o imperativo categórico com o teste racional da universalização" (HÖFFE, 2005, p. 207) e da obrigação de promoção da própria humanidade.

No esforço de justificar o Imperativo Categórico da moralidade como o princípio da legislação universal para todo ente racional, diz Kant:

> É que o princípio de toda a legislação prática reside *objectivamente na regra* e na forma da universalidade que a torna capaz (segundo o primeiro princípio) de ser uma lei (sempre lei da natureza); *subjectivamente*, porém, reside *no fim*; mas o sujeito de todos os fins é (conforme o segundo princípio) todo o ser racional como fim em si mesmo: daqui resulta o terceiro princípio prático da vontade como condição suprema da concordância desta vontade com a razão prática universal, quer dizer a idéia da *vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal*. (KANT, FMC, 2004, p. 72).

O princípio de toda a legislação prática está, pois, na objetividade da regra e na forma universal que apresenta, objetividade pela qual é capaz de constituir uma lei natural com sua mera forma legislativa, despida, portanto, de qualquer conteúdo subjetivo, garantindo completa isenção de afecções da sensibilidade; "daí se poder dizer que o imperativo categórico é a equivalência da própria idéia de liberdade" (DELBOS, 1969, p. 303).

Subjetivamente, porém, o principio de toda legislação prática é encontrado unicamente na sua finalidade, a qual, para que seja tida como uma legislação efetivamente prática, só pode conter como fim o próprio ente racional como fim em si mesmo, o que leva à dedução do terceiro princípio prático da vontade, como condição da concordância desta vontade com a razão prática universal, a saber, *a idéia da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal*, e, assim, "a idéia da lei moral é a própria personalidade mesma" (DELBOS, 1969, p. 303), pois é esta personalidade quem confere, subjetivamente, como vontade legisladora, autoridade à lei prática.

> A vontade não está pois simplesmente submetida à lei, mas sim submetida de tal maneira que tem de ser considerada também como *legisladora ela mesma*, e exactamente por isso e só então submetida à lei (de que ela se pode olhar como autora). (KANT, FMC, 2004, p. 72).

A vontade é, pois, segundo Kant, por si mesma vontade legisladora universal, a qual atribui ao Imperativo Categórico o caráter de uma proposição prática que ordena categórica e objetivamente e que, por ter de ser essa mesma vontade legisladora, independente da sensibilidade, encontra-se também, e unicamente nesta condição, submetida ela mesma à própria lei que ela se dá:

> Assim, o *princípio*, segundo o qual toda a vontade humana seria *uma vontade legisladora universal por meio de todas as suas máximas*, se fosse seguramente estabelecido, *conviria perfeitamente* ao imperativo categórico no sentido de que, exactamente por causa da idéia da legislação universal, ele *se não funda em nenhum interesse*, e portanto, de entre todos os imperativos possíveis, é o único que pode ser *incondicional*; ou, melhor ainda, invertendo a proposição: se há um imperativo categórico (i. é uma lei para a vontade de todo o ser racional), ele só pode ordenar que tudo se faça em obediência à máxima de uma vontade que simultaneamente se possa ter a si mesma por objecto como legisladora universal; pois só então é que o princípio prático e o imperativo a que obedece podem ser incondicionais, porque não têm interesse algum sobre que se fundem. (KANT, FMC, 2004, p. 74).

Kant busca, assim, um princípio que represente a vontade como legisladora universal e, pois, a possibilidade de universalidade e necessidade para um Imperativo Categórico, mediante um princípio que destaque sua incondicionalidade, que não se funde *em nenhum interesse*, e que seja seguramente estabelecido, *incondicionalmente*, pois, desse modo, concederia apenas e tão-somente a forma de uma legislação prática universal, sem qualquer conteúdo, nem, tampouco, contingência, e conviria, assim, plenamente, a toda vontade humana para que se torne *uma vontade legisladora universal por meio de todas as suas máximas*, sem influência de qualquer objeto da sensibilidade ou interesse das tendências.

Relativamente a esse princípio, que exige que um possível Imperativo Categórico não esteja sujeito nem se funde *em nenhum interesse*, e que deva emanar apenas da vontade livre do homem, de uma vontade que não esteja obrigada por "*qualquer outra coisa* a agir de certa maneira" (KANT, FMC, 2004, p. 75), Kant dirá que:

> Chamarei, pois, a este princípio, princípio da **Autonomia** da vontade, por oposição a qualquer outro que por isso atribuo à **Heteronomia**. (KANT, FMC, 2004, p. 75).

O princípio sobre o qual pode ser fundamentado um Imperativo Categórico da moralidade é a **autonomia** da vontade, único que garante uma disposição isenta de influências de objetos externos, exceto unicamente a forma da sua legislação universal, e permite seja ela mesma uma vontade legisladora, portanto, "o princípio fundamental da moralidade é a autonomia" (DELBOS, 1969, p. 305).

Dessa forma, mediante completa isenção de móbiles externos se garante independência de qualquer tendência a objetos da sensibilidade ou do amor-próprio, que possa interferir na determinação da faculdade de todo ente racional de se atribuir máximas de ações e, assim, pelo princípio da autonomia, a vontade está plenamente garantida contra qualquer outro princípio que lhe possa ser atribuído e, pois, contra toda **heteronomia**, pois, de acordo com Kant, "a vontade ou a razão prática consiste na capacidade de agir não segundo leis, mas, segundo a representação de leis, isto é, segundo fundamentos objetivos da razão" (HÖFFE, 2005, p. 210).

Assim, Kant apresenta a Lei Moral como a legislação capaz de mostrar uma vontade que pode ser autônoma, formulando o Imperativo Categórico como a representação dessa lei para todo ente racional finito, numa configuração que, por fornecer apenas a forma das máximas para as ações, absolutamente sem qualquer conteúdo, mostraria seu caráter de universalidade, portanto, de uma vontade capaz de ser,

por si mesma, a única legisladora universal para suas próprias máximas de ação, portanto, uma vontade prática **autônoma**.

CAPÍTULO TERCEIRO

AUTONOMIA DA VONTADE E IMPERATIVO CATEGÓRICO NA DETERMINAÇÃO DO DEVER

> O conceito segundo o qual todo o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade para, deste ponto de vista, se julgar a si mesmo e às suas acções, leva a um outro conceito muito fecundo que lhe anda aderente e que é o de *um Reino dos Fins.* Por esta palavra *reino* entendo eu a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns. Ora como as leis determinam os fins segundo a sua validade universal, se se fizer abstracção das diferenças pessoais entre os seres racionais e de todo o conteúdo dos seus fins particulares, poder-se-á conceber um todo do conjunto dos fins (tanto dos seres racionais como fins em si, como também dos fins próprios que cada qual pode propor a si mesmo) em ligação sistemática, quer dizer, um reino dos fins que seja possível segundo os princípios acima expostos. (KANT, FMC, 2004, p. 75).

O estabelecimento de um princípio da **autonomia da vontade** permite a Kant investigar a possibilidade de todo ente racional considerar-se como legislador universal em todas as máximas da sua vontade, ou seja, de todo homem poder atribuir-se autonomia da vontade no julgamento de si mesmo e de todas as suas máximas das ações, e saber sob que condições *a priori* um sujeito em geral é apto à moralidade. "A resposta encontra-se na autonomia da vontade" (HÖFFE, 2005, p. 208), a qual conduzirá a um outro conceito que lhe anda conexo, a saber, o conceito de *um Reino dos Fins*.

Por *reino*, Kant entende a ligação sistemática e, portanto, auto-sustentável e auto-organizada de vários seres racionais por meio de leis comuns, e, no caso, a única lei que pode ser comum a todo ente racional é aquela para a qual o Imperativo Categórico se apresenta como a única representação inteligível possível, pois que é despido de toda matéria e dá somente a forma para a máxima da ação, e, assim, "o que Kant chama reino dos fins, é a união sistemática sob leis comuns" (DELBOS, 1969, p. 306), no caso, a Lei Moral.

Admitindo-se que somente leis determinem, por sua validade universal, fins, abstraindo-se todos os fins particulares decorrentes das diferenças subjetivas entre seres racionais, pode-se conceber um conjunto de fins tanto de seres racionais enquanto fins em si mesmos, como também dos fins próprios que cada qual se propõe em ligação sistemática e auto-organizada, conjunto esse de fins em si mesmos e fins particulares que, portanto, pode ser admitido como um reino dos fins tanto que cada qual pode se propor, quanto do conjunto de todos os fins subjetivos, em virtude das leis que regem toda a natureza, inclusive a natureza inteligível de todo ente racional. "Esse reino dos fins não é, verdadeiramente falando, senão um ideal, mas que pode ser realizado pela liberdade" (DELBOS, 1969, p. 306).

> Seres racionais estão pois todos submetidos a esta *lei* que manda que cada um deles *jamais* se trate a si mesmo ou aos outros *simplesmente como meios*, mas sempre

> *simultaneamente como fins em si*. Daqui resulta porém uma ligação sistemática de seres racionais por meio de leis objectivas comuns, i. é um reino que, exactamente porque estas leis têm em vista a relação destes seres uns com os outros como fins e meios, se pode chamar um reino dos fins (que na verdade é apenas um ideal). (KANT, FMC, 2004, p. 76).

Um reino dos fins é, pois, um campo aberto na idealidade onde todos os entes racionais se representam frente aos outros como fins em si mesmos e, ao mesmo tempo, enquanto meios para a realização das máximas de suas ações, submetidos unicamente a uma lei que manda que nenhum se trate e ao outro, simplesmente como meio, mas sempre e *simultaneamente como fins em si*, e uma tal representação ideal de um reino permite a ligação sistemática de tais seres racionais por leis objetivas comuns, exatamente porque estas leis têm em vista a relação desses seres uns com os outros como fins e meios, de modo que "o Reino dos Fins não é realmente um reino, mas uma democracia com igualdade perante a lei" (HARE, 2003, p. 50).

Segundo Hare, embora Kant negasse, nesse ponto o filósofo alemão se aproximaria do Utilitarismo, pois, se o Utilitarismo é "simplesmente, a moralidade que busca os fins de todos na medida em que todos podem buscá-los consistentemente de acordo com máximas universais" (HARE, 2003, p. 214), "uma boa vontade tem de ser aquela que pode ser um membro legislador de tal domínio. Esse é o modo de Kant de assegurar que as moralidades de todos os seres racionais serão coerentes entre si. Os legisladores do Reino dos Fins legislarão unanimemente porque cada um é coagido pela forma universal da legislação" (HARE, 2003, p. 213), de sorte que, "mesmo a parte aparentemente não utilitarista da doutrina da virtude de Kant, e de seu sistema inteiro, fica apenas a um passo do utilitarismo. Isso acontece porque mesmo a virtude da perfeição, aparentemente não utilitarista, requer que aspirantes a ela se aperfeiçoem no amor prático" (HARE, 2003, p. 214).

Assim, embora mera idéia, "a imagem do reino representa para Kant a autonomia e organicidade do mundo espiritual e moral; permite uma representação onde cada qual se considera simultaneamente como legislador universal e como submetido à lei. O homem pertence a este reino na medida em que age segundo máximas da liberdade" (SANTOS, 1994, p. 603).

> A moralidade consiste pois na relação de toda a acção com a legislação, através da qual somente se torna possível um reino dos fins. Esta legislação tem de poder encontrar-se em cada ser racional mesmo e brotar da sua vontade, cujo princípio é: nunca praticar uma acção senão em acordo com uma máxima que se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer só de tal maneira que a *vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal.* Ora se as máximas não são já pela sua natureza necessariamente concordes com este princípio objectivo dos seres racionais como legisladores universais, a necessidade da acção segundo aquele princípio chama-se então obrigação prática, isto é, *dever*. O dever não pertence ao chefe no reino dos fins, mas sim a cada membro e a todos em igual medida. (KANT, FMC, 2004, p. 76).

A moralidade consiste, pois, na conformidade da ação com a legislação universal que determina máximas que condicionem toda vontade à consideração de si mesma, ao mesmo tempo, como membro e legisladora universal, e torne possível um reino dos fins, onde cada ente racional se relacione consigo mesmo como autor da lei que para si põe, como também com outros que agem da mesma forma, e que

esta máxima da ação brote daquela vontade legisladora, que nunca realiza uma ação cuja máxima não possa se transformar em lei universal; e porque as máximas, pela sua própria natureza, não são já concordes com um tal princípio, pela susceptibilidade de afecção heterônoma dos homens, as ações necessárias segundo a legislação universal se chamam, então, obrigação prática, isto é, *dever*, pois, "que há uma tal lei prática, é o que exige o princípio segundo o qual todas as coisas na natureza agem segundo leis" (DELBOS, 1969, p. 282).

Assim, o imperativo categórico é o conceito do agir moral e, autonomia da vontade é a capacidade de legislar e cumprir a própria lei, é a condição da possibilidade de agir moralmente, o fundamento da subjetividade moral pela capacidade de determinar-se segundo princípios postos por si mesmo. "A idéia da autolegislação remete a Rousseau, que no *Contrato social* (I 8) diz que a obediência a uma lei dada por si mesmo é liberdade. Mas só Kant descobre pela primeira vez, no pensamento que Rousseau menciona mais episodicamente, o princípio fundamental de toda a Ética e fornece sua fundamentação" (HÖFFE, 2005, p. 216).

Como as máximas não são necessariamente concordes com esse princípio objetivo em virtude da exposição dos entes racionais finitos às afecções heterônomas, a necessidade da ação segundo aquele princípio da moralidade gera a noção de **dever**, com a conseqüência evidente de que, neste caso, o dever não pertence a um suposto chefe no reio dos fins, mas sim a cada membro e a todos em igual medida, de modo que o **dever** retratado no Imperativo Categórico da moralidade não decorre de uma vontade alheia ao conjunto das vontades constituintes de um reino dos fins, mas unicamente delas emana, aproximando-nos do conceito clássico de Democracia em sua versão perfeitamente acabada.

> A necessidade prática de agir segundo este princípio, isto é, o dever, não assenta em sentimentos, impulsos e inclinações, mas sim somente na relação dos seres racionais entre si, relação essa que a vontade de um ser racional tem de ser considerada sempre e simultaneamente como *legisladora*, porque de outra forma não podia pensar-se como *fim em si mesmo*. (KANT, FMC, 2004, p. 77).

Por decorrer da vontade **autônoma** de cada membro do reino dos fins, o **dever** não assenta em nada que seja **heterônomo**, a saber, nem em sentimentos, impulsos ou inclinações, mas tão-somente na relação de seres racionais entre si, na qual a vontade de um tem de ser considerada sempre como *legisladora*, para que possa ser pensada como fim em si mesma, e constitui uma vontade prática, a saber, uma vontade moral, uma vez que:

> A razão relaciona pois cada máxima da vontade concebida como legisladora universal com todas as outras vontades e com todas as acções para conosco mesmos, e isto não em virtude de qualquer outro móbil prático ou de qualquer vantagem futura, mas em virtude da idéia da *dignidade* de um ser racional que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente dá. (KANT, FMC, 2004, p. 77).

É, pois, a Razão que irá relacionar cada máxima da vontade de cada um nas ações para consigo mesmo e para com os outros, e aferir a autonomia de cada uma delas para que não seja dada em virtude de qualquer outro móbil prático ou qualquer vantagem futura, mas, sim, que se dê exclusivamente em

virtude da idéia da *dignidade* de um ser racional que não obedece outra lei senão àquela que ele mesmo, simultaneamente a todos os outros, dá-se mediante os atributos da sua própria faculdade racional, e, para que possa ser considerada uma máxima universalizável, deve se dar com plena **autonomia da vontade**, de modo que, "como a razão lhe é indispensável para derivar seus atos de leis, a vontade não é outra coisa senão a razão prática" (DELBOS, 1969, p. 282).

> No reino dos fins tudo tem ou um **preço** ou uma **dignidade**. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como *equivalente*; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então tem ela dignidade. (KANT, FMC, 2004, p. 77).

A idéia de dignidade de um ser racional no reino dos fins surge, assim, do confronto da idéia da autonomia da vontade com a própria experiência de sua natureza sensível, pois, daí emerge uma relação de valoração dos bens que compõem um tal reino, entre os quais se encontram coisas que têm ou um **preço** ou uma **dignidade,** sendo que, uma coisa que pode ser substituída por uma outra tem meramente um **preço**, enquanto que outra coisa que não pode ser substituída por nenhuma e está acima de todo o **preço**, não permitindo, portanto, qualquer equivalência, contém uma **dignidade**, e essa tal relação "contribui para a moralidade e se relaciona diretamente ao homem como ser moral" (DELBOS, 1969, p. 308).

> Ora a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins. Portanto a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade. (KANT, FMC, 2004, p. 77).

Dessa forma, para um candidato a um reino dos fins, a moralidade é a única condição que pode fazer de todo ente racional um fim em si mesmo e credenciá-lo a postular um lugar naquele reino, pois somente mediante a moralidade pode ser, ao mesmo tempo, legislador e súdito; portanto, a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de máximas de ações conformes com a lei que se põe e cumpre, são as únicas coisas que têm **dignidade**, tudo o mais, por conseguinte, pode ter somente um **preço**.

> E o que é então que autoriza a intenção moralmente boa ou a virtude a fazer tão altas exigências? Nada menos do que a possibilidade que proporciona ao ser racional de *participar na legislação universal* e o torna por este meio apto a ser membro de um possível reino dos fins, para que estava já destinado pela sua própria natureza como fim em si e, exactamente por isso, como legislador no reino dos fins, como livre a respeito de todas as leis da natureza, obedecendo somente àquelas que ele mesmo se dá e segundo as quais as suas máximas podem pertencer a uma legislação universal (à qual ele simultaneamente se submete). (KANT, FMC, 2004, p. 78).

Por ser o ente racional o único capaz de obter autonomia em relação com todas as leis da natureza, e o único que é capaz de pôr para si mesmo leis que pode integralmente obedecer, demonstra que já estava destinado, pela sua natureza como fim em si, a participar de um reino dos fins e, fica, dessa forma, autorizado a exigir de si mesmo e de todo ente racional a intenção moralmente boa e a virtude, pois que o único autorizado a *participar na legislação universal*, como legislador daquele reino e

obrigado somente por aquela lei que a si mesmo põe, cujas máximas podem pertencer a uma legislação universal, pois que livres do jugo da natureza sensível; portanto, porque a condição para a participação num tal reino dos fins é a liberdade, "só a razão pura é verdadeiramente prática" (DELBOS, 1969, p. 282).

> *Autonomia* é, pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional. (KANT, FMC, 2004, p. 79).

A dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional tem, pois, como fundamento, o princípio da autonomia da vontade, ou liberdade, enquanto faculdade própria de todo ente dotado de Razão de se determinar unicamente por leis que outorga e cumpre por si mesmo, o qual se credencia, desta forma, à composição de um reino como um reino dos fins, onde deve imperar a independência de impulsos sensíveis, podendo, portanto, todo homem, pleitear exclusividade num reino em que prevalece autonomia, e, "esta é o princípio da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional" (DELBOS, 1969, p. 308).

> Ora, daqui segue-se incontestavelmente que todo o ser racional, como fim em si mesmo, terá de poder considerar-se, com respeito a todas as leis a que possa estar submetido, ao mesmo tempo como legislador universal; porque exactamente esta aptidão das suas máximas a constituir a legislação universal é que o distingue como fim em si mesmo. Segue-se igualmente que esta sua dignidade (prerrogativa) em face de todos os simples seres naturais tem como conseqüência o haver de tomar sempre as suas máximas do ponto de vista de si mesmo e ao mesmo tempo também do ponto de vista de todos os outros seres racionais como legisladores (os quais por isso também se chamam pessoas). (KANT, FMC, 2004, p. 82).

Assim, a dignidade de todo o ser racional decorre da possibilidade de, unicamente ele, poder se considerar, ao mesmo tempo, como legislador e súdito de um reino dos fins, ou seja, de um reino onde prevaleça autonomia da vontade, onde impere a total independência da sensibilidade e, pois, de qualquer carência ou tendência de sua natureza empírica; e, portanto, a possibilidade de ser tido, com exclusividade, ao mesmo tempo, como legislador e súdito universal, distingue o ser racional como um fim em si mesmo, e lhe outorga uma tal **dignidade** diante de todos os simples seres naturais, pois, nessa qualidade, está obrigado a tomar sempre em consideração não só a humanidade em sua **pessoa**, como também na de qualquer outro, para adoção de suas máximas de ação, pois todos são igualmente **pessoas** e, não, **coisas**.

> Ora desta maneira é possível um mundo de seres racionais (*mundus intelligibilis*) como reino dos fins, e isto graças à própria legislação de todas as pessoas como membros dele. Por conseguinte cada ser racional terá de agir como se fosse sempre, pelas suas máximas, um membro legislador no reino universal dos fins. O princípio formal destas máximas é: Age como se a tua máxima devesse servir ao mesmo tempo de lei universal (de todos os seres racionais). Um reino dos fins só é portanto possível por analogia com um reino da natureza; aquele, porém, só segundo máximas, quer dizer regras que se impõe a si mesmo, e este só segundo leis de causas eficientes externamente impostas. (KANT, FMC, 2004, p. 82).

A participação como membro de um reino dos fins, detentor, portanto, de uma dignidade, gera a obrigação de todo ente racional assim ser considerado, e apenas desta maneira, qual seja, assumindo-se cada um como legislador e súdito de um reino dos fins, totalmente independente de sua natureza também sensível, cujas máximas das ações têm, necessariamente, que ter sempre em conta esta sua natureza inteligível, e, portanto, agir também em conformidade com a assunção de um tal reino, pois, "o significado da autonomia humana se torna finalmente claro, graças ao conceito de reino dos fins, isto é, "a união sistemática de diferentes seres razoáveis por leis comuns"" (HERRERO, 1991, p. 25), de sorte que, somente assim, é possível a adoção de uma máxima que nada mais contenha senão a forma da ação de um tal ser, a saber: *Age como se a tua máxima devesse servir ao mesmo tempo de lei universal*.

Dessa forma, a possibilidade de um reino dos fins se apresenta por analogia ao reino da natureza sensível, já que aquele é possível pela universalização das máximas subjetivas, assim como este o é pela existência da lei das causas eficientes, ou seja, que mostra que todo efeito tem uma causa e, por conseguinte, aquele reino meramente inteligível guarda relação constitutivo-racional com um reino da natureza, em virtude de serem ambos regidos por leis naturais: o primeiro por máximas da autonomia que cada ente racional põe a si e, conseqüentemente, aos outros; o segundo pela lei universal de ligação causal entre os eventos naturais, e, dessa forma, "o conceito de lei natural apresenta assim o todo do mundo humano como uma ordem inviolável, como uma representação ideal deve ser" (HERRERO, 1991, p. 24).

> E é nisto exactamente que reside o paradoxo: 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 e torne 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. (KANT, FMC, 2004, p. 83).

É intrigante, portanto, e Kant demonstra isso nessa asserção, que a natureza racional do homem lhe atribua uma dignidade e, por meio dela, possa ser considerado unicamente um fim em si mesmo, adquirindo, pois, respeito, enquanto essa mesma faculdade o mostraria como um paradoxo, pois um mesmo ser que, ao mesmo tempo, pode ser legislador e súdito como causa da própria autonomia, é, igualmente, sujeito às leis de uma causalidade natural, e, portanto, dependente; assim, enquanto pode promulgar e sujeitar-se a leis exclusiva e autonomamente postas por si mesmo, também é sujeito a causas naturais que evidenciam suas carências, portanto, um ente que pode ter tanto um **preço** quanto uma **dignidade**.

> A *moralidade* é pois a relação das acções com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal possível por meio das suas máximas. A acção que possa concordar com a autonomia da vontade é *permitida*; a que com ela não concorde é *proibida*. A vontade cujas máximas concordem necessariamente com as leis da autonomia, é uma vontade *santa*, absolutamente boa. A dependência em que uma vontade não absolutamente boa se acha em face do princípio da autonomia (a necessidade moral) é a *obrigação*. Esta não pode, portanto, referir-se a um ser santo. A necessidade objectiva de uma acção por obrigação chama-se *dever*. (KANT, FMC, 2004, p. 84).

A moralidade decorre, assim, da relação das ações de um ente racional sensível com a necessidade de as realizar mediante autonomia da vontade, isto é, da relação entre as máximas da ação de cada ser dependente com a legislação universal que mostra sua dignidade na independência de qualquer condição sensível, sendo que, no estabelecimento do dever, toda ação que concorde com uma vontade autônoma é uma ação *permitida*, enquanto que *proibida,* é aquela que não guarda plena concordância da máxima da ação com uma legislação universal.

A relação de dependência em que se encontra uma vontade não absolutamente boa, e, pois, uma vontade não *santa*, com relação ao princípio da autonomia, ou seja, a relação de dependência para com a necessidade moral é uma *obrigação*, e, por conseguinte, a relação necessária, portanto, de todo ente racional, a uma ação por *obrigação*, chama-se *dever*. **Dever** é, pois, a vinculação necessária de todo ente racional a uma ação que tem que ser dada por *obrigação*. "O dever é a *Sittlichkeit* [moralidade] na forma do mandamento, do desafio, do imperativo. Esta forma imperativa só tem um sentido para aqueles sujeitos cuja vontade não é de antemão e necessariamente boa" (HÖFFE, 2005, p. 193).

> A autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objectos do querer). O princípio da autonomia é portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal. [...] Pela simples análise dos conceitos da moralidade pode-se, porém, mostrar que o citado princípio da autonomia é o único princípio da moral. Pois desta maneira se descobre que esse seu princípio tem de ser um imperativo categórico, e que este imperativo não manda nem mais nem menos do que precisamente esta autonomia. (KANT, FMC, 2004, p. 85).

A total independência em relação a objetos de um simples querer sensível é, pois, autonomia da vontade, e o princípio da autonomia é não escolher senão de modo a que a máxima da escolha possa já estar contida no próprio querer, uma vez que, só assim se pode admitir uma vontade que pode ser lei para si mesma, pois isenta de elementos empíricos, e, por conseguinte, esse princípio da autonomia é não escolher senão máximas que possam ser incluídas, ao mesmo tempo, como lei universal. Portanto, pela simples análise dos conceitos da moralidade, que devem abstrair toda sensibilidade na sua formulação, pode-se mostrar que a autonomia é o único princípio da moral e, dessa forma, facilmente se pode concluir que esse princípio é um Imperativo Categórico, já que este não determina nada mais que, unicamente, essa autonomia, "pois ele é toda a expressão da razão" (DELBOS, 1969, p. 283).

> Quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, *em qualquer outro ponto* que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objectos, o resultado é então sempre *heteronomia*. Não é a vontade que então se dá a lei a si mesma, mas é sim o objecto que dá a lei à vontade pela sua relação com ela. Esta relação, quer assente na inclinação quer em representações da razão, só pode tornar possíveis imperativos hipotéticos: devo fazer alguma coisa *porque quero qualquer outra coisa*. (KANT, FMC, 2004, p. 86).

Se autonomia da vontade é a adoção de máxima da ação exclusivamente segundo a forma universal da lei da causalidade de todo ente racional pela liberdade, heteronomia da vontade é a adoção de qualquer outra representação que não a simples forma dessa lei, como "toda determinação da vontade por representações materiais" (HERRERO, 1991, p. 21), seja a representação de objetos, seja a representação meramente racional, como a do sentimento de amor-próprio patológico, por exemplo, a determinar a vontade para uma ação qualquer.

Na heteronomia, a vontade é condicionada por qualquer outra coisa que não a lei que ela dá a si mesma, e busca fora da Razão pura e, pois, na natureza de quaisquer dos seus objetos ou representações, um motivo para a ação, passando além de si na busca de sua determinação. "Neste caso, apetência e prazer referem-se não somente ao âmbito do sensível: do comer, beber, da sexualidade, do descanso. Também os contentamentos espirituais, as atividades intelectuais, criativas ou sociais surgem e incluem-se nelas" (HÖFFE, 2005, p. 217).

Uma tal relação da Razão com objetos de sua determinação não possibilita senão imperativos hipotéticos, porque a máxima da ação é posta *porque quero qualquer outra coisa* além da lei, e "não pode, portanto, mandar nunca moralmente, quer dizer, categoricamente" (KANT, FMC, 2004, p. 90).

> A vontade absolutamente boa, cujo princípio tem que ser um imperativo categórico, indeterminada a respeito de todos os objectos, conterá pois somente a *forma do querer* em geral, e isto como autonomia; quer dizer: a aptidão da máxima de toda a boa vontade de se transformar a si mesma em lei universal é a única lei que a si mesma se impõe a vontade de todo o ser racional, sem subpor qualquer impulso ou interesse como fundamento. (KANT, FMC, 2004, p. 90).

Uma vontade absolutamente boa é, sim, uma vontade autônoma cujo princípio de determinação contém somente *a forma do querer* em geral, do querer objetivo, sem nenhuma vinculação a objetos externos (móbiles da natureza) ou internos (móbiles do amor-próprio), pois, "a única fonte do valor é a lei moral, e a única coisa intrinsecamente valiosa é uma vontade guiada por essa lei" (WALKER, 1999, p. 14). A capacidade de a máxima de toda a boa vontade converter a si mesma em lei universal é a única lei que se impõe a própria vontade de todo ente racional, porém, "isso não significa que a lei moral seja arbitrariamente inventada. Ela não é mais arbitrariamente inventada do que o são as leis da lógica" (WALKER, 1999, p. 41), que são naturais.

Somente desse modo a vontade pode constituir lei universal que dá para si mesma, sem qualquer outro impulso ou interesse, como fundamento de sua determinação, e uma tal vontade absolutamente boa tem como princípio um Imperativo Categórico, a saber, um ditame que vincula todo ente racional a uma ação por obrigação, constituindo, pois, a conversão de toda máxima subjetiva em lei objetiva, um dever, e, assim, "a simples forma da lei corresponde a uma faculdade que transcende todos os fenômenos e seu princípio de causalidade" (HÖFFE, 2005, p. 219), daí sua capacidade de ser universal.

> A *vontade* é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e *liberdade* seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a *determinem*; assim como *necessidade*

> *natural* é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à actividade pela influência de causas estranhas. (KANT, FMC, 2004, p. 93).

Dessa forma, para Kant a vontade é a causalidade dos seres vivos racionais, e a *liberdade* é a propriedade dessa causalidade que lhe dá eficiência autônoma; ou seja, os homens têm, na sua universalidade, enquanto seres vivos, unicamente vontade como *ratio essendi*, sendo a liberdade uma propriedade dessa causalidade racional que pode ser eficiente independentemente de qualquer causalidade estranha à própria vontade, "mesmo interesses espirituais" (HÖFFE, 2005, p. 219), de modo que, somente assim, mediante a liberdade, pode-se deduzir a autonomia da vontade no homem, e "a idéia da liberdade recebe realidade objetiva pela lei moral" (HERRERO, 1991, p. 20), pois "a autonomia da razão pura prática nada mais é do que a conformidade com a lei moral" (HERRERO, 1991, p. 22).

Assim, a diferença dos seres racionais para os irracionais é que estes são determinados à ação pela influência de causas estranhas, heterônomas, portanto, enquanto aqueles, os seres racionais, são determinados unicamente pela liberdade transcendental, a saber, "uma idéia da razão que, interpretada no sentido cosmológico, significa independência de causas naturais" (DUTRA, 2002, p. 53), "que exclui até mesmo a lei de uma inadmissível ordem causal empírica" (WALKER, 1999, p. 47).

A autonomia da vontade "parece perfeita para Kant como o limite superior ou o acabamento da liberdade prática, daquela liberdade antes meramente psicológica" (DELBOS, 1969, p. 135), porque agora "se encontra ligada à consciência do dever" (DELBOS, 1969, p. 218), pois, embora sejam de fato afetados, contudo, seres racionais não são determinados pelos sentidos, e se pode dizê-los, por conseguinte, detentores de autonomia da vontade; e, desta forma, "o conceito de liberdade transcendental formado na primeira Crítica, a independência de toda a natureza, revela-se na Ética como a liberdade prática (moral), como a autodeterminação" (HÖFFE, 2005, p. 66).

> Mas a proposição: "A vontade é, em todas as acções, uma lei para si mesma", caracteriza apenas o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter-se a si mesma por objecto como lei universal. Isto, porém, é precisamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade; assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa. (KANT, FMC, 2004, p. 94).

Mas, aquela causalidade dos seres vivos racionais, a saber, a vontade, se tem, necessariamente, que ser uma vontade autônoma e, pois, unicamente ela, lei para si mesma, e, se de fato há uma vontade livre, ainda que transcendental – e tal demonstrariam os entes racionais mediante sua capacidade cognitiva que, embora afetada, não é determinada pela sensibilidade na busca do incondicionado para a série de condições dadas no objeto que se busca conhecer –, de modo que "a liberdade põe como tal sua realidade por meio de ações na natureza, e assim a prova" (HERRERO, 1991, p. 20), há que existir uma causalidade autônoma, ou seja, que é causa de si mesma, mediante uma proposição que identifique o princípio de não agir senão mediante máximas das ações que possam se converter em lei universal, e, somente assim, ser capaz de constituir lei para si mesma.

Um tal princípio mostra precisamente a fórmula do Imperativo Categórico e princípio da moralidade, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa, já que "ela se apresenta como o poder de agir segundo as regras que ela se representa" (DELBOS, 1969, p. 282), e o Imperativo Categórico é eminentemente formal, possibilitando mostrar a liberdade como "realidade objetiva pela lei moral" (HERRERO, 1991, p. 20).

> Agora afirmo eu: A todo o ser racional que tem uma vontade temos que atribuir-lhe necessariamente também a idéia da liberdade, sob a qual unicamente pode agir. Pois num tal ser pensamos nós uma razão que é prática, quer dizer, que possui causalidade em relação a seus objetos. [...] Ela tem de considerar-se a si mesma como autora dos seus princípios, independentemente de influências estranhas; por conseguinte, como razão prática ou como vontade de um ser racional, tem de considerar-se a si mesma como livre; isto é, a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a idéia da liberdade, e, portanto, é preciso atribuir, em sentido prático, uma tal vontade a todos os seres racionais. (KANT, FMC, 2004, p. 95).

Como tenho buscado demonstrar ao longo deste trabalho, para Kant, se, com efeito, se considerar os homens seres vivos racionais e, portanto, dotados de uma faculdade prática possível unicamente pela vontade, e que, por isso mesmo, diante das tendências e da sensibilidade tem condições de exercer autonomia e decisão, agindo, conseqüentemente, mediante uma razão que faz uso da liberdade na busca pelo conhecimento objetivo, ou seja, que possui capacidade para ser causa em relação a seus objetos e, portanto, lei para si mesma, tal somente é possível mediante a pressuposição de uma idéia de liberdade em um tal ser como propriedade daquela sua causalidade na vontade. "Com isso entramos na doutrina de Kant do "Faktum"da razão" (HERRERO, 1991, p. 17).

Tal idéia da liberdade foi tomada pelo filósofo, após "longos anos de reflexão sobre a fundamentação moral" (HERRERO, 1991, p. 17), como um *factum* da Razão de um ente que tem, objetivamente, possibilidades cognitivas, e mediante cuja idéia valem todas as leis práticas, ou morais, como se toda vontade racional, portanto, autônoma, fosse definida como livre em si mesma, como uma vontade que é a única causa dos seus objetos e autora dos seus princípios e, pois, da sua própria lei, portanto, cujas ações assentam somente na liberdade.

O *factum* da Razão é a liberdade em todo ente racional, liberdade essa que lhe facultaria possibilidades do conhecimento dos objetos, pois, ao defrontar-se, com nova possibilidade de experiência, a Razão buscaria um arquétipo ou modelo ideal, como um incondicionado, visando o conhecimento do objeto dado aos sentidos, e tal busca se daria mediante um ato de liberdade transcendental, que é deduzida por Kant "baseada na consciência que um agente racional tem da espontaneidade de seus juízos" (ALMEIDA, 1998, p. 47), e que se realizaria, inclusive, em juízos morais, pois "os juízos morais têm um conteúdo cognitivo; eles não se limitam a dar expressão às atitudes afetivas, preferências ou decisões contingentes de cada falante ou ator" (HABERMAS, 1989, p. 147).

> Mostra-se aqui – temos que confessá-lo francamente – uma espécie de círculo vicioso do qual, ao que parece, não há maneira de sair. Consideramo-nos como livres na ordem das causas eficientes, para nos pensarmos submetidos a leis morais na ordem dos fins, e depois pensamo-nos como submetidos a estas leis porque nos atribuímos a liberdade da

> vontade; pois liberdade e própria legislação da vontade são ambas autonomia, portanto conceitos transmutáveis, um dos quais porém não pode, por isso mesmo, ser usado para explicar o outro e fornecer o seu fundamento, mas quando muito apenas para reduzir a um conceito único, em sentido lógico, representações aparentemente diferentes do mesmo objecto (como se reduzem diferentes fracções do mesmo valor às suas expressões, mais simples). (KANT, FMC, 2004, p. 98).

O próprio filósofo, porém, destacaria um aparente círculo vicioso do raciocínio através do qual se coloca a liberdade como um *factum* da razão, para se considerar os entes racionais tanto como efeitos de uma causalidade na liberdade, ao mesmo tempo em que são também submetidos à ordem das causas eficientes do mundo, ou seja, ao identificá-los como seres livres enquanto inteligências, porém, também dependentes, em relação à série de causas e efeitos de uma natureza sensível. Tal círculo lógico se iniciaria pela consideração do ente racional como livre na ordem da lei de causa e efeito, porque submetido à lei moral na ordem dos fins, e, depois, pensá-lo submetido a esta lei dos fins para podermos considerá-lo dotado de vontade livre.

O *factum* da Razão busca demonstrar que "a liberdade transcendental e moral é efetiva" (HÖFFE, 2005, p. 226), e a circularidade de um tal raciocínio se poderia apresentar, segundo Kant, do fato de conceitos como liberdade e própria legislação da vontade serem ambos autonomia, portanto conceitos transmutáveis, e não poderiam ser usados para explicar um ao outro e fornecer o seu fundamento, mas, quando muito, poder-se-ia usar tais conceitos para deduzir um conceito único, mediante o qual seriam formuladas representações aparentemente diferentes do mesmo objecto.

> Mas ainda resta uma saída, que é procurar se quando nós nos pensamos, pela liberdade, como causas eficientes *a priori*, não adoptamos outro ponto de vista do que quando nos representamos a nós mesmos, segundo as nossas acções, como efeitos que vemos diante dos nossos olhos. (KANT, FMC, 2004, p. 99).

Kant investiga, assim, uma saída para aquele aparente círculo vicioso que, a princípio, poderia decorrer da relação entre a idéia de um ser da natureza e a idéia de um ser da lei moral num só e mesmo ente racional, a qual poderia ser apontada mediante a adoção de um outro ponto de vista na consideração do homem, ao mesmo tempo, como causa eficiente *a priori* pela liberdade e também como efeito, pois, para o filósofo, uma investigação da perspiciência que cada um tem, no seu próprio pensamento, de si mesmo enquanto ente dotado de liberdade, ao mesmo tempo em que, subjetivamente, também como efeito segundo representação das suas ações perante seus próprios olhos, ou seja, porque o homem se reconhece tanto como ser inteligível quanto sensível, tal fato demonstraria, num mesmo e único efeito, a saber, no homem, duas causalidades.

> Há uma observação que se pode fazer sem necessidade de qualquer subtil reflexão e que se pode supor ao alcance do entendimento mais vulgar, ainda que à sua maneira, por meio de uma obscura distinção da faculdade de julgar, a que ele chama sentimento: e é que todas as representações que nos vêm sem intervenção do nosso arbítrio (como as dos sentidos) nos dão a conhecer os objectos de modo não diferente daquele como nos afectam, ficando-nos assim desconhecido o que eles em si mesmos possam ser, e não podendo nos chegar, por conseguinte, pelo que respeita a esta espécie de representações, ainda com o maior esforço de atenção e clareza que o entendimento

> possa acrescentar, senão somente ao conhecimento dos *fenômenos*, e nunca ao das *coisas em si mesmas*. (KANT, FMC, 2004, p. 99).

Todas as representações que nos vêm sem intervenção do arbítrio, a saber, todas as representações que em nós se dão apenas e tão-somente mediante os órgãos dos sentidos e, portanto, independentemente de nossa vontade, por conseguinte, espontaneamente, somente nos mostram os objetos pelo modo como somos por eles afetados na sensibilidade, a saber, como fenômenos, para poderem ser pensados no Entendimento, que deles constitui uma representação. Portanto, os objetos não se mostram como eles o são em si mesmos, pois, nunca os captamos como *coisas em si mesmas* que, de fato, são, mas tão-somente delas realizamos, no Entendimento, uma representação para o seu conhecimento meramente como fenômenos, que são, assim, o resultado tanto de um contributo sensível, quanto intelectual.

Tal pode ser facilmente constatado em nós por uma obscura distinção da Faculdade de julgar, à qual o entendimento comum chama sentimento, que para Kant é a forma subjetiva de cada ente racional receber e distinguir, por intermédio da faculdade do Juízo, as representações dadas mediante fenômenos, e denuncia, assim, a existência de algo mais nos objetos que não se deixaria apreender pelos órgãos sensoriais, e tal é a "coisa em si".

Assim, a Sensibilidade, que é a faculdade responsável pela apreensão dos objetos e que os conduzem, na simples forma de fenômenos, até à faculdade do Entendimento para o exercício da cognição, não apreendem tais objetos como eles são em si mesmos, ou seja, mas tão-somente como *fenômenos* em uma representação deles inteligível.

> Logo que se tenha feito esta distinção (em todo o caso por meio da diferença notada entre as representações que nos são dadas de fora e nas quais nós somos passivos, e as que nós produzimos unicamente de nós mesmos e nas quais demonstramos a nossa actividade), segue-se por si que por trás dos fenômenos há que admitir e conceder ainda outra coisa que não é fenômeno, quer dizer as coisas em si, ainda quando, uma vez que elas nunca nos podem ser conhecidas senão apenas e sempre como nos afectam; nos conformamos com não podermos aproximar-nos bastante delas e nunca podermos saber o que elas são em si. (KANT, FMC, 2004, p. 99).

Assim, como há, numa mesma e única experiência do conhecimento, dois fatos distintos proporcionados por um mesmo objeto, de um lado o fenômeno que é realizado na faculdade do Entendimento e, de outro, a coisa-em-si, que permanece incógnita nos objetos, há necessidade de se fazer de tais fatos uma perfeita separação e identificação, já que um mesmo elemento possibilitaria duas representações num mesmo ente racional: uma propiciada pelo objeto para o Entendimento mediante a Sensibilidade, e outra que seria produzida internamente, dos elementos *a priori* obtidos de nós mesmos, na qual demonstramos nossa atividade em busca do conhecimento daquele objeto.

Desse modo, uma mesma operação cognitiva propiciaria três elementos para a Razão: o objeto propiciaria dois – o primeiro, mediante os predicados aparentes que podem ser captados do próprio objeto, e que o representariam na faculdade do Entendimento mediante simples *fenômeno* dado através do múltiplo dele apreendido pela sensibilidade; o segundo elemento objetivo não seria jamais captado pelo

Entendimento e foi chamado por Kant de "coisa em si mesma", que se encontra no objeto, mas, que não pode ser apreendida, uma vez que este nunca nos pode ser conhecido como é em si, pois, "embora em si mesmas reais, se mantêm para nós incognoscíveis" (KANT, CRP, 2001, p. 22). O terceiro elemento a Razão retiraria unicamente de sua própria atividade, facultada pelos conceitos "a priori" do Entendimento.

Assim, na busca pelo conhecimento objetivo, a coisa-em-si mesma não seria jamais apreendida, mas tão-somente o fenômeno, que é propiciado por uma representação do objeto, e que é dado mediante o múltiplo apreendido pela Sensibilidade para o Entendimento pensá-lo, "pelo fato desse conhecimento apenas se referir a fenômenos e não às coisas em si" (KANT, CRP, 2001, p. 22), com as quais os confundimos por um descuido da Razão, pois não atentamos ao fato de que "entre as coisas e nós sempre está o INTELECTO" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 526). É esse nosso intelecto que realiza, no Entendimento, o fenômeno propiciado pela aparição do múltiplo dado no objeto que, assim, não se deixa ver como a "coisa em si".

Dessa forma, para a distinção entre fenômeno e coisa em si, Kant "teve de efetuar a grande separação entre o nosso conhecimento *a priori* e o *a posteriori*, o que antes dele jamais havia sido feito com o devido rigor e completude, nem com clara consciência" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 527), e, pois, "a distinção entre fenômeno e coisa-em-si, portanto a doutrina da completa diversidade entre ideal e real é a pedra de toque da filosofia kantiana" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 527).

> Daqui tem de resultar a distinção, embora grosseira, entre um *mundo sensível* e um *mundo inteligível*, o primeiro dos quais pode variar muito segundo a diferença de sensibilidade dos diversos espectadores, enquanto o segundo, que lhe serve de base, permanece sempre idêntico. Nem a si mesmo e conforme o conhecimento que de si próprio tem por sentimento íntimo pode o homem pretender conhecer-se tal como ele é em si. (KANT, FMC, 2004, p. 100).

Porque a faculdade do Entendimento não pode pensar as coisas como elas são em si mesmas, mas tão-somente como fenômenos delas representativos nessa mesma faculdade, Kant justifica a existência de um mundo empírico ou um *mundo sensível*, que, por isso mesmo, pode ser apreendido pelos órgãos da sensibilidade, assim como, e, ao mesmo tempo, e, em relação ao mesmo objeto, também a existência de um mundo ideal ou um *mundo inteligível*. O primeiro seria realizado unicamente mediante fenômenos no Entendimento, enquanto que o segundo serviria de base àquele, pois, o fenômeno decorre da conjunção do "eu penso", ou intelecto, com as representações do mesmo no Entendimento através da Sensibilidade. Por isso, o mundo sensível seria muito variável segundo sua diferente apreensão pelos diversos espectadores, enquanto que o mundo inteligível, sobre o qual assentam as bases daquele, permaneceria sempre idêntico em todo ente racional.

> *Esta experimentação da razão pura tem grande analogia com a que os *químicos*, por vezes, denominam *redução* e em geral *processo sintético*. A *análise* do *metafísico* divide o conhecimento puro *a priori* em dois elementos muito diferentes: o das coisas como fenômenos e o das coisas em si. A *dialética* reúne-os para os pôr de acordo com a idéia racional e necessária do *incondicionado* e verifica que essa concordância se obtém

> unicamente graças a essa distinção a qual é, portanto, verdadeira (KANT, CRP, 2001, p. 22).

Poder-se-ia dizer que, mediante o conceito de "coisa-em-si", Kant se vale de um recurso para realizar a "passagem" (TERRA, 2003, p. 51-65) de uma análise do homem enquanto ente sensível, portanto, de sua natureza fenomênica, para uma investigação do mesmo enquanto intelecto, valendo-se do conceito de "coisa-em-si" para demonstrar a possibilidade de ligação de dois campos de consideração de um mesmo objeto, no caso, o ente racional, "em dois sentidos diferentes" (KANT, CRP, 2001, p. 26).

Kant ressalta, outrossim, que, mesmo o homem, não pode jamais pretender conhecer-se a si mesmo tal como é em si, ou, como coisa em si, mas somente pode pretender conhecer-se como fenômeno no Entendimento, e, portanto, um fenômeno que se realiza num mundo das possibilidades objetivas, cujo conhecimento se daria mediante análise de seus predicados e de suas qualidades, sem, contudo, jamais ter perspiciência do que é enquanto coisa em si, evidenciando que o filósofo coloca a qualidade inteligível do homem como sendo o próprio homem, ou a "coisa em si", enquanto que suas qualidades empíricas forneceriam elementos para o seu conhecimento como simples fenômeno do Entendimento.

Embora Kant já houvesse concluído que não se deve nem se pode tentar dar forma ao mundo inteligível (KANT, FMC, 2004, p. 101), no entanto, a própria Razão nos distinguiria, enquanto "pessoas", das outras "coisas" da natureza, não obstante, sem que se pudesse ainda identificar uma forma própria para este Ser meramente inteligível. No entanto, essa distinção a Razão estaria autorizada a fazer, já que este Ser decorreria de uma Razão prática pura, portanto, assente exclusivamente na liberdade, a qual, enquanto *ratio essendi* de uma Razão que é prática, seria suficiente para oferecer elementos para validação objetiva daquela idéia de um Ser inteligível, a saber, o Homem, pois, para se atribuir realidade objetiva a um tal conceito, ou seja, provar sua possibilidade, não se conta apenas com as fontes teóricas do conhecimento, mas, também "fontes práticas" (KANT, CRP, 2001, p. 25).

Essa postura justificaria, assim, a dedução de uma existência própria para o homem também como coisa em si, a saber, como ente possível pela liberdade, idéia essa como a de um incondicionado que conteria todas as condições para o mesmo fenômeno homem. "Se admitirmos que a nossa representação das coisas, tais como nos são dadas, não se regula por estas, consideradas como coisas em si, mas que são esses objectos, como fenômenos, que se regulam pelo nosso modo de representação, tendo conseqüentemente que buscar-se o incondicionado não nas coisas, na medida em que as conhecemos (em que nos são dadas), mas na medida em que as não conhecemos, enquanto coisas em si" (KANT, CRP, 2001, p. 22).

Essa dedução constitui o "maior mérito de Kant" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 526),

> Pois, descoberta com inteira autonomia e de maneira totalmente nova, ele apresentou aqui a mesma verdade, por um novo lado e um novo caminho, que já Platão incansavelmente repete e na maioria das vezes exprime em sua linguagem do seguinte modo: este mundo que aparece aos sentidos não possui nenhum verdadeiro ser, mas apenas um incessante devir, ele é, e também não é; sua apreensão não é tanto um conhecimento, mas uma ilusão. [... Kant] nomeia o fenômeno em oposição à coisa-em-si, [...] [o fenômeno] como este mundo visível no qual estamos, um efeito mágico que aparece na existência, uma aparência inconstante e inessencial, em si destituída de ser,

> comparável à ilusão de ótica e ao sonho, um véu que envolve a consciência humana, um algo do qual é igualmente falso e igualmente verdadeiro dizer que é, ou não é. – Kant, porém, não só expressou a mesma doutrina de um modo totalmente novo e original, mas fez dela, mediante a exposição mais calma e sóbria, uma verdade demonstrada e incontestável. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 527).

Para Schopenhauer, portanto, o principal valor da filosofia de Kant se encontra na distinção que fez, na experiência do conhecimento humano, entre fenômeno e coisa-em-si, mediante a qual Kant renovou e esclareceu a idéia platônica de que o mundo dos sentidos (dos fenômenos no Entendimento) não possui nenhuma verdade, já que depende da composição em cada sujeito e, pois, da relação dos seus conhecimentos *a priori* com o próprio objeto cognoscível. Por isso, nenhum ente racional consegue apreender a coisa-em-si mesma, uma vez que esta se encontra, para além do simples fenômeno, no próprio objeto que não pode, como coisa em si, ser apreendido, e, conseqüentemente, não consegue o homem conhecer "nenhum verdadeiro ser, mas apenas um incessante devir" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 528), através de uma constante renovação do conhecer.

Assim, o sujeito cognoscente só percebe as transformações daquele objeto no seu Entendimento, ou as mutações daquele "ser", que nunca se realiza completamente, mas que possibilita a todo ente racional exercitar um constante "devir", a saber, uma constante busca pelo conhecimento, sempre que seja possível estabelecer nova relação entre o sujeito e o objeto, quando novamente seja este apresentado pela Sensibilidade para composição do fenômeno, com auxílio das intuições puras do Entendimento, o Espaço e Tempo, e dos seus conceitos puros *a priori*, ou categorias, pois, como o próprio Kant já havia ressaltado em sua obra *Prolegômenos a toda a metafísica futura*:

> De fato, se, como convém, considerarmos os objetos dos sentidos como simples fenômenos, admitimos assim ao mesmo que lhes está subjacente uma coisa em si, embora não saibamos como ela é constituída em si mesma, mas apenas conheçamos o seu fenômeno, isto é, a maneira como os nossos sentidos são afectados por este algo de desconhecido. O entendimento, pois, justamente por aceitar fenômenos, admite também a existência de coisas em si; podemos, por conseguinte, dizer que a representação de tais seres, que estão na base dos fenômenos, portanto, de simples seres inteligíveis, não só é admissível, mas também inevitável. (KANT, P, 2003, p. 91).

Para o filósofo alemão, portanto, se, como uma simples investigação poderá concluir, se admitir que os objetos dos sentidos não são captados como são em si mesmos, mas que provocam no ente racional apenas um fenômeno na faculdade do Entendimento, mediante a Sensibilidade e as condições *a priori* em cada indivíduo, logo, se poderia também deduzir que o Homem, para além do simples fenômeno de si no seu próprio Entendimento, pode e deve também ser considerado pelo que ele é em si mesmo, como ente em si, embora nessa qualidade não se possa saber como ele é constituído, de sorte que, para o filósofo, do homem também só se pode conhecer o simples fenômeno, embora seja inevitável sua consideração também como coisa-em-si, a qual se encontraria na base do próprio fenômeno humano.

Ressalto que, relativamente ao conceito de "coisa-em-si" formulado por Kant, porque minha interpretação diverge parcialmente das conclusões de alguns ilustres comentadores por mim pesquisados, como, por exemplo, Victor Delbos, para quem: "a noção de um mundo inteligível, é essencialmente a noção de um mundo de coisas em si" (1969, p. 199), enquanto que entendi o conceito de "coisa-em-si"

como o de algo impossível de ser imediatamente apreendido pelos sentidos, ou seja, algo que se encontra na base dos objetos, mas que neles permaneceria enquanto o Entendimento deles realiza o simples fenômeno. Apenas nessa impossibilidade encontrar-se-ia a relação da coisa-em-si com um mundo inteligível, pois, enquanto contida, e, ao mesmo tempo, sendo base do fenômeno, não pode ser conhecida, senão apenas no intelecto.

Para Gèrard Lebrun, "por coisa em si não se deve entender nada além da coisa considerada independentemente de nossos sentidos e de um conhecimento empírico possível" (2001, p. 52). Segundo minha interpretação, somente nessa condição de coisa não apreensível imediatamente pelos órgãos sensoriais, é que a "coisa-em-si" guardaria alguma relação com uma simples idéia, mas, ao contrário desta, sua realidade estaria contida no próprio objeto, como o fundamento deste, embora nele permanecesse devido à impossibilidade de ser apreendida, em sua totalidade, pelos sentidos.

Portanto, penso que, se a "coisa-em-si" é algo "independente de um conhecimento empírico possível", como diz Lebrun, no entanto, é algo existente unicamente no próprio objeto, e que fugiria à capacidade de apreensão pela Sensibilidade, e, assim, impossível de ser composta no Entendimento, encontrando-se, por conseguinte, sua existência, na dependência recíproca da Sensibilidade, do Entendimento e da própria Razão do sujeito que a busca conhecer, embora aquela sua identidade permaneça sempre incógnita no próprio objeto.

> Ora, o homem encontra realmente em si mesmo uma faculdade pela qual se distingue de todas as outras coisas, e até de si mesmo, na medida em que ele é afectado por objectos; essa faculdade é a *razão* (*Vernunft*). Esta, como pura actividade própria, está ainda acima do *entendimento* (*Verständ*) no sentido de que, embora este seja também actividade própria e não contenha somente, como o sentido, representações que só se originam quando somos afectados por coisas (passivos portanto), ele não pode contudo tirar da sua actividade outros conceitos senão aqueles que servem apenas para *submeter a regras as representações sensíveis* e reuni-las por este meio numa consciência, sem o qual uso da sensibilidade ele não pensaria absolutamente nada. (KANT, FMC, 2004, p. 101).

Vê-se, pois, que para Kant, além da sua representação como fenômeno no seu próprio Entendimento, o homem é dotado ainda de Razão, que é uma faculdade que se encontra para além da própria faculdade do Entendimento, já que, contrariamente a este, realiza atividade própria, e, embora o Entendimento também goze certa autonomia na composição dos fenômenos, encontra-se na dependência dos sentidos. A Razão, no entanto, tira de sua própria atividade idéias, as quais, por se tratar de Razão pura, independente da Sensibilidade, denominam-se *idéias transcendentais* (KANT, CRP, 2001, p. 308), as quais "determinam, segundo princípios, o uso do entendimento no conjunto total da experiência" (KANT, CRP, 2001, p. 313).

Assim:

> A razão, pelo contrário [do Entendimento], mostra sob o nome das idéias uma espontaneidade tão pura que por ela ultrapassa de longe tudo o que a sensibilidade pode fornecer ao entendimento; e mostra a sua mais elevada função na distinção que estabelece entre mundo sensível e mundo inteligível, marcando também assim os limites do próprio entendimento. (KANT, FMC, 1004, p. 101).

Enquanto o Entendimento produz, por meio de afecções dos sentidos, simplesmente fenômenos, a Razão mostra que não se encontra circunscrita aos objetos fornecidos pela natureza, pois é capaz de ultrapassar de longe tudo o que a sensibilidade pode fornecer ao Entendimento, mediante formulação de idéias, mostrando, assim, uma função muito mais elevada que aquele, inclusive por propiciar em todo ente racional uma idéia de si mesmo enquanto ente inteligível, e, a partir disso, poder estabelecer uma distinção de si, seja como ente inteligente, seja, ao mesmo tempo, como ente meramente fenomênico. Desta forma, a própria Razão mostra em cada homem além do "ser" um constante "devir", mediante apercepção da inteligência que o distingue das outras coisas.

> 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 liberdade. 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 acções de seres *racionais* como a lei natural está na base de todos os fenômenos. (KANT, FMC, 2004, p. 102).

A condição de racionalidade exige, pois, a admissão do homem também enquanto ente inteligível, pois, somente assim se pode concebê-lo como um ente que pode ser, com total exclusividade, causalidade de sua própria vontade, pois, somente nesta condição seria absolutamente independente de causas determinantes do mundo sensível, ou seja, unicamente mediante o conceito de *autonomia* se pode concebê-lo como um ser dotado de liberdade, já que essa idéia de liberdade é fundamental para sua identificação como ente racional, o qual não é determinado, mas, apenas afetado pela sensibilidade. Assim sendo, a ele também terá que ser ligado um conceito de *autonomia*, possível unicamente mediante 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 fenômenos", e cuja lei pode ser analogicamente identificada com a lei da causalidade natural que se encontra na base dos fenômenos.

> Agora desaparece a suspeita, que atrás levantávamos, de que houvesse um círculo vicioso oculto na nossa conclusão da passagem da liberdade à autonomia e desta à lei moral, i. é de talvez termos posto como fundamento a idéia de liberdade apenas por causa da lei moral, para depois concluir esta por sua vez da liberdade, e portanto de que não podíamos dar nenhum fundamento daquela, mas que apenas a admitíamos como concessão de um princípio que as almas bem formadas de bom grado nos outorgariam, sem que a pudéssemos jamais estabelecer como proposição demonstrável. (KANT, FMC, 2004, p. 102).

Mediante o raciocínio acima, Kant pensa ter encontrado a solução para o aparente círculo vicioso que poderia ser identificado na relação entre liberdade e lei moral, ao se colocar estas suas duas idéias cardinais, respectivamente como *ratio essendi* e *ratio cognoscendi* uma da outra, solução que é por ele apresentada através do conceito de autonomia da vontade de um ente racional que, embora afetado pelas tendências que o vinculam a um mundo sensível, no entanto, mediante a faculdade da Razão, participa também de um mundo inteligível, e, com o conceito de autonomia da vontade, liga as idéias de liberdade e lei moral naquela sua relação, pois, "a vontade é para Kant a faculdade dos fins; a vontade é

moral porque os fins que ela persegue fazem parte de um sistema racional" (DELBOS, 1969, p. 215), portando, de um sistema da liberdade.

Assim, Kant pode fundamentar a lei moral como algo mais que uma simples concessão que pudesse ser outorgada aos homens por "almas bem formadas", já que, agora, pelo conceito de autonomia, é a moralidade alicerçada e a liberdade pode ser demonstrada em sua configuração positiva, pois, "a descrição positiva de liberdade equivale, em Kant, ao fato da razão, de acordo com o qual a liberdade cognoscível por lei moral é a liberdade efetiva de seres humanos" (HECK, 2000, p. 97), e, não mais uma liberdade meramente como não impedimento à busca pelo incondicionado de uma série de condições dadas num determinado objeto do conhecimento.

> Pois agora vemos que, quando nos pensamos livres, nos transpomos para o mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua conseqüência – a moralidade; mas quando nos pensamos como obrigados, consideramo-nos como pertencentes ao mundo sensível e contudo ao mesmo tempo também ao mundo inteligível. (KANT, FMC, 2004, p. 103).

Assim, na própria racionalidade que deve ser identificada em cada ente que se entende como um ser cognoscente, Kant encontra a solução para aquela aparente antinomia, ou contradição da Razão pura, e para aquele aparente círculo vicioso no qual tinha que admitir a liberdade para dela derivar a moralidade, que, por sua vez, mostraria aquela mesma liberdade. Mediante a dedução de que todo ente racional deve se identificar, ao mesmo tempo, como um ser sensível e inteligível, o conceito de autonomia da vontade, princípio da moralidade, justificaria aquela idéia da liberdade, não como um fenômeno, mas como uma busca constante por um "devir", apoiado na racionalidade.

> O ser racional, como inteligência, conta-se como pertencente ao mundo inteligível, e só chama *vontade* à sua causalidade como causa eficiente que pertence a esse mundo inteligível. Por outro lado tem ele consciência de si mesmo como parte também do mundo sensível, no qual as suas acções se encontram como meros fenômenos daquela causalidade; (KANT, FMC, 2004, p. 103).

Todo ser racional enquanto inteligência, ou seja, na qualidade de um ser que tem perspiciência, ao mesmo tempo, tanto de sua natureza sensível quanto inteligível, só pode chamar *vontade* à sua causalidade enquanto membro de um mundo inteligível, pois, do contrário, somente se poderia denominar dependência, ao qual só se poderia atribuir predicados que o vinculassem à sua natureza sensível, e da qual ele tem consciência como parte integrante de um mundo da natureza, onde suas ações se encontram como meros fenômenos de uma causa eficiente do mundo inteligível, a saber, da vontade.

Daquele mundo inteligível, no entanto, ele tem consciência pela Razão, ou, segundo Schopenhauer, pelo "intelecto" (2005, p. 526), onde se produz o "*eu penso* [que] deve *poder* acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim" (KANT, CRP, 2001, p. 131).

> Mas porque o *mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, e portanto também das suas leis*, sendo assim, com respeito à minha vontade (que pertence totalmente ao mundo inteligível), imediatamente legislador e devendo também ser pensado como tal, resulta daqui que, posto por outro lado me conheça como ser pertencente ao mundo sensível, terei, como inteligência, de reconhecer-me submetido à lei do mundo inteligível, isto é à razão, que na idéia da liberdade contém a lei desse mundo, e portanto à sua autonomia da vontade; por conseguinte terei de considerar as leis do mundo inteligível como imperativos para mim e as acções conformes a este princípio como deveres. (KANT, FMC, 2004, p. 104).

O conhecimento de leis naturais só é possível mediante a racionalidade no homem, pois a dedução de se encontrar submetido a leis exige uma faculdade denominada intelecto, portanto, cada ente se pode reconhecer como sujeito em um mundo sensível devido aos fundamentos contidos em um mundo inteligível, o único que pode lhe mostrar leis, inclusive, as leis da natureza, já que "o homem sabe não apenas que suas ações se realizam conforme certas leis, mas também que ele *deve* obedecer" (HERRERO, 1991, p. 18), de modo que, se cada ente racional que se reconhece como ente fenomênico, não se reconhecesse também como pertencente a uma realidade noumênica, a saber, como inteligência, portanto, não reconhecesse a autonomia da vontade, não haveria como falar em racionalidade, vez que, a idéia da liberdade contém a lei desse mundo racional.

Porém, como todo ser que se diz cognoscente tem que admitir a idéia de liberdade em si mesmo, sob pena de incorrer numa flagrante contradição, pois não há que falar em conhecimento objetivo sem a liberdade transcendental que busca o incondicionado para as condições dadas no objeto cognoscível, se há também que admiti-lo, pela idéia de vontade, como membro de um mundo inteligível que contém o próprio fundamento do mundo sensível, e, portanto, também das suas leis, pois a idéia de vontade pertence totalmente ao mundo inteligível.

Admitida, porém, uma vontade autônoma, há que se admitir o mundo inteligível como imediatamente legislador, porque unicamente sua legislação mostra a idéia da liberdade e, pois, da própria autonomia da vontade, de modo que, conseqüentemente, tem que considerar as leis do mundo inteligível como imperativos para todo ente racional, e as ações conformes a estes princípios como deveres.

> E assim são possíveis os imperativos categóricos, porque a idéia da liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível; [...] E esse dever *categórico* representa uma proposição sintética *a priori*, porque acima da minha vontade afectada por apetites sensíveis sobrevém ainda a idéia dessa mesma vontade, mas como pertencente ao mundo inteligível, pura, prática por si mesma, que contém a condição suprema da primeira, segundo a razão; (KANT, FMC, 2004, p. 104).

A idéia de um sujeito detentor de uma vontade submetida, ao mesmo tempo, a leis de um mundo inteligível e possível exclusivamente pela idéia da liberdade, portanto, uma vontade pura prática por si mesma, mas, também sujeito a uma vontade afetada por apetites sensíveis, possibilita a incidência de imperativos categóricos a todo ente racional finito, porque, como membro de um mundo inteligível, do qual sobrevém uma idéia de vontade pura, pois, somente desta forma são possíveis ações assentes na liberdade, uma tal vontade pura contém, segundo a Razão, toda a condição daquela vontade afetada pela sensibilidade, uma vez que pura, e, portanto, como o incondicionado para toda liberdade de que se vale na

busca do conhecimento condicionado, e falar de vontade sem admitir a idéia da liberdade é um contra-senso.

> Embora daqui resulte uma dialéctica da razão, uma vez que, pelo que respeita à vontade, a liberdade que a esta se atribui parece estar em contradição com a necessidade natural, e nesta encruzilhada a razão, sob o *ponto de vista especulativo*, acha o caminho da necessidade natural muito mais plano e praticável do que o da liberdade, no entanto, sob o *ponto de vista prático*, o caminho de pé posto da liberdade é o único por que é possível fazer uso da razão nas nossas acções e omissões; pelo que será impossível à mais subtil filosofia como à razão humana mais vulgar eliminar a liberdade com argumentos sofísticos. (KANT, FMC, 2004, p. 106).

Assim, para Kant, nem mesmo a mais sutil filosofia, tampouco a Razão humana mais vulgar, conseguirá eliminar a liberdade da idéia de um ente racional, que, embora finito, unicamente pelo caminho da liberdade tem possibilidade de fazer uso da Razão em ações e omissões, ou seja, de escolha do próprio destino, de agir praticamente, portanto, não obstante dessa condição natural resulte uma aparente dialética da Razão, uma vez que, no que respeita à vontade, a liberdade parece estar sempre em contradição com a necessidade natural, e nessa encruzilhada a Razão busca sempre o caminho mais aplainado, daí, sucumbir às necessidades naturais com muito mais facilidade que aos ditames da Razão pura.

Não obstante busque primeiramente o caminho da necessidade natural, pois, sem dúvidas as tendências são muito mais facilmente atendidas, que o caminho posto pela Razão, contudo, este último é o único que lhe mostra a liberdade. Portanto, admitida uma condição cognitivo-racional no Homem, somente sob o *ponto de vista prático*, ou seja, somente para ações possíveis pela liberdade, poder-se-á inferir esta capacidade racional, e, assim, se há, pois, que pressupor que entre liberdade e necessidade natural dessas mesmas ações humanas se não encontra nenhuma verdadeira contradição, pois, no homem não se pode renunciar nem ao conceito da natureza nem ao da liberdade, pois "o conceito de pessoa autônoma é uma idéia da vontade universalmente legisladora de cada ser dotado de razão" (HERRERO, 1991, p. 25).

Assim, a aparente contradição entre a liberdade e a natureza sensível do homem, só se daria pelo equívoco em que normalmente se incorre ao relacionar ambos os caracteres pelos quais se o compreende em uma mesma ação. E isso é, de fato, um equívoco, pois, a pretensão legítima à liberdade surge da consciência e da pressuposição de independência da Razão quanto às causas puramente subjetivas que o afetam, já que a idéia de uma autonomia possível em relação aos objetos decorre da idéia de uma autonomia incondicionada; e isso ao mesmo tempo, pois não há contradição em que uma e mesma coisa esteja submetida a certas leis na ordem dos fenômenos e, como coisa ou ser em si, seja independente de qualquer sensibilidade. O homem, que tem consciência de si mesmo como inteligência, no uso da razão tem, necessariamente, que se pensar assim.

> Mas a razão ultrapassaria logo todos os seus limites se se arrojasse a *explicar como* é que a razão pura pode ser prática, o que seria a mesma coisa que explicar *como é que é possível a liberdade.* [...] Ora, a liberdade é uma mera idéia cuja realidade objectiva não

> pode ser de modo algum exposta segundo leis naturais e, portanto, em nenhuma experiência também, que, por conseqüência, uma vez que nunca se lhe pode subpor um exemplo por nenhuma analogia, nunca pode ser concebida nem sequer conhecida. (KANT, FMC, 2004, p. 111).

Embora Kant admita a possibilidade de se "pensar" a existência de um mundo inteligível para a Razão, esta, contudo, extrapolaria seus limites se quisesse tirar de um tal mundo inteligível um objeto para a vontade. Por outro lado, uma tal idéia de um mundo inteligível, como um todo dos seres racionais que, a exemplo das coisas em si mesmas, não pode ser conhecido, é necessária como condição formal, ou seja, como universalização da máxima da vontade como lei e, pois, como autonomia da vontade, condição essa a única compatível com a liberdade que concebem os entes racionais em geral.

O homem enquanto inteligência é como uma "coisa em si", ou seja, não é aperceptível como o é enquanto fenômeno. Contudo, enquanto inteligência, é a condição da própria consciência de si como fenômeno, pois a causalidade do homem se encontra na própria possibilidade de autonomia da sua vontade e, pois, na sua liberdade como ser inteligível, de modo que "a comunidade prática dos homens só é possível se todos reconhecem incondicionalmente sua origem como seres livres que são e que sobretudo devem ser apropriando-se de maneira autônoma da vontade legisladora" (HERRERO, 1991, p. 25).

Contudo, a Razão pura deve conhecer também os limites que lhe são determinados pelas possibilidades de realização dos fenômenos pela natureza, de modo que não lhe é permitido conhecer a liberdade, senão enquanto apenas uma idéia, um pressuposto de uma Razão que se reconhece, ao mesmo tempo, Razão teórica, afetada que é pelas tendências e pelos órgãos dos sentidos, mas que também é capaz de ações pela liberdade, e, assim, é igualmente uma Razão prática, embora seja esta sua última natureza inexplicável, como inexplicável é a própria possibilidade da liberdade.

> A impossibilidade subjectiva de *explicar* a liberdade da vontade é idêntica à impossibilidade de descobrir e tornar concebível um *interesse* (*) que o homem possa tomar pelas leis morais; e, no entanto, é um facto que ele toma realmente interesse por elas, cujo fundamento em nós é o que chamamos sentimento moral, sentimento que alguns têm falsamente apresentado como padrão do nosso juízo moral, quando é certo que ele deve ser considerado antes como o efeito *subjectivo* que a lei exerce sobre a vontade e do qual só a razão fornece os princípios objectivos. (KANT, FMC, 2004, p. 112).

Para Kant, a mesma impossibilidade encontrada subjetivamente na tentativa de *explicar* a liberdade se dá diante da tentativa de descobrir e tornar concebível um *interesse* do homem pelas leis morais; contudo, para o filósofo, é um fato que ele toma realmente interesse por elas, e, "o fato se manifesta sem que o possamos provar. [...] Ele poderá ser negado ou interpretado de mil maneiras, mas o fato está sempre ali com sua imperiosa necessidade" (HERRERO, 1991, p. 19).

O fundamento desse interesse é em nós o que chamamos sentimento moral, o qual tem sido falsamente apresentado como padrão de nosso juízo moral, ou seja, tem sido equivocadamente posto como causalidade de nosso juízo em relação à moralidade, quando, na realidade, esse sentimento moral deve apenas ser considerado um efeito *subjetivo*, a saber, uma conseqüência da incidência da lei moral sobre a vontade de cada um, e para o qual somente a Razão fornece os princípios objetivos.

Assim, embora Kant identifique no homem um sentimento moral que desenvolve nele um interesse por uma tal legislação, contrariamente a outros pensadores que investigaram este sentimento, e que, equivocadamente, puseram-no como causa de nosso juízo moral, para o filósofo alemão, ele é apenas conseqüência da lei moral em cada ente racional, e, não, causa da moralidade, sendo que, esta investigação seria aprofundada pelo filósofo em sua segunda obra crítica, a *Crítica da razão prática* de 1788, e de tal forma que Kant concluiria que "Rousseau e os filósofos da escola do *moral sense* [Hutcheson, shaftesbury e Hume] permanecem prisioneiros de um sublime empirismo" (HÖFFE, 2005, p. 222), a ser por ele corrigido mediante exatamente uma tal *Crítica*.

Cumpre, outrossim, esclarecer, no momento, qual o conceito de "interesse" para o filósofo alemão:

> (*) Interesse é aquilo por que a razão se torna prática, isto é, se torna em causa determinante da vontade. Por isso se diz só de um ser racional que ele toma interesse por qualquer coisa; as criaturas irracionais sentem apenas impulsos sensíveis. A razão só toma um interesse imediato na acção quando a validade universal da máxima desta acção é princípio suficiente de determinação da vontade. Só um tal interesse é puro. (*Nota de Kant*). (KANT, FMC, 2004, p. 112).

Um interesse na Razão é uma conseqüência da atração da vontade no sentido da máxima de uma ação válida universalmente; é o que torna prática a Razão pura, pois faz com que ela se torne causa determinante universal da vontade. O interesse dos homens pelas leis morais é um fato da liberdade, e seus princípios objetivos são fornecidos pela Razão, que, então, torna-se prática, ao despertar um interesse, ou seja, ao determinar a vontade na direção da máxima de uma ação assente unicamente sobre a liberdade. Assim, a Razão é prática porque se torna causa determinante da vontade unicamente pela aposição de máximas pela liberdade, e, dessa forma, o interesse é puro, e somente entes racionais podem conservá-lo, pois, as criaturas irracionais têm apenas impulsos sensíveis.

Kant se perguntará, outrossim, como é que um simples pensamento como o interesse pode produzir uma sensação de prazer ou de dor, pois, assim ocorrendo, constitui uma "espécie particular de causalidade, da qual, como toda a causalidade, absolutamente nada podemos determinar *a priori*" (KANT, FMC, 2004, p. 113), e conclui:

> É-nos totalmente impossível a nós homens explicar como e porquê nos interessa a *universalidade da máxima como lei*, e, portanto, a moralidade. Apenas uma coisa é certa: - e é que não é *porque tenha interesse* que tem validade para nós (pois isto seria heteronomia e dependência da razão prática em relação a um sentimento que lhe estaria na base, e neste caso nunca ela poderia ser moralmente legisladora), mas sim interessa porque é válida para nós como homens, pois que nasceu da nossa vontade, como inteligência, e portanto do nosso verdadeiro eu; *mas o que pertence ao simples fenômeno é necessariamente subordinado pela razão à constituição da coisa em si mesma.* (KANT, FMC, 2004, p. 113).

A conclusão de Kant é de que aos homens é impossível explicar o interesse que conservam pela *universalidade da máxima como lei*, ou seja, explicar o interesse pela moralidade. Contudo, tendo em vista que esse interesse é dado *a priori*, não resulta de qualquer experiência, pois, do contrário, não teria

validade universal porque seria uma heteronomia, ou seja, uma influência externa determinante da vontade, e não seria, pois, moralidade, pois, "é também heterônoma a moral que prescreve preceitos a realizar, baseados na idéia de prêmio ou castigo" (HERRERO, 1991, p. 22), enquanto que o interesse demonstrado pela moralidade não é externo, mas decorre de uma disposição interna, a saber, da necessidade da autonomia da vontade para que haja liberdade, pois nasceu da nossa vontade como inteligência, e, portanto, do nosso verdadeiro eu.

Dessa forma, não se pode saber a causa de um interesse moral, nem, pois, a causa da moralidade, embora se possa deduzir que o sentimento moral tem validade para nós, pois, nasce da nossa vontade como inteligência e, pois, do nosso verdadeiro eu, e em tributo à autonomia da nossa vontade e, pois, da liberdade, embora tal dedução pertença unicamente ao simples *fenômeno* "interesse" que nos vincula à universalidade da máxima para uma ação livre, pois o que pertence ao "interesse pela moralidade" como *coisa em si mesma*, a saber, a moralidade em si, não nos é possível conhecer.

> À pergunta, pois: - Como é possível um imperativo categórico? Pode, sem dúvida, responder-se na medida em que se pode indicar o único pressuposto de que depende a sua possibilidade, quer dizer a idéia da liberdade, e igualmente na medida em que se pode aperceber a necessidade deste pressuposto, o que para o *uso prático* da razão, isto é para a convicção da *validade deste imperativo*, e portanto também da lei moral, é suficiente; mas como seja possível esse pressuposto mesmo, isso é o que nunca se deixará jamais aperceber por nenhuma razão humana. Mas pressupondo a liberdade da vontade de uma inteligência, a conseqüência necessária é a *autonomia* dessa vontade como a condição formal que é a única sob que ela pode ser determinada. (KANT, FMC, 2004, p. 113).

O pressuposto da liberdade é para Kant a única exigência necessária para a possibilidade de um imperativo categórico, ou seja, da idéia da liberdade, a qual, para o filósofo, pode ser pressuposta como um *factum* necessário da Razão para fundamentação da própria racionalidade humana, e que, por isso, pode ser apercebida por uma dedução da Razão; esse pressuposto, para a convicção da *validade deste imperativo*, e, portanto, também da lei moral, é suficiente e, dessa forma, para Kant, a exemplo da liberdade, "a lei moral, como universal, portanto, *a priori*, é também um pressuposto indispensável da Metafísica dos costumes" (DELBOS, 1969, p. 278).

Assim, Kant deduz que o pressuposto da liberdade é suficiente para a possibilidade de um imperativo categórico, pois a noção de dever dele decorrente mostra a necessidade de uma lei da moralidade, que tem por causalidade aquele *factum*, a saber, a liberdade. Porém, para o filósofo, como nos é possível esse pressuposto em si mesmo, ou seja, como é possível perspiciência da liberdade em todo ente racional, isso é o que nunca se deixará jamais aperceber por nenhuma Razão humana, pois tal conhecimento extrapola toda a nossa capacidade.

No entanto, admitindo-se aquela liberdade como um pressuposto, a conseqüência necessária é a dedução da autonomia da vontade em todo ente racional, única condição formal sob a qual aquele pressuposto da liberdade pode ser realizado, pois, "por essa autonomia o homem é pessoa e se torna membro do reino moral, do reino da liberdade" (HERRERO, 1991, p. 22).

> E aqui, pois, que se encontra o limite extremo de toda a investigação moral; mas determiná-lo é de grande importância já para que, dum lado, a razão não vá andar no mundo sensível, e por modo prejudicial aos costumes, à busca do motivo supremo de determinação e dum interesse, concebível sem dúvida, mas empírico, e para que, por outro lado, não se agite em vão as asas, sem sair do mesmo sítio, no espaço, para ela vazio, dos conceitos transcendentes, sob o nome de mundo inteligível, e para que se não perca em quimeras. (KANT, FMC, 2004, p. 115).

Se a liberdade pode ser posta como um pressuposto de racionalidade, este é, contudo, o limite extremo até onde pode ser intentado uma investigação moral. Porém, a determinação desse limite é fundamental para que a Razão não se perca na busca do motivo supremo da moralidade num mundo sensível e, pois, no empirismo, mesmo que seja o empirismo de um sentimento moral, prejudicando aos costumes, a saber, a própria noção de moralidade, assim como para que igualmente não se perca, e à própria racionalidade, num vão agitar de asas num espaço vazio dos conceitos transcendentes, que, além de não propiciar qualquer vôo, pela ausência do sustentáculo do ar, faça com que a Razão se perca em quimeras, pois, para Kant, "mesmo a perfeição das coisas (Estóicos, Wolf) ou a vontade de Deus (Crusius, moralistas teológicos) não podem em última instância justificar obrigações morais" (HÖFFE, 2005, p. 222).

> De resto a idéia de um mundo inteligível puro, como um conjunto de todas as inteligências, ao qual pertencemos nós mesmos como seres racionais (posto que, por outro lado, sejamos ao mesmo tempo membros do mundo sensível), continua a ser uma idéia utilizável e lícita em vista de uma crença racional, ainda que todo o saber acabe na fronteira deste mundo, para, por meio do magnífico ideal de um reino universal dos *fins em si mesmos* (dos seres racionais), ao qual podemos pertencer como membros logo que nos conduzamos cuidadosamente segundo máximas da liberdade como se elas fossem leis da natureza, produzir em nós um vivo interesse pela lei moral. (KANT, FMC, 2004, p. 116).

Estariam estabelecidos, assim, os limites possíveis para toda investigação prática, a saber, no pressuposto da liberdade, limites esses que não impedem, contudo, se deva conservar esperança de um mundo inteligível puro formado pelo conjunto de todas as inteligências, ao qual pertencemos nós mesmos como seres racionais, como uma idéia válida e lícita em vista de uma crença racional, possível, mediante assunção daquele pressuposto e que autoriza a projeção histórica de um futuro moral para toda a humanidade, por meio do magnífico ideal de um reino universal dos *fins em si mesmos* (dos seres racionais), e, pois, um reino da plena autonomia da vontade, ao qual podemos pertencer como membros, tão logo nos conduzamos cuidadosamente segundo máximas da liberdade como se elas fossem leis da natureza, ou seja, quando as tendências puderem ser contidas por um vivo interesse pela lei moral e pelo dever de liberdade.

CAPÍTULO QUARTO

A LEI MORAL PARA AUTONOMIA DA VONTADE

Kant deixaria, pois, a sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*, acenando com a possibilidade, mediante fé racional, de nos valermos da idéia de um mundo inteligível puro ao qual pertenceríamos como entes racionais, embora toda a possibilidade de conhecimento de um tal reino se acabe nesta fronteira de uma crença da Razão, e buscaria, a partir de então, na sua *Crítica da razão prática* uma possibilidade para fundamentação dessa esperança, mediante a demonstração de que a Razão prática pode ser pura, ou seja, que a moralidade só existe mediante máximas de ações que podem e devem ser autônomas, abrindo eu este capítulo, com esta obra, que me acompanhará até ao final da investigação do conceito de Moral, com o seguinte argumento:

> O presente tratado esclarece suficientemente por que esta Crítica não é intitulada *Crítica da razão prática* ***pura***, mas simplesmente *Crítica da razão prática* em geral, ainda que o seu paralelismo com a crítica da razão especulativa pareça requerer o primeiro título. Ela deve meramente demonstrar **que há uma razão prática pura** e, em vista disso, critica toda a sua **faculdade prática**. Se ela o consegue, não precisa criticar a **própria faculdade pura** para ver se a razão não se **excede**, como uma tal faculdade pura, numa vã presunção (como certamente ocorre com a razão especulativa). Pois, se ela, enquanto razão pura, é efetivamente prática, prova sua realidade e a de seus conceitos pelo ato e toda a argüição dessa possibilidade é vã. (KANT, CRPr, 2003, p. 3).

No prefácio da sua segunda obra crítica, Kant dispensará chamá-la *Crítica da razão prática* ***pura***, pois, segundo o filósofo, embora busque demonstrar que a Razão possui uma faculdade prática pura, uma faculdade moral, uma crítica de tal faculdade, se bem sucedida, deduzirá sua realidade prática pelo próprio ato e, dessa forma, não corre o risco de a crítica da faculdade prática pura se exceder numa vã presunção de extrapolar os limites de sua capacidade cognitiva, a exemplo da tendência da própria faculdade da Razão especulativa, conforme deduziu na sua obra *Crítica da razão pura.*

Com efeito, na crítica da Razão especulativa a busca é pelas condições *a priori* do conhecimento dos objetos dados aos sentidos, condições que são inferidas por Kant mediante a dedução de que a Razão busca sempre o incondicionado para uma série de condições dadas na sensibilidade, pois, "a razão exige, sob a pressuposição de que, se o condicionado é dado, também é dada a soma de todas as condições e com ela o incondicionado absolutamente" (HERRERO, 1991, p. 11).

Contudo, uma crítica da Razão em sua faculdade prática não necessita chamar-se prática pura, uma vez que, demonstrado que ela pode ser, com efeito, prática, tal dedução provará, por conseguinte, "sua realidade e a de seus conceitos pelo ato" (KANT, CRPr, 2003, p. 3), e, conseqüentemente, havendo um ato prático efetivo, ou seja, um ato de moralidade, a pureza dessa Razão estará por si mesma demonstrada e, "com esta faculdade" ficará "doravante estabelecida também a **liberdade** transcendental"

(KANT, CRPr, 2003, p. 3) que fora deduzida naquela primeira obra crítica, a saber, a *Crítica da razão pura*.

> Ora, o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui o **fecho da abóbada** de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os demais conceitos (os de Deus e de imortalidade), que permanecem sem sustentação nesta <última> como simples idéias, seguem-se agora a ele e obtêm com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a **possibilidade** dos mesmos é **provada** pelo fato de que a liberdade efetivamente existe; pois esta idéia manifesta-se pela lei moral. (KANT, CRPr, 2003, p. 5).

Assim, para Kant, o conceito de liberdade, que fora admitido na *Crítica da razão pura* apenas como uma simples idéia transcendental da Razão, terá agora na *Crítica da razão prática* sua realidade provada mediante uma lei apodíctica (necessária) da mesma Razão que é também prática, e conferirá, assim, consistência e realidade objetiva a todo o edifício racional, inclusive ao conceito de Deus e de imortalidade da alma, cujas possibilidades se buscará demonstrar com o fato da efetiva liberdade, pois esta idéia se manifesta inequivocamente por aquela lei apodíctica da Razão, a saber, a Lei moral, "muito embora ele não admita mais, como admitia ainda dentro da *Crítica da razão pura*, que a liberdade prática seja demonstrável pela experiência" (DELBOS, 1969, p. 314).

A liberdade é, pois, para Kant, "a única entre todas as idéias da razão especulativa de cuja possibilidade **sabemos** *a priori*" (KANT, CRPr, 2003, p. 9), embora sem vê-la claramente, ou, sem dela termos perspiciência, e seria ela, portanto, o único *factum* da razão, pois é ela a própria condição da existência da lei moral, a qual conhecemos, pois é a única condição de manifestação da liberdade, uma vez que "não existe liberdade sem relação com a lei moral" (HERRERO, 1991, p. 22).

> [...] visto que esta [a C*rítica da razão pura*] recomendava expressamente considerar os objetos da experiência enquanto tais, e entre eles inclusive o nosso próprio sujeito, como válidos somente enquanto **fenômenos**, todavia recomendava pôr-lhes como fundamento das coisas em si mesmas, portanto não considerar todo o supra-sensível como ficção e seu conceito como vazio de conteúdo: a razão prática obtém agora por si mesma, e sem ter acertado um compromisso com a razão especulativa, realidade para um objeto supra-sensível da categoria de causalidade, a saber, da **liberdade** (embora, como conceito prático, também só para o uso prático), portanto confirma mediante um *factum* o que lá meramente podia ser **pensado**. (KANT, CRPr, 2003, p. 15).

A Razão prática obtém, assim, por si mesma realidade para um objeto supra-sensível da categoria da causalidade, a saber, a liberdade, embora, porém, como conceito prático, esta liberdade só pode ser usada em sentido prático para confirmar, como um *factum* e, pois, como um pressuposto inquestionável para entes racionais, o que, anteriormente, pela Razão pura ou teórica só podia ser pensado, ou seja, a liberdade transcendental, o que se justifica mediante a perspiciência que o próprio ente racional tem de ser, para si mesmo, na intuição interna, simplesmente um fenômeno, ao mesmo tempo em que conhece também sua condição empírica, onde poderia exercer liberdade prática, e confirmar, mediante uma *Crítica da razão prática* o que na *Crítica da razão pura* podia meramente ser pensado.

Assim, embora na *Crítica da razão pura* Kant deduzisse ser necessário considerar os objetos da experiência enquanto simples **fenômenos** no Entendimento, todavia entendia também serem eles fundamento das coisas em si mesmas, ou seja, o mesmo objeto que seria causa do fenômeno no Entendimento, seria também causa da coisa-em-si para a Razão, a qual, no entanto, enquanto coisa-em-si mesma, embora permanecesse inalcançável pela sensibilidade, e, portanto, supra-sensível para o Entendimento, não era mera ficção e conceito vazio, porque se encontraria na base do próprio fenômeno e, portanto, alcançável pela Razão.

Agora, na *Crítica da razão prática*, o homem, enquanto sujeito do *factum* da razão, ou seja, da liberdade, deverá considerar-se *noumenon*, e, ao mesmo tempo, porém, com vistas à natureza, considerar-se um fenômeno produzido pela própria consciência de sua existência empírica, distinção essa, a qual, segundo Kant, "o mais simples bom senso pode descobrir" (DELBOS, 1969, p. 315).

> A união da causalidade, enquanto liberdade, com a causalidade enquanto mecanismo da natureza, sendo a primeira estabelecida pela lei moral e a segunda pela lei natural e, na verdade, em um e mesmo sujeito, o homem é impossível sem representar a este, em relação com a lei moral, como ente em si mesmo, e em relação com a lei natural, porém como fenômeno aquele na consciência **pura** e este na consciência **empírica**. Sem isto a contradição da razão consigo mesma é inevitável. (*Nota de Kant*). (KANT, CRPr, 2003, p. 17).

Como ente da liberdade e, pois, sujeito à lei moral, e, ao mesmo tempo, como ente da natureza, o homem deve ser visto sob duas perspectivas, sem o que a Razão fatalmente cairia em contradição: por um lado deve ser reconhecido na consciência **pura** ou Razão, como sujeito à lei moral, a saber, como ente em si mesmo, o qual, apesar de não poder ser conhecido em todas as suas propriedades, tem, com efeito, realidade na sua intuição interna, e, por outro, em relação com a lei natural, na sua própria consciência **empírica**, tem também realidade na representação de si como fenômeno no Entendimento. Sem união dessa dupla causalidade enquanto membro de um reino da natureza, e, ao mesmo tempo, membro de um reino da liberdade, não é possível o conhecimento do homem, "porque depois que ele descobre o sentido íntimo, não pode se furtar de se conhecer tal como ele é em si" (DELBOS, 1969, p. 315).

> O conceito de liberdade é a pedra de escândalo para todos os **empiristas** mas também a chave das mais sublimes proposições fundamentais práticas para os moralistas **críticos**, que com isso têm a perspiciência de que precisam proceder de modo necessariamente **racional**. (KANT, CRPr, 2003, p. 23).

O conceito de liberdade que, para os empiristas, a saber, aqueles para os quais apenas e tão-somente a natureza *fenomênica* do homem pode ser considerada, porque a única que propiciaria experiência sensível, negando, portanto, "a existência de idéias ou intuições inatas" (GIACOIA, 2006, p. 70), é motivo de escândalo, contudo, para os moralistas críticos, entre os quais Kant receberia, no futuro, destaque, esse mesmo conceito, liberdade, é chave fundamental, pois, sendo adotada como pressuposto, propicia também a todo ente racional perspiciência de sua natureza *noumênica*, e, pois, somente dessa forma se pode admitir proceder com racionalidade, já que esta decorreria da idéia de liberdade.

Kant, no entanto, buscará demonstrar que o empirismo ao admitir apenas a natureza fenomênica no homem só o mostra como heteronomia, "uma regra de conduta que tem seu fundamento em algo externo" (TERRA, 2004, p. 11), como uma determinação no homem a partir de fora de si mesmo, nunca o identificando pela autonomia de uma vontade que pode lhe mostrar como ser livre, independente da sensibilidade e da natureza; portanto, o empirismo mostraria apenas dependência do homem, nunca a liberdade, em que pese os limites também impostos por Kant para o conhecimento de si-mesmo enquanto ente de Razão, portanto, *a priori*, livre.

> Mas nada pior poderia suceder a estes esforços do que se alguém fizesse a descoberta inopinada de que não há nem pode haver em parte alguma um conhecimento *a priori*. Este perigo, todavia, inexiste. Seria como se alguém quisesse provar pela razão que não há razão alguma. Pois apenas dizemos que conhecemos algo pela razão se estamos conscientes de que também teríamos podido conhecê-lo, mesmo que não nos tivesse ocorrido assim na experiência; por conseguinte conhecimento da razão e conhecimento *a priori* são o mesmo. (KANT, CRPr, 2003, p. 43).

Para Kant, contudo, não existe qualquer possibilidade de se demonstrar empiricamente que inexiste conhecimento *a priori*, pois, admitir demonstração pela Razão, portanto, aprioristicamente, uma vez que conhecimento *a priori* e conhecimento racional são uma e a mesma coisa, sem conceder, ao mesmo tempo, que possa existir um conhecimento *a priori*, seria buscar demonstrar, racionalmente, que a própria Razão não existe, e, segundo o filósofo, conhecer exclusivamente pela Razão é o mesmo que dizer que se pode conhecer algo, mesmo que esse algo não seja dado na experiência, é conhecer algo que seja para além da experiência sensível, portanto, um conhecimento unicamente pela Razão.

Assim é o que considerou Kant ocorrer com o *factum* da Razão, a saber, a liberdade, a qual o filósofo nos diz que todo ente racional reconhece em si mesmo, ainda que não a possa apresentar "pela experiência" (DELBOS, 1969, p. 314). Portanto, para Kant conhecimento pela Razão é o próprio conhecimento *a priori*, e só juízos *a priori* possuem necessidade objetiva e, pois, validade para todo ente racional, de modo que se alguém realizar um esforço para demonstrar que não existe conhecimento *a priori*, tentará demonstrar, pela Razão, que a própria Razão não existe.

> Ora, aqui se apresenta um conceito de causalidade, a saber, de **liberdade**, justificado pela *Crítica da razão pura*, embora incapaz de uma exibição empírica; e se doravante pudermos encontrar razões para provar que esta propriedade de fato convém à vontade humana (e assim também à vontade de todos os entes racionais), então é com isso provado não apenas que a razão pura pode ser prática, mas que unicamente ela e não a razão limitada empiricamente é incondicionalmente prática. Conseqüentemente teremos que elaborar não uma crítica da razão **prática pura**, mas somente da razão **prática** em geral. (KANT, CRPr, 2003, p. 57).

Kant buscará apresentar a chave de uma Razão prática pura na causalidade humana pela liberdade, pois, no seu uso prático, ou seja, moral, a Razão se ocupa com os "fundamentos determinantes da vontade, a qual é uma faculdade ou de produzir objetos correspondentes às representações, ou de determinar a si própria para a efetivação dos mesmos, isto é, de determinar a sua causalidade" (KANT, CRPr, 2003, p. 55) e, desta forma, o filósofo entende que, demonstrada a capacidade de a Razão ser

determinada unicamente pela autonomia da vontade, a saber, a liberdade, se estará demonstrando, ao mesmo tempo, a capacidade de ser, por si só, prática e, portanto, não necessitará da sua demonstração como faculdade prática pura, pois tal seria uma tautologia, ou, redundância.

E, retomando sua investigação acerca da possibilidade de ser mostrada a liberdade, a qual será por ele assumida como pressuposto de sua filosofia prática, agora também mediante uma outra idéia, a saber, a idéia de uma lei moral, Kant passará a analisar os motivos das ações de todo ente racional, no intuito de buscar a forma da máxima mediante a qual cada um poderá postular justificação para suas ações, deduzindo que:

> **Proposições fundamentais** práticas são proposições que contêm uma determinação universal da vontade, <determinação> que tem sob si diversas regras práticas. Essas proposições são subjetivas ou **máximas**, se a condição for considerada pelo sujeito como válida somente para a vontade dele; mas elas são objetivas ou **leis** práticas, se a condição for conhecida como objetiva, isto é, como válida para a vontade de todo ente racional. (KANT, CRPr, 2003, p. 65).

Essa distinção que Kant estabelece entre máximas e leis será fundamental para uma aproximação de sua filosofia prática como pretendida nesse trabalho, especialmente no tocante à relação que por ele será identificada entre Liberdade e Lei moral, através da qual buscará demonstrar que ações afetadas por qualquer objeto da faculdade de Apetição, como o sentimento de prazer ou desprazer, e também por quaisquer sentimentos, são ações heterônomas e não podem ser consideradas universais, uma vez que propiciam, como já busquei demonstrar, apenas imperativos hipotéticos e dão apenas máximas, enquanto "os imperativos categóricos dão leis para as ações" (DELBOS, 1969, p. 288).

Essa distinção o levará a concluir que tais ações podem advir apenas e tão-somente do cumprimento de máximas individuais, portanto, não universalizáveis, já que somente leis podem determinar ações que têm validade objetiva, portanto, *erga omnis*, e, devem decorrer, necessariamente, de uma vontade que se determina unicamente em virtude da forma de uma legislação prática, e, portanto, despida de qualquer móbile externo; daí seu caráter universal que as autoriza serem consideradas **leis**, enquanto que aquelas ações cujo fundamento é oriundo da faculdade de apetição humana são heterônomas, podendo fornecer apenas **máximas**, mas, nunca, **leis** práticas.

> Todos os princípios práticos, que pressupõem um **objeto** (matéria) da faculdade de apetição como fundamento determinante da vontade, são no seu conjunto empíricos e não podem fornecer nenhuma lei prática. Entendo por matéria da faculdade de apetição um objeto, cuja efetividade é apetecida. Ora, se o apetite por esse objeto antecede a regra prática e é a condição para fazer dela um princípio próprio, neste caso digo (**em primeiro lugar**): este princípio é então sempre empírico. [...] Portanto em tal caso o fundamento determinante do arbítrio, e por conseguinte também o princípio material prático que o pressupunha como condição, tem que ser sempre empírico. (KANT, CRPr, 2003, p. 73).

Para Kant, prazer é a relação da representação de um objeto com o sujeito que realiza essa representação, e pela qual a faculdade de "apetição é determinada à efetivação do objeto" (KANT, CRPr, 2003, p. 73). Como não se pode conhecer nada *a priori* com relação à representação de nenhum objeto,

não se pode, igualmente, saber, antecipadamente, se tal representação se vinculará ao sentimento de prazer ou desprazer ou, ainda, se será indiferente; então, o fundamento determinante do arbítrio e o princípio material prático têm que ser sempre empíricos e, portanto, não podem ser válidos igualmente para todos os entes racionais.

Por conseguinte, o sentimento de prazer ou desprazer só pode servir de fundamento para o ente que possui aquela condição, ou seja, uma representação prévia que lhe faculte uma máxima para a ação e, portanto, subjetivamente, de modo tal que não pode se constituir jamais em uma lei objetiva, pois esta tem que ser válida universalmente e, pois, somente pode dar-se *a priori*, ou seja, sem qualquer representação empírica nem tampouco sentimento.

> Todos os princípios práticos materiais são, enquanto tais, no seu conjunto de uma e mesma espécie e incluem-se no princípio geral do amor de si ou da felicidade própria. [...] Logo todos os princípios matérias, que põem o fundamento determinante do arbítrio no prazer ou desprazer a ser sensorialmente sentido a partir da efetividade de qualquer objeto, são totalmente da **mesma espécie**, na medida em que pertencem no seu conjunto ao princípio do amor de si ou da felicidade própria. (KANT, CRPr, 2003, p. 75).

Dessa forma, o prazer pela representação de uma coisa ou objeto se funda sempre sobre a receptividade do sujeito e depende, assim, da existência desse objeto ou da possibilidade de o mesmo vir a ser representado por um sentimento já experimentado, e pertence, pois, somente ao sentido, "e não ao entendimento" (KANT, CRPr, 2003, p. 75), já que o Entendimento "expressa uma referência da representação a um objeto segundo conceitos" (KANT, CRPr, 2003, p. 75), sejam puros e, pois, *a priori,* no caso das categorias, ou, decorrentes da sensibilidade propiciada pelo objeto e, pois, somente *a posteriori*.

Assim, o prazer, não se referindo senão a representações propiciadas empiricamente, é prático somente na medida em que a sensação do agrado esperado pela efetivação do objeto determina a faculdade de apetição, e a consciência do agrado da vida por toda uma existência é a felicidade, e o princípio de tornar essa felicidade o fundamento determinante supremo do arbítrio é o princípio do amor de si. Porém:

> O princípio da felicidade própria, por mais entendimento e razão que se possa usar nele, não compreenderia mesmo assim nenhum outro fundamento determinante da vontade além dos que convêm à faculdade de apetição **inferior** e, portanto, ou não existe nenhuma faculdade de apetição <superior>, ou a **razão pura** tem que ser por si só prática, isto é, tem que poder determinar a vontade pela simples forma da regra prática, sem pressuposição de nenhum sentimento, por conseguinte sem representações do agradável ou desagradável enquanto matéria da faculdade de apetição, que sempre é uma condição empírica dos princípios. (KANT, CRPr, 2003, p. 83).

Vê-se, pois, que o princípio da felicidade própria, ou eudemonismo (ABBAGNANO, 2003, p. 391), por mais entendimento e Razão que se pudesse nele usar, só contém, para Kant, um fundamento determinante da vontade que convém unicamente à faculdade da apetição **inferior** e, portanto, ou não existe nenhuma faculdade da apetição superior, ou a **Razão pura** tem de ser, por si só, prática, ou seja, tem que poder determinar a vontade pela simples forma da sua regra prática, que, assim, por não conter

nenhuma determinação vinculada a qualquer objeto dos sentidos nem da faculdade de apetição, é uma lei, na medida em que determina, por si mesma, essa vontade, e, somente assim, é uma faculdade de apetição superior, por não se vincular, nem, tampouco, sua determinação, à representação do agradável ou desagradável.

> Só então a razão, na medida em que determina por si mesma a vontade (não está a serviço das inclinações), é uma verdadeira faculdade de apetição **superior**, à qual a faculdade de apetição, determinada patologicamente, está subordinada, e é efetivamente, até **especificamente** distinta desta, a ponto de a mínima mescla dos impulsos da última prejudicar-lhe a força e a excelência, do mesmo modo como o mínimo de empírico, como condição em uma determinação matemática, reduz e aniquila sua dignidade e importância. A razão em uma lei prática determina imediatamente a vontade, não mediante um sentimento de prazer e desprazer imiscuído nela ou mesmo nessa lei, e somente o fato de ela como razão pura poder ser prática possibilita-lhe ser legislativa. (KANT, CRPr, 2003, p. 85).

Só mediante unicamente a determinação autônoma da sua vontade, ou seja, quando não está a serviço de qualquer inclinação, a Razão é uma faculdade de apetição **superior**, e é capaz, portanto, de subordinar, por sua força e excelência, a faculdade de apetição inferior que é determinada patologicamente, pois esta, por se deixar determinar por móbiles empíricos, ainda que minimamente, aniquila a dignidade e importância da Razão.

Assim, um ser racional, enquanto inteligência, deve se considerar como pertencendo ao mundo inteligível, ao mesmo tempo em que, por suas faculdades inferiores, ele pertence ao mundo sensível, "dissipando a suspeita de círculo vicioso no raciocínio que passa da liberdade à autonomia da vontade e da autonomia à lei moral, ao mesmo tempo em que se explica a possibilidade do imperativo categórico" (DELBOS, 1969, p. 316).

Portanto, a Razão prática, mediante uma lei, determina imediatamente a vontade, independentemente de qualquer sentimento de prazer ou desprazer que se lhe possa imiscuir, de sorte que, por este fato, a saber, pela capacidade de ser autônoma e, pois, pura, é que pode ser prática, ou moral, advindo exclusivamente dessa qualidade, sua plena possibilidade de ser uma Razão legislativa universal, enquanto que uma Razão empiricamente condicionada somente pode ditar máximas subjetivas de conduta.

Dessa forma, é possível, segundo Kant, ver em que sentido o princípio moral é uma proposição sintética *a priori*: a idéia de uma vontade afetada por desejos sensíveis se junta à idéia dessa mesma vontade, como fazendo parte do mundo inteligível, portanto, livre de afecções sensíveis, e reafirmando as leis da primeira; às intuições do mundo sensível se juntam os conceitos do Entendimento, que não exprimem senão a forma de leis em geral e, assim, "tornam possíveis proposições sintéticas *a priori* sobre as quais repousam todo o conhecimento da natureza" (DELBOS, 1969, p. 317).

> Ser feliz é necessariamente a aspiração de todo ente racional, porém finito e, portanto, um inevitável fundamento determinante de sua faculdade de apetição. [...] Mas, justamente porque esse fundamento determinante material pode ser conhecido pelo sujeito apenas de modo empírico, é impossível considerar essa tarefa uma lei, porque

> esta enquanto objetiva teria de conter, em todos os casos e para todos os entes racionais, **exatamente o mesmo fundamento determinante** da vontade. (KANT, CRPr, 2003, p. 85).

A sensação de felicidade é desejada por todo ente racional afetado pelas inclinações e, portanto, um inevitável fundamento determinante da faculdade de apetição de todo ser finito como o homem, já que a consciência da sua finitude, que lhe é imposta pela própria natureza, em que pese possibilidade de poder vir a ter perspiciência de sua liberdade, torna-o carente de algo referente a um sentimento de prazer ou desprazer sob nome de felicidade, e que o determina, portanto, subjetivamente, àquilo que ele necessita para o contentamento com o seu estado.

Assim, por se encontrar fundado em uma base oriunda dos sentidos e, portanto, só poder ser conhecido empiricamente, não pode um tal sentimento como a felicidade ser considerado uma lei prática, porque uma lei, diferentemente de uma máxima, exige exatamente o mesmo fundamento determinante da vontade para todo o conjunto de entes racionais finitos e, pois, **exatamente o mesmo fundamento determinante** da vontade, universalmente, o que, à evidência, a felicidade, por ser personalíssima, não pode propiciar.

> Princípios do amor de si na verdade podem conter regras gerais de habilidade (de encontrar meios para objetivos), mas em tal caso são meros princípios teóricos (por exemplo, de como aquele que gosta de comer pão tem que inventar um moinho). Mas preceitos práticos que se fundam sobre eles não podem ser nunca universais, pois o fundamento determinante da faculdade de apetição funda-se sobre o sentimento de prazer e desprazer, que jamais pode ser admitido como dirigido universalmente aos mesmos objetos. (KANT, CRPr, 2003, p. 87).

Na busca pelo fundamento determinante de uma lei da moralidade, Kant deduzirá que os princípios do amor de si são suficientes para fornecer meras regras gerais de habilidade, ou seja, de encontrar meios para objetivos, pois, sendo o fundamento determinante da faculdade de apetição, sobre os quais se desenvolve o sentimento de prazer e desprazer, diante da natureza do homem, sem dúvida inteligível, mas, também sensível, fazem com que cada um desenvolva regras de habilidade na busca do prazer de diversas maneiras e, assim, subjetivamente, de modo que o amor de si pode fornecer apenas princípios teóricos, ou máximas, para o fomento daquele sentimento e da felicidade, porém, jamais leis universais, válidas para todo ente racional, nunca, portanto, leis práticas, ou, leis da liberdade.

> A matéria de um princípio prático é o objeto da vontade. Este objeto ou é o fundamento determinante da vontade, ou não o é. Se ele é o fundamento determinante da mesma, então a regra da vontade estaria submetida a uma condição empírica (à relação da representação determinante como o sentimento de prazer e desprazer), conseqüentemente não seria nenhuma lei prática. Ora, se se separa de uma lei toda a matéria, isto é, todo o objeto da vontade (enquanto fundamento determinante), dela não resta senão a simples **forma** de uma legislação universal. Logo, um ente racional ou não pode absolutamente representar **seus** princípios prático-subjetivos, isto é, suas máximas, ao mesmo tempo como leis universais, ou tem de admitir que a simples forma dos mesmos, segundo a qual eles **convêm à legislação universal**, torna-os por si só uma lei prática. (KANT, CRPr, 2003, p. 91).

Conforme dedução de Kant, a matéria de um princípio prático é o próprio objeto de uma vontade, e esse objeto pode ser ou não o fundamento determinante dessa vontade, caso seja aprazível ao sujeito da volição, ou, contrariamente, provoque nele desprazer. Se a vontade é determinada por um fundamento subjetivo, então sua regra está submetida a uma condição empírica, por conseguinte, esta regra não pode ser nenhuma lei prática, pois esta exige validade universal, validade essa que um fundamento subjetivo não pode oferecer.

Ora, separando de uma lei toda a matéria ou objeto, dela não resta nada senão sua simples forma, de sorte que, em sendo despida de qualquer elemento material poderá ser considerada uma possível legislação universal, uma vez que permitirá a cada um adequar suas máximas subjetivas da ação e a elas convir enquanto legislação universal, de tal sorte que poderá converter-se em lei prática, portanto, com validade objetiva.

> Sem instrução o entendimento comum não pode distinguir qual forma na máxima presta-se, e qual não, a uma legislação universal. [...] Uma lei prática, que eu reconheça como tal, tem que qualificar-se a uma legislação universal; esta é uma proposição idêntica e, pois, por si clara. Ora, se digo: minha vontade está sob uma lei prática, então não posso apresentar minha inclinação (por exemplo, no presente caso, minha cobiça) como o fundamento determinante de minha vontade apto a uma lei prática universal; pois essa inclinação, completamente equivocada no sentido de que devesse prestar-se a uma legislação universal, tem que, muito antes, sob a forma de uma legislação universal, destruir-se a si mesma. (KANT, CRPr, 2003, p. 93).

Kant ressalta, dessa forma, a imperiosa necessidade da instrução do Entendimento para que se possa identificar nas máximas particulares, quais se prestam, e quais não, à conversão em uma legislação universal, já que um Entendimento comum não é hábil o bastante para distinguir com eficiência as máximas de suas ações que se prestam para representação de uma lei com validade objetiva, pois, para constituição de uma lei prática, as máximas obtidas das inclinações devem ser totalmente afastadas.

O filósofo traz, para ilustração de tais deduções, a conclusão a que cada um facilmente chega, da imperiosa necessidade de se repudiar a máxima da ação adotada por um depositário infiel, o qual, de posse de uma quantia em espécie, cujo depositante falece sem que os herdeiros tomassem conhecimento da confiança atribuída ao guardador, que toma essa quantia como própria escondendo tal fato dos mesmos, pois, conclui Kant, que se uma tal postura fosse erigida em uma legislação universal colocaria uma máxima da improbidade como lei objetiva, e, assim, inviabilizaria a si mesma, já que geraria uma máxima da desconfiança generalizada que afastaria os próprios homens entre si, inviabilizando, por conseguinte, qualquer comunidade, "porque faria com que não existisse absolutamente depósito algum" (KANT, CRPr, 2003, p. 93).

E, continuando a tarefa iniciada nas obras anteriores à *Crítica da razão prática,* Kant aprofunda a busca pela forma de uma legislação que possa ser erigida em fundamento determinante de uma vontade universal e, diante das dificuldades que uma tal empresa apresenta, pondera:

> Mas, se nenhum outro fundamento determinante da vontade, a não ser meramente aquela forma legislativa universal, pode servir a esta como lei, então uma tal vontade

> tem que ser pensada como totalmente independente da lei natural dos fenômenos, a saber, da lei da causalidade em suas relações sucessivas. Uma tal independência, porém, chama-se **liberdade** no sentido mais estrito, isto é, transcendental. Logo uma vontade, à qual unicamente a simples forma legislativa da máxima pode servir de lei, é uma vontade livre. (KANT, CRPr, 2003, p. 97).

Para Kant, portanto, a busca pela natureza de uma vontade determinável unicamente pela simples forma de uma legislação universal das máximas das ações, válida para entes racionais finitos afetados pela sensibilidade como os homens, levará a um primeiro problema: como exatamente encontrar a natureza de uma vontade cujo fundamento determinante se dê mediante a simples forma da lei, ou seja, como identificar uma vontade livre, totalmente independente da lei natural manifesta nos fenômenos, totalmente autônoma e sem qualquer relação com a lei da causalidade em suas relações sucessivas, pois, "se a razão prática deve ser autônoma, o homem não só deve rejeitar toda heteronomia, mas deve escolher-se como um ser razoável" (HERRERO, 1991, p. 28)?

Porém, na busca de uma resposta, um primeiro problema se apresenta e é exatamente a busca pela própria natureza da **liberdade** no sentido mais estrito, ou seja, como encontrar a liberdade transcendental; e, em segundo lugar:

> Na suposição de que uma vontade seja livre, encontrar a lei que unicamente se presta para determiná-la necessariamente. [...] Nesta [lei], todavia, não está contido, além da matéria da lei, nada mais que a forma legislativa. Logo a forma legislativa, na medida em que está contida na máxima, é a única coisa que pode constituir um fundamento determinante da vontade. (KANT, CRPr, 2003, p. 99).

Dessa forma, pressupondo o filósofo a efetividade de uma natureza livre no ente racional, conseqüentemente, buscará uma possibilidade para que apresente também uma vontade livre, ou seja, resolvido aquele primeiro problema, Kant intentará também nessa sua segunda obra crítica encontrar a lei que, com exclusividade, prestar-se-ia para determinar a autonomia da vontade, deduzindo, para tanto, que uma tal legislação não poderá conter, além da matéria da lei, nada mais que uma forma legislativa, de modo que toda máxima subjetiva da ação deverá submeter o seu conteúdo unicamente à forma dessa lei, como único fundamento determinante da vontade, para pretender ser autônoma e, pois, em verdade, prática.

> Portanto liberdade e lei prática incondicionada referem-se reciprocamente. Ora, aqui eu não pergunto se elas também de fato são diversas e se, muito antes, uma lei incondicionada não é simplesmente a consciência de si de uma razão prática pura, mas esta totalmente idêntica ao conhecimento positivo de liberdade; e sim <pergunto> onde **começa** o nosso **conhecimento** do in-condicionado prático, se pela liberdade ou pela lei prática. (KANT, CRPr, 2003, p. 99).

Kant deduz, pois, que liberdade e lei prática incondicionada se referem reciprocamente, ou seja, estão relacionadas de tal forma que não se pode, inicialmente, identificar a precedência uma da outra; e, diante de uma tal aporia, ou, dilema, da Razão, se pergunta, não se uma lei incondicionada não é simplesmente a consciência de si de uma Razão prática pura, nem tampouco se pergunta se uma Razão prática pura é totalmente idêntica ao conhecimento positivo da liberdade, já que a liberdade, até este

momento de sua filosofia, foi apenas admitida na *Crítica da razão pura* para justificar o conhecimento empírico que busca um incondicionado para a série de condições dadas num objeto, e, pois, apenas identificada como liberdade transcendental; ou, ainda, não se pergunta o filósofo se uma Razão prática pura seria totalmente idêntica ao conhecimento positivo da liberdade.

Neste ponto de sua investigação, Kant está a se perguntar não mais se é possível uma pressuposição da liberdade, tampouco indaga por uma liberdade que se apresenta meramente em sua forma negativa, como "a propriedade de agir independentemente de causas exteriores" (DELBOS, 1969, p. 313), mas, se pergunta o filósofo onde **começa** o nosso **conhecimento** do incondicionado prático, se pela liberdade ou pela lei prática, a saber, se pela liberdade ou pela lei moral?

> Pela liberdade ele não pode começar; pois nem podemos tornar-nos imediatamente conscientes dela, porque seu primeiro conceito é negativo, nem podemos inferi-la da experiência, pois a experiência só nos dá a conhecer a lei dos fenômenos, por conseguinte o mecanismo da natureza, o exato oposto da liberdade. Logo é a **lei moral**, da qual nos tornamos imediatamente conscientes (tão logo projetamos para nós máximas da vontade), que se oferece **primeiramente** a nós e que, na medida em que a razão a apresenta como fundamento determinante sem nenhuma condição sensível preponderante, antes, totalmente independente delas, conduz diretamente ao conceito de liberdade. (KANT, CRPr, 2003, p. 99).

Pode-se, pois, ver que, para Kant, liberdade e lei prática incondicionada referem-se reciprocamente, ou seja, estão de tal forma relacionadas e implicadas que o filósofo pode passar diretamente a buscar a fonte do nosso conhecimento do incondicionado prático, descartando a liberdade como o começo do nosso conhecimento do incondicionado prático, pela impossibilidade de a liberdade poder ser encontrada na experiência, pois esta só nos dá a conhecer leis dos fenômenos, e, pois, o próprio mecanismo da natureza, exatamente o oposto da liberdade.

Por conseguinte, Kant conclui que nosso conhecimento do incondicionalmente prático, ou seja, da moralidade, não pode começar pela liberdade, já que desta não temos consciência imediata, pois seu primeiro conceito é apenas negativo, ou seja, aquele que nos mostra que agir sob dependência de móbiles exteriores não é liberdade; e, dessa forma, deduz o filósofo que o conhecimento do incondicionalmente prático só pode começar pela lei moral, pois é ela que primeiramente se oferece a nós diante de uma tal exigência da razão, pois, "a lei moral prescreve, em primeiro lugar, não a execução de um ato, mas o próprio ato, não a determinação da ação, mas sim da vontade" (HERRERO, 1991, p. 28).

Assim, na busca por um fundamento determinante totalmente livre de condição sensível, como princípio do conhecimento de sua faculdade prática, já que se trata, como vimos, de uma Razão que, com efeito, realiza ações práticas, ou morais, conduzindo, posteriormente, à idéia da liberdade pela lei, unicamente sobre a qual aquelas ações morais assentam, e, porque a moralidade se impõe a nós na qualidade de seres racionais, Kant deduz que assim deve ser, pois, "a liberdade pertence em geral aos seres racionais como tais" (DELBOS, 1969, p. 314).

> Mas, como é possível também a consciência daquela lei moral? Podemos tornar-nos conscientes de leis práticas puras do mesmo modo como somos conscientes de

> proposições fundamentais teóricas puras, na medida em que prestamos atenção à necessidade com que a razão as prescreve a nós e à eliminação de todas as condições empíricas, à qual aquela nos remete. O conceito de uma vontade pura surge das primeiras, assim como a consciência de um entendimento puro, do último. (KANT, CRPr, 2003, p. 101).

Do mesmo modo que nos tornamos conscientes da necessidade de conceitos puros do entendimento, ou categorias, para que se dê o conhecimento no campo da Razão empiricamente condicionada, relativamente às ações de uma Razão prática podemos ter conhecimento da necessidade de leis práticas, pois somos remetidos pela Razão na direção dessas leis, ao exigir ela a total eliminação de todas as condições empíricas para mostrar-se como moral, de modo que surge, assim também o conceito de uma vontade pura, a exemplo da dedução necessária para admissão da capacidade de conhecimento empírico, sob pena de não haver conhecimento algum, pois, "a lei que prescreve a auto-realização à liberdade, prescreve-a incondicionalmente também e sobretudo na presença de toda inclinação que se opõe a essa lei" (HERRERO, 1991, p. 27).

Da mesma forma, uma razão prática buscará na idéia de uma lei prática pura o conceito de uma vontade pura para que possa admitir-se livre, e "um ser racional dotado de vontade não pode agir senão sob a idéia da liberdade e deve fazer dessa idéia a condição de seus atos" (DELBOS, 1969, p. 314). Uma tal pureza prática só se encontra, segundo o filósofo alemão, na **lei moral**, de modo que, "a distinção do mundo sensível do mundo inteligível introduz a princípio a ordem verdadeira da relação dos dois conceitos: lei moral e liberdade" (DELBOS, 1969, p. 315).

Kant justificará a perspiciência que todo ente racional teria de uma tal lei, com o exemplo de um homem que, encontrando a própria vida ameaçada, é compelido a mentir para salvá-la, contudo, porque com sua mentira condenará um homem inocente, podendo, inclusive, conduzi-lo à morte, se perguntará o filósofo se um tal homem, mesmo para salvar a própria vida, não questionaria se deveria proceder à mentira condenando um outro, ou deveria, antes, manter sua honra, em que pese seu amor à existência?

Embora reconheça Kant ser impossível saber a reação de cada um diante de uma tal situação, contudo, ponderará:

> Se ele o faria ou não, talvez ele não se atreva a assegurá-lo; mas que isso lhe seja possível, tem que admiti-lo sem hesitação. Portanto, ele julga que pode algo pelo fato de ter a consciência de que o deve, e reconhece em si a liberdade, que do contrário, sem a lei moral, ter-lhe-ia permanecido desconhecida. (KANT, CRPr, 2003, p. 103).

Assim, para Kant é a Lei moral que primeiramente mostra a Liberdade e, nosso conhecimento do incondicionalmente moral começa pela própria lei moral, não pela liberdade, "portanto existe uma relação muito estreita entre liberdade e lei moral como dever" (HERRERO, 1991, p. 27), e, desse modo, a representação de uma tal legislação será:

> Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal. (KANT, CRPr, 2003, p. 103).

Na dedução de uma tal asserção, mediante um raciocínio obtido da geometria, a qual exige, para o lançamento de um postulado acerca da possibilidade de existência de um ser, nada mais além da pressuposição de que se **pode** fazer algo se porventura for exigido que se **deva** fazê-lo (KANT, CRPr, 2003, p. 105), ou seja, porque a geometria demonstra que num postulado que exija a existência de um ser, válida é a pressuposição de que se pode fazê-lo, à existência de um ser concernem apenas duas proposições, a saber: a possibilidade e a necessidade. Assim o filósofo postula também a possibilidade de existência da regra prática incondicionada, mediante o mesmo raciocínio, a saber, que o Imperativo Categórico, como regra prática *a priori*, pode ser admitido, se houver uma tal exigência da Razão.

> Pois uma <**razão**> pura, **em si prática**, é aqui imediatamente legislativa. A vontade é pensada como independente de condições empíricas, por conseguinte como vontade pura, determinada **pela simples forma da lei**, e este fundamento determinante é considerado a condição suprema de todas as máximas. A coisa é bastante estranha e não tem equivalente em todo o restante conhecimento prático. Pois o pensamento *a priori* de uma possível legislação universal, que, portanto, é meramente problemático, é ordenado incondicionalmente como lei, sem tomar algo emprestado da experiência ou de qualquer vontade exterior. (KANT, CRPr, 2003, p. 105).

Se se admitir que há no Homem uma vontade a lhe permitir, diante de alternativas oferecidas pela sensibilidade, optar entre uma tendência e outra, é porque, ainda que meramente em face de condições empíricas, há possibilidade de alguma autonomia dessa vontade. Ora, conclui Kant, se é possível essa faculdade da vontade agir autonomamente mesmo que sob determinadas condições, tal se dá porque deve haver uma lei que determina uma vontade para agir de forma totalmente incondicionada.

Através deste raciocínio analogicamente extraído da geometria, Kant diz que o Imperativo Categórico é incondicionado e, pois, *a priori*, e determina a vontade apenas pela sua forma legislativa e, por conseguinte, imediatamente, e se converte, assim, numa condição suprema para todas as máximas subjetivas da ação, pois constitui uma regra que determina, *a priori*, uma vontade, unicamente com relação à forma das suas máximas das ações, de modo que, em se considerando uma Razão que pode ser prática, porque dotada de relativa autonomia, é possível pelo menos pensar uma lei que determine também proposições subjetivas, mediante apenas a forma de uma lei em geral, portanto, autonomamente, pois, "decidir por si mesmo significa escolher-se como um ser sensível dotado de razão" (HERRERO, 1991, p. 27).

> Pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (pois esta consciência não nos é dada previamente), mas porque ela se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori*, que não é fundada sobre nenhuma intuição, seja pura ou empírica (KANT, CRPr, 2003, p. 107).

Segundo Kant, porque todo ente racional pode facilmente se reconhecer como dotado de uma vontade, ainda que exercitada normalmente mediante máximas para ações afetadas sensivelmente, e tem consciência de uma lei fundamental da moralidade que determina unicamente a forma das máximas, portanto, ações livres, e, ainda porque esta lei não pode ser inferida de dados antecedentes da Razão, nem

mesmo da liberdade, pois esta não nos é dada a conhecer previamente à lei, esta consciência da lei é, diz Kant, "um fato da razão" (DELBOS, 1969, p. 349).

Essa consciência é como um *factum* da Razão que se impõe por si mesmo como uma proposição sintética *a priori*, que, se fosse devidamente investigado, mostraria facilmente que ele acrescenta um predicado a todo sujeito com capacidade cognitiva, independentemente de qualquer experiência, nem mesmo qualquer consciência prévia da liberdade, que levaria à perspiciência dessa lei da moralidade ao investigar a própria faculdade da Razão, unicamente pela "análise dos julgamentos que os homens fazem sobre o valor de suas ações" (DELBOS, 1969, p. 349), pois, numa analogia com o postulado da geometria, se **devo** agir com autonomia para ser racional é porque **posso** fazê-lo, uma vez que "o dever nos mostra o poder" (HERRERO, 1991, p. 20), e, portanto, o filósofo apresentaria um ***corolário:***

> A razão pura é por si só prática e dá (ao homem) uma lei universal, que chamamos de **lei moral**. (KANT, CRPr, 2003, p. 107).

Dessa forma, Kant conclui que a Razão pura é, por si só prática, e só pode ser chamada pura, se, com efeito, se reconhecer sua praticidade, ou seja, sua moralidade, já que, somente deste modo, poderá conferir a todo homem uma lei moral, a saber, uma lei que determine a ação mediante unicamente a forma da legislação, portanto, despida de qualquer conteúdo subjetivo, por conseguinte, livre, mesmo porque, diante da diversidade da vontade empiricamente condicionada de cada sujeito, impossível para a Razão apresentar algum objeto que valha universalmente para toda vontade que deve buscar autonomia, daí que unicamente a forma para uma tal ação é que pode ser apresentada, mas, nenhum conteúdo, pois "toda vontade é livre enquanto ela não use de uma razão empiricamente condicionada" (DELBOS, 1969, p. 370).

E fará em seguida o filósofo uma ***anotação***:

> O *factum* antes mencionado é inegável. Basta desmembrar o juízo que os homens proferem sobre a conformidade de suas ações a leis: então se descobrirá sempre que, seja o que for que a inclinação entrementes possa também expressar, a sua razão, contudo, íntegra e coagida por si própria, atém sempre a máxima da vontade, em uma ação, à vontade pura, isto é, a si própria, na medida em que ela se considera como *a priori* prática. (KANT, CRPr, 2003, p. 107).

Da conclusão de que a Razão pura é prática porque dá a simples forma das máximas para as ações que devem assentar unicamente na liberdade, Kant deduzirá que o *factum* da Razão é como que a liberdade mostrada pela consciência da lei moral em cada ente racional, que faz com que a Razão coaja a si própria a ater-se sempre à máxima da vontade pura (autônoma), na medida em que ela se considera a si mesma como prática (moral).

Essa consciência da lei moral é a condição suprema para uma máxima da ação perfeitamente conforme com a moralidade, ou, praticamente pura, independentemente de os homens, que conservam normalmente uma vontade empiricamente condicionada, atenderem ou não àquela determinação de autonomia, sendo que, caso não a atendam, restará sempre a conclusão de que deixou algo a dever,

porque sua Razão íntegra e coagida por si própria prende sempre a máxima das suas ações a uma vontade pura, "portanto, ter consciência da lei incondicional da vontade é possuir uma causalidade incondicional, é ser efetivamente livre, "pois a idéia da lei de uma causalidade (da vontade) tem, ela própria, uma causalidade ou é seu princípio de determinação (KpV A, 87)"" (HERRERO, 1991, p. 20).

> Ora, este princípio da moralidade, devido justamente à universalidade da legislação que o torna o supremo fundamento determinante formal da vontade sem consideração de todas as diferenças subjetivas da mesma, esclarece a razão ao mesmo tempo como uma lei para todos os entes racionais, na medida em que de modo geral tenham uma vontade, isto é, uma faculdade de determinar a sua causalidade pela representação de regras, por conseguinte, na medida em que são capazes de ações segundo proposições fundamentais, por conseguinte também segundo princípios práticos *a priori* (pois só estes têm aquela necessidade que a razão exige para a proposição fundamental). (KANT, CRPr, 2003, p. 109).

Dessa forma, o princípio da moralidade, exatamente pelo caráter universal da legislação que o torna o supremo fundamento determinante formal da vontade, esclarece a Razão para todos os entes racionais sem qualquer consideração às diferenças subjetivas, e o imperativo categórico se torna uma fundamentação formal da vontade de todo ente racional, independentemente de qualquer consideração a objetos da sensibilidade ou de qualquer diferença subjetiva, pois, "a moralidade não pode depender de nossos desejos" (WALKER, 1999, p. 08), mostrando a legislação da moralidade da Razão pura, ao mesmo tempo, como uma lei para todos os entes racionais.

Porque a vontade é a faculdade de se determinar e à sua causalidade pela representação de regras, na medida em que cada um tem uma vontade sensivelmente afetada, a lei moral constitui o todo incondicionado para cada condição da vontade individual, portanto, constitui uma lei que ordena categoricamente a forma para toda máxima da ação, gerando uma relação de dependência de uma vontade subjetiva em face da lei geral, e, assim, "a lei moral, implicando a liberdade, dá realidade a esse conceito" (DELBOS, 1969, p. 359).

> Por conseguinte a lei moral é naqueles [entes racionais finitos] um **imperativo** que ordena categoricamente, porque a lei é incondicionada; a relação de uma tal vontade com esta lei é uma **dependência** sob o nome de obrigação, porque significa uma **necessitação** – ainda que pela simples razão e sua lei objetiva – a uma ação que por isso se chama **dever**, porque um arbítrio afetado patologicamente (embora não determinado pela afecção, por conseguinte também sempre livre) comporta um desejo que emerge de causas **subjetivas** e por isso também pode contrapor-se freqüentemente ao fundamento determinante objetivo puro; logo, precisa de uma resistência da razão prática, enquanto necessitação moral, que pode ser denominada coerção interior, mas intelectual. (KANT, CRPr, 2003, p. 111).

Portanto, a lei moral é a lei geral para todo ente racional finito, que é representada na sensibilidade por um **imperativo**, porque é incondicionada e, portanto, preenche as condições de ser lei prática para qualquer vontade empiricamente condicionada, e, desse modo, Kant mostra a relação entre a lei moral e a vontade nos Homens, pois, mediante o Imperativo Categórico ela ordena incondicionalmente toda vontade, de sorte que cria neles uma **dependência** sob o nome de obrigação, que gera uma

necessitação na sua relação com a lei, ainda que pela simples Razão e sua lei objetiva e, dessa forma, os compele à realização de uma ação por ela objetivamente determinada que se chama **dever**, o qual, por sua pureza, se apresenta na forma de uma resistência que é freqüentemente contraposta às causas subjetivas e que se impõe como uma coerção intelectual.

Kant ressalta, outrossim, que essa **necessitação** da Razão por um **dever** decorre do fato de que, embora seja afetado patologicamente todo arbítrio humano pela sua condição racional como detentor de vontade, não se pode dizê-lo determinado unicamente pela sensibilidade, pois sempre se pode considerá-lo também com um arbítrio livre, no mínimo para optar entre uma afecção e outra, e, "o fato do dever mostra que a razão pode ser prática, isto é, que pode determinar a vontade independentemente de todo fator empírico" (HERRERO, 1991, p. 19).

> A **autonomia** da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes a elas: contrariamente, toda a **heteronomia** do arbítrio não só não funda obrigação alguma mas, antes, contraria o princípio da mesma e da moralidade da vontade. Ou seja, o único princípio da moralidade consiste na independência de toda a matéria da lei (a saber, de um objeto apetecido) e, pois, ao mesmo tempo na determinação do arbítrio pela simples forma legislativa universal, da qual uma máxima tem que ser capaz. (KANT, CRPr, 2003, p. 111).

Dessa forma, reforçando aquela idéia inicialmente explorada na sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant deduzirá que a **autonomia** da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes a tais leis, e funda toda obrigação; por conseqüência, toda ação que não tiver por máxima aquela conformidade à forma da lei moral, portanto, todo arbítrio que não se conforme com a determinação da lei é contrário à obrigação, pois constitui **heteronomia**, e, conseqüentemente, é contrário ao princípio da lei e, assim, "Kant determina o conceito de autonomia sempre em oposição à heteronomia" (HERRERO, 1991, p. 21).

Assim, o único princípio da moralidade consiste na independência total da lei de toda a matéria que possa determinar o arbítrio, e, portanto, na determinação pela simples forma da legislação moral, que contém independência de qualquer objeto que possa ser apresentado pela faculdade de apetição, a saber, do sentimento de prazer ou desprazer; "portanto a lei moral não expressa senão a **autonomia** da razão prática pura, isto é, da liberdade, e esta é ela mesma a condição formal de todas as máximas, sob a qual elas unicamente podem concordar com a lei prática suprema" (KANT, CRPr, 2003, p. 113), de modo que, "a autonomia é a realização da incondicionalidade e dá ao homem a dignidade de ser em si mesmo um valor absoluto" (HERRERO, 1991, p. 22).

E Kant deduz que tal **deve** ser assim, porque o mandamento categórico que representa a lei da moralidade em todo ente racional **pode** ser "satisfeito por cada um a todo o tempo" (DELBOS, 1969, p. 366), já que é despido de qualquer objeto. Para tanto, bastaria que se atendesse à simples forma da lei moral representada no Imperativo Categórico, e, assim, conformasse suas máximas das ações ao dever.

Por outro lado, um mandamento que fosse dado segundo máximas empiricamente condicionadas da felicidade nem de longe seria possível universalizar, uma vez que, como um mutante, este conceito se transforma constantemente, pois se encontra na dependência tanto da forma quanto de

conteúdo subjetivo para cada vontade ainda afetada pelas peculiaridades de suas tendências, e, conseqüentemente, "satisfazer ao preceito empiricamente condicionado da felicidade, raramente, e nem de longe é possível a qualquer um, sequer com vistas a um único objetivo" (KANT, CRPr, 2003, p. 125), menos ainda com relação a todas as máximas de felicidade de todos em todo o tempo.

> Finalmente, na idéia de nossa razão prática há ainda algo que acompanha a transgressão de uma lei moral, a saber, a sua **punibilidade**. Ora, ao conceito de pena enquanto tal não se pode de modo algum vincular a participação da felicidade. Pois, embora aquele que castiga possa perfeitamente ter ao mesmo tempo a boa intenção de dirigir a punição também para esse fim, todavia enquanto punição, isto é, como simples mal <*Übel*>, tem que antes justificar-se por si mesma, de modo que o punido, se ficasse nisso e ele tampouco visasse algum favor oculto por trás desse rigor, tem que ele mesmo reconhecer que isso lhe ocorreu de modo justo e que sua sorte corresponde perfeitamente a sua conduta. (KANT, CRPr, 2003, p. 125).

Complementando sua dedução acerca da existência em todo ente racional da perspiciência de uma lei que determina a autonomia da vontade, portanto, uma lei da moralidade, Kant anota que, como toda lei, também a lei moral tem que ser acompanhada de uma conseqüência para todo aquele que não a atenda, quando, então, a lei deve lhe apresentar a certeza de ser punido, pois, através da lei moral "a liberdade é dada ao homem não como uma realidade ou qualidade natural, mas como imposta, no sentido estrito da palavra. O homem é forçado a ela de maneira absoluta" (HERRERO, 1991, p. 21).

Contudo, para Kant é fácil deduzir que, em relação com o conceito de pena, inadmissível é a participação do conceito de felicidade, pois, embora possa ser admitida naquele que castiga uma boa intenção de dirigir a punição para uma finalidade como a felicidade, a punição enquanto tal, ou seja, enquanto um simples mal que se impõe ao infrator, tem que se justificar por si mesma, de sorte a que o punido reconheça que tal lhe ocorre de modo justo e que sua sorte corresponde perfeitamente a sua conduta.

Pode-se, pois, concluir, que o conceito de pena para Kant se desvincula totalmente de qualquer finalidade que possa ser alcançada através dela, ou seja, não admite qualquer relação da punibilidade necessária em face de uma infração à lei moral, com a possibilidade de se obter algum proveito com a imputação, não admitindo tampouco qualquer participação da felicidade como finalidade daquele que pune, pois, ao conceito de pena está vinculado apenas o caráter de justiça, e tal característica de uma lei deve patentear no infrator a certeza de que somente está a suportar as conseqüências, porque sua conduta não se coaduna com o imperativo contido na lei.

> Toda punição enquanto tal tem que conter, em primeiro lugar, justiça, e esta constitui o essencial desse conceito. A ela, na verdade, pode ligar-se também a bondade, mas o punível, depois de seu procedimento, não tem a mínima razão para contar com ela. Portanto a punição é um mal <*Übel*> físico, o qual, mesmo que enquanto conseqüência **natural** não se vinculasse ao moralmente mau <*Bösen*>, todavia, enquanto conseqüências segundo princípios de uma legislação moral teria de estar vinculado a ele. (KANT, CRPr, 2003, p. 127).

Assim, quanto ao seu conceito de pena, diz o filósofo que não se pode, de modo algum, vincular a participação da felicidade como objetivo da punição, já que esta deve conter relação apenas com o

simples mal <*Übel*> que deve decorrer da infração, a fim de se evitar que o punido visse por detrás da pena algum favor oculto para si ou para quem o pune, mas somente vislumbrasse o próprio rigor da lei, pois tem que reconhecer que tal lhe ocorreu apenas e tão-somente por sua própria conduta e que é, portanto, justo que lhe suceda aquele mal. O conceito de justiça se encontra, pois, na base de toda e qualquer possibilidade de punição do infrator, de sorte que o punido não possa encontrar nada mais na pena senão essencialmente a valoração do justo.

Vê-se, pois, que, segundo Kant, a punibilidade pela infringência da Lei moral deve estar também presente nessa idéia de uma legislação universal, pois tal é uma decorrência da nossa razão prática com vistas a uma lei da autonomia da vontade, "mas essa coação não é algo externo, porque a obrigatoriedade procede da razão" (HERRERO, 1991, p. 21).

Portanto, para Kant a punição deve ser apenas um mal <*Übel*> físico que é posto como conseqüência ***natural*** da infração, e que não tem nenhuma relação com o mau <*Bösen*> moral, embora, enquanto conseqüência de um procedimento contrário ao princípio de uma legislação moral, toda pena está vinculada a ele e com ele contribuiria, pois, a possibilidade de punição funciona em todo ente racional como uma grandeza que se opõe às tendências, produzindo, conseqüentemente, "enquanto deve controlar os impulsos da sensibilidade, [...] uma função positiva bem determinada" (HERRERO, 1991, p. 30), visando um efeito positivo no sentido da moralidade, por isso não se pode falar em felicidade quando se trata de punição.

> Ora, se tem que avaliar antes a importância do que chamamos dever, a autoridade da lei moral e o valor imediato que a sua observância dá à pessoa, a seus próprios olhos, para sentir aquele contentamento na consciência de sua conformidade ao mesmo e a amarga censura, se é que se pode censurar, por sua transgressão. (KANT, CRPr, 2003, p. 127).

Para Kant, portanto, a punição, ao se vincular estritamente ao descumprimento do dever, e, não, a qualquer inexistente possibilidade de busca da felicidade para quem pune ou é punido, atribui autoridade à lei moral e ao dever por ela formulado, que, dessa forma, têm valor imediato, porque "o mandamento exige o exame das máximas já adquiridas ou por adquirir" (HERRERO, 1991, p. 28), de modo que sua observância dá ao homem, aos seus próprios olhos, também imediata valoração, já que lhe proporciona contentamento na consciência de si mesmo de estar agindo em conformidade com o seu dever mesmo diante das adversidades e das influências das suas tendências naturais, suportando, por outro lado, uma amarga censura quando, ao não resistir às inclinações, transgride o dever moral, embora, por que se trata de uma coerção exclusivamente interna ao próprio infrator, Kant até questione a possibilidade de se chamar censura a essa autopunição.

> De resto não nego que, assim como graças à liberdade a vontade humana é imediatamente determinável pela lei moral, também a prática mais freqüente conforme a esse fundamento determinante pode enfim produzir subjetivamente um sentimento de contentamento consigo mesmo; muito antes, pertence ao próprio dever cultivar e fundar aquilo que de modo próprio merece unicamente chamar-se sentimento moral; mas o conceito de dever não pode ser deduzido dele, do contrário teríamos de imaginar um sentimento de uma lei enquanto tal e tornar objeto da sensação aquilo que somente pode

> ser pensado pela razão, o que, mesmo não devendo ser uma trivial contradição, suprimiria inteiramente todo o conceito de dever e colocaria simplesmente em seu lugar um jogo mecânico de inclinações mais refinadas, que às vezes cairia em desavença com as inclinações mais grosseiras. (KANT, CRPr, 2003, p. 127).

Embora entenda o filósofo que o amor de si não deva participar em nenhum momento na determinação da ação conforme com o dever, tampouco na imposição de uma punição ao infrator do dever deva imiscuir qualquer máxima de felicidade de quem pune, reconhece, no entanto, que, por ser a vontade humana imediatamente determinável pela lei moral – e há que se ressaltar que Kant não afirma ser a vontade "determinada", mas, apenas, "determinável", o que evidencia uma possibilidade que exige, a exemplo da sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*, um esforço construtivo –, reconhece ele que a dedicação freqüente do homem numa tentativa de determinar-se, e às suas máximas de ação, em conformidade com a lei moral, produz, subjetivamente, um sentimento de contentamento consigo próprio e, pois, de autocontentamento.

Contudo, ressalta o filósofo que tal contentamento pelo atendimento às determinações da lei moral, decorre apenas de um equívoco, pois, somente por um descuido de uma Razão comum, portanto, não afeita às investigações radicais de suas máximas, pode-se confundir o que lhe é conforme com o dever e, portanto, uma obrigação, com um efeito, pois, uma Razão crítica que investigue detidamente um tal sentimento de autocontentamento que advém do atendimento da lei moral, certamente conclui que pertence unicamente ao dever a faculdade de fundá-lo e cultivá-lo, o qual, por isso mesmo, merece unicamente chamar-se **sentimento moral**, e, não, autocontentamento.

Não obstante, não se pode confundir o próprio dever com o sentimento moral, nem tampouco deduzir aquele deste, já que este último deriva do primeiro e não o contrário, pois, se assim não fosse, suprimir-se-ia integralmente o conceito de dever e submeter-se-ia o homem a um jogo mecânico de inclinações que, embora mais refinadas que as tendências naturais, por se tratar de um sentimento moral e, não, uma inclinação sensível, mesmo assim, conduziria a uma desavença entre as "inclinações mais refinadas" (KANT, CRPr, 2003, p. 131) que emanam de um tal sentimento, e as tendências mais grosseiras impostas pelas necessidades naturais, de sorte que o conceito de dever não pode ser deduzido do sentimento moral, a exemplo do que já havia concluído o filósofo quando disse que a lei moral não pode ser deduzida desse mesmo sentimento moral, como pretenderam alguns, "do contrário teríamos de imaginar um sentimento de uma lei enquanto tal e tornar objeto da sensação aquilo que somente pode ser pensado pela razão" (KANT, CRPr, 2003, p. 131).

Kant buscará, pois, demonstrar, mediante uma Analítica, que a Razão pura pode ser prática, ou seja, determinar-se exclusivamente pela liberdade, enquanto autonomia da vontade na realização do ato, e, portanto, que a Razão é capaz de posicionar-se frente às ações de modo totalmente independente de todo o empírico, e, por conseguinte, com total abstenção do atendimento das inclinações e das tendências de sua natureza sensível.

Porém, tal dedução somente terá lugar mediante a assunção de um *factum* da razão, *factum* este já investigado na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e que é para o filósofo a consciência da liberdade, e "nesse sentido a liberdade pode também chamar-se "Factum" (HERRERO, 1991, p. 20), "no

qual a razão pura deveras se prova em nós praticamente, a saber, a autonomia na proposição fundamental da moralidade, pela qual ela determina a vontade ao ato" (KANT, CRPr, 2003, p. 139) porque "esse fato está indissoluvelmente ligado à consciência da liberdade da vontade, e mais ainda, é com ela uma única coisa" (HERRERO, 1991, p. 20).

> Ela [a Analítica] mostra ao mesmo tempo que este *factum* vincula-se indissoluvelmente à consciência da liberdade da vontade, antes, é idêntico a ela; e mediante a qual a vontade de um ente racional, que como pertencente ao mundo sensorial se reconhece, do mesmo modo que outras causas eficientes, como necessariamente submetido às leis da causalidade, contudo no domínio prático, por outro lado, a saber, enquanto ente em si mesmo é ao mesmo tempo consciente de sua existência determinável em uma ordem inteligível das coisas, na verdade não de acordo com certas leis dinâmicas que podem determinar a causalidade do mesmo ente no mundo sensorial; pois foi provado suficientemente em outro lugar que a liberdade, se ela nos é atribuída, transporta-nos a uma ordem inteligível das coisas. (KANT, CRPr, 2003, p. 139).

Segundo o filósofo, uma *Analítica* mostrará a autoconsciência que todo ente racional conserva em relação à liberdade da vontade, consciência que lhe é facultada, como tenho buscado demonstrar, pela possibilidade da dupla consideração do homem enquanto dotado de autonomia, a saber, a perspiciência tanto de sua natureza inteligível e, pois, *noumênica*, quanto de sua natureza sensível, ou, *fenoumênica*, de sorte que, o *factum* da Razão se vincula indissoluvelmente à autoconsciência da autonomia da vontade, ou, da liberdade, a qual nenhum ente racional, em pleno gozo de suas faculdades, seria incapaz de não admitir em si mesmo, ao menos enquanto ente ao qual é atribuída uma faculdade de conhecimento e, pois, de se determinar em relação às suas máximas de ações.

Mediante este *factum* que é a liberdade todo ente racional se reconhece necessariamente submetido tanto às leis da causalidade, enquanto submetido à sensibilidade, ao mesmo tempo em que, no domínio prático, qual seja, no domínio moral, por outro lado, também é capaz de se tornar consciente de sua existência determinável em uma ordem inteligível das coisas, pois "o dever, como fundamento por si mesmo, traduz-se em um querer operante no mundo dos fenômenos, e assim obtém realidade mediata [...] porque o dever, como lei moral, já é uma lei da causalidade por liberdade" (HERRERO, 1991, p. 20).

Segundo o filósofo, já teria sido provado suficientemente (na *Fundamentação da metafísica dos costumes* segundo Vorländer, *apud* Valério Rohden – KANT, CRPr, 2003, p. 139, nota 71) que, admitida a liberdade em todo ente racional, ela nos transportaria a uma ordem inteligível das coisas do mundo e, portanto, para além da simples mecanicidade das relações das causas e efeitos de um mundo meramente sensível, daí a consideração de Kant, na dedução da capacidade prática de uma Razão pura, ou seja, da sua plena possibilidade de agir moralmente, mesmo num mundo também influenciado pelas tendências e necessidades naturais.

Kant dirá, em seguida, que, do mesmo modo em que na *Crítica da razão pura* a Razão necessitava de um *factum* para que pudesse demonstrar a possibilidade do conhecimento empírico, também aqui, na *Crítica da razão prática,* necessita ela de um outro *factum*; porém, enquanto naquela o *factum* seria o *espaço e tempo*, nesta a exigência da Razão é por um *factum* da liberdade (KANT, CRPr, 2003, p. 141), embora na *Crítica da razão pura* e, pois, relativamente ao conhecimento do supra-sensível,

a Razão não concedia extensão daquela liberdade até ao supra-sensível, limitando, assim, o conhecimento racional exclusivamente aos objetos da Sensibilidade.

> Contrariamente, a lei moral fornece, ainda que nenhuma **perspectiva**, contudo um *factum* absolutamente inexplicável a partir de todos os dados do mundo sensorial e de todo o âmbito de nosso uso teórico da razão. Esse *factum* oferece indícios de um mundo inteligível puro e até o **determina positivamente**, permitindo-nos conhecer algo dele, a saber, uma lei. (KANT, CRPr, 2003, p. 143).

Dessa forma, enquanto o *factum* da Razão pura, a saber, o espaço e tempo, que seriam *intuições puras*, e, portanto, *a priori*, possibilitou a Kant a dedução dos conceitos puros do entendimento ou categorias, o *factum* da Razão prática, a liberdade, como absoluta autonomia da vontade, embora não fornecesse nenhuma perspectiva de seu efetivo conhecimento, oferece, contudo, indícios de um mundo inteligível puro e até o **determina positivamente**, permitindo-nos conhecer algo dele, a saber, uma lei, o que possibilitou a Kant deduzir a lei moral, porque "liberdade e a lei prática incondicionada se remetem reciprocamente uma à outra" (HERRERO, 1991, p. 20).

> Essa lei deve propiciar ao mundo sensorial, enquanto **natureza sensível** (no que concerne aos entes racionais), a forma de um mundo inteligível, isto é, de uma **natureza supra-sensível**, sem com isso romper seu mecanismo. Ora, a natureza é, no sentido mais universal, a existência das coisas sob leis. A natureza sensível de entes racionais em geral é a existência das mesmas sob leis empiricamente condicionadas, por conseguinte é **heteronomia** para a razão. (KANT, CRPr, 2003, p. 143).

Assim, o *factum* da Razão pura, a saber, "a consciência da liberdade" (WALKER, 1999, p. 56), mostra uma lei para a natureza supra-sensível de todo ente racional, a partir da qual, além de ter perspiciência de sua natureza afetada empiricamente, representa-se também para além desta, ou seja, pode também ter perspiciência de sua existência como inteligência e, portanto, como membro de um mundo inteligível, sem, contudo, romper o mecanismo próprio da sua natureza sensível.

Ora, dirá Kant, sendo a natureza, no seu sentido mais amplo, a existência das coisas sob leis empiricamente condicionadas, a natureza sensível de entes racionais pode demonstrar apenas sua própria existência enquanto coisa empiricamente condicionada, por conseguinte, somente enquanto determinado por leis reguladoras da mecânica da natureza e, portanto, é o próprio homem, mediante exclusiva perspiciência empírica de si mesmo, uma **heteronomia** para sua própria Razão.

Por outro lado:

> A natureza supra-sensível dos mesmos entes é, ao contrário, a sua existência segundo leis que são independentes de toda a condição empírica, que, por conseguinte, pertencem à **autonomia** da razão pura. E visto que as leis, segundo as quais a existência das coisas depende do conhecimento, são práticas, a natureza supra-sensível, na medida em que podemos formar um conceito dela, não é senão **uma natureza sob a autonomia da razão prática pura**. Mas a lei dessa autonomia é a lei moral, que é, portanto, a lei fundamental de uma natureza supra-sensível e de um mundo inteligível puro, cujo equivalente deve existir no mundo sensível, mas sem ao mesmo tempo violar as leis do mesmo. (KANT, CRPr, 2003, p. 143).

Importa destacar, como tenho procurado fazer desde o início desta pesquisa, que, mais uma vez Kant deduzirá que entes que têm capacidade cognitiva, o são porque têm condições de desempenhar autonomamente sua vontade, ou seja, na busca pelo conhecimento, a faculdade do Entendimento no sistema de uma Razão pura tem caráter eminentemente prático, porque, ainda que relativamente ao conhecimento meramente sensível, faz uso de uma liberdade transcendental, que propicia no intelecto, ou na Razão pura, a busca pelo incondicionado para a série das condições dadas no objeto que se deseja conhecer, o que exige da faculdade do Entendimento uma operação para além da mera afecção pelos órgãos sensoriais.

Ora, segundo o filósofo, as leis naturais relativas à sensibilidade não podem, ao mesmo tempo, determinar a existência de entes racionais sensíveis e inteligíveis, pois, sua natureza também supra-sensível é diversa e foge completamente ao campo de ação da lei das causas eficientes, já que, enquanto entes que também detêm uma natureza inteligível e, pois, independentes de toda a condição empírica, e, por conseguinte, pertencem à **autonomia** da Razão pura, encontram-se nessa condição obrigados por uma outra lei, exatamente uma lei da autonomia, a saber, uma lei da liberdade.

Dessa forma, admitido o pressuposto de que entes racionais, com efeito, são dotados de faculdades cognitivas, e que leis que possibilitam o conhecimento sejam práticas, a possibilidade de se formar um conceito da natureza supra-sensível de todo ente racional, só pode advir do fato de se encontrar uma tal natureza sob o domínio da autonomia da Razão prática pura, a saber, sob o domínio da lei da liberdade, e, portanto, a lei fundamental de um mundo inteligível puro é a lei moral, pois é a lei fundamental da natureza inteligível de todo ente racional, portanto, livre.

> Poder-se-ia chamar aquela **arquétipa** <*urbildliche*> (*natura archetypa*), que conhecemos apenas na razão, esta porém de natureza éctipa <*nachgebildete*> (*natura ectypa*), porque contém o efeito possível da idéia da primeira enquanto fundamento determinante da vontade. Pois a lei moral efetivamente nos transporta, em idéia, a uma natureza em que a razão pura, se fosse acompanhada da sua correspondente faculdade física, produziria o sumo bem, e ela determina nossa vontade a conferir ao mundo sensorial a forma de um todo de entes racionais. (KANT, CRPr, 2003, p. 145).

A lei moral é, pois, a lei da autonomia de toda Razão prática pura, uma vez que é a norma fundamental para um mundo inteligível em que a Razão pura produz o sumo bem; e o é de forma tal que, mediante uma tal legislação da Razão, pode-se admitir até mesmo a liberdade transcendental como um efeito no mundo do conhecimento teórico, mediante admissão da vontade em um ente que se diz cognoscente, efeito esse possível somente em vista daquela mesma idéia arquetípica de liberdade como causa de um mundo inteligível e, assim, "Kant destaca, muito discretamente, o complemento que deve receber sua doutrina da lei moral, por uma concepção de sumo bem" (DELBOS, 1969, p. 321).

Dessa forma, a lei moral, ao facultar à Razão o conhecimento de um tal mundo inteligível, se esta mesma Razão se deixasse conduzir e à sua natureza sensível, no rumo daquela liberdade arquetípica de um mundo puramente racional, portanto, absolutamente livre, a lei moral determinaria, também no mundo sensível, a vontade de todo ente racional finito na mesma direção do sumo bem possível, por

propiciar liberdade frente às tendências e, portanto, plena autonomia da vontade. Assim, em Kant, "graças a essa representação da moral cristã, é garantida a coerência da moralidade, o acordo entre a exigência moral e a sua satisfação na idéia do supremo bem, o acordo, enfim, entre a legislação da natureza e a legislação dos costumes" (SANTOS, 1994, p. 603).

> Logo, essa lei tem que ser a idéia de uma natureza não dada empiricamente e, contudo, possível pela liberdade, por conseguinte de uma natureza supra-sensível à qual conferimos realidade objetiva pelo menos numa perspectiva prática, porque enquanto entes racionais puros a consideramos objeto de nossa vontade. (KANT, CRPr, 2003, p. 147).

Mediante uso de nossa faculdade da Razão podemos ser conscientes de uma lei que deve submeter todas as nossas máximas de ação, a qual, por ser autônoma, e, portanto, um efeito exclusivo da liberdade, não pode ser dada empiricamente, mas que, contudo, é uma idéia da Razão mediante perspiciência da nossa natureza inteligível, e que, por ser a própria causalidade da Razão pela liberdade, cada um que se reconheça dotado de uma faculdade prática pode a ela conferir realidade objetiva, pelo menos no tocante à moralidade, e, exclusivamente sob uma perspectiva prática; e desse modo a lei moral se torna um móbile para nossa vontade, e produz, "subjetivamente, no homem, o reconhecimento da sublimidade de sua existência supra-sensível e, no estado de dependência onde ele é considerado por sua natureza sensível, produz um sentimento de respeito por sua mais alta destinação" (DELBOS, 1969, p. 379).

> Portanto a diferença entre as leis de uma natureza à qual **a vontade está submetida**, e as de uma **natureza que** está submetida **a uma vontade** (com vistas ao que dela tem relação com ações livres), depende de que naquela os objetos têm que ser causas das representações que determinam a vontade, enquanto nesta a vontade deve ser causa dos objetos, de modo que a sua causalidade colocou o seu fundamento determinante meramente na faculdade racional pura, a qual por isso também pode ser chamada de razão prática pura. (KANT, CRPr, 2003, p. 149).

Kant nos coloca mais uma vez diante da dupla natureza de entes racionais finitos, ou seja, de seres que têm, ao mesmo tempo, perspiciência de suas faculdades intelectivas e de suas carências no mundo sensível, para salientar que a diferença entre as leis de que regem essas duas naturezas, encontra-se no fato de que, enquanto em relação à primeira, a saber, a lei da sensibilidade, a vontade é submetida pela natureza sensível dos objetos, a segunda, a lei de uma vontade livre, submete essa mesma natureza, já que, uma natureza preponderantemente sensível faz dos objetos a causa da sua vontade, enquanto que, uma natureza onde prevalece liberdade faz da vontade livre a causa dos objetos e prepondera, assim, a faculdade racional pura, que por isso se chama Razão prática pura.

Não obstante as conclusões a que chegara Kant irá ressaltar que a crítica não "investiga aí se e como a razão pura pode ser prática, isto é, imediatamente determinante da vontade" (KANT, CRPr, 2003, p. 153), mas esclarece, mais uma vez, que sua investigação não adentra análise da execução propriamente dita das ações de uma vontade conforme com a lei da liberdade, mas tão-somente busca criticar a efetivação de uma possível conformação da vontade à essa lei, e como se pode dar essa possibilidade

prática de uma Razão pura. Busca enfim, como uma Razão pura pode ser, com efeito, prática ao determinar imediatamente a vontade mediante exclusivamente a liberdade, e começa exatamente pondo esta idéia, a saber, a liberdade, como um *postulado prático*:

> Pois este conceito não significa outra coisa, e aquelas leis somente são possíveis em relação à liberdade da vontade, mas sob a pressuposição dela são necessárias, ou inversamente: a liberdade é necessária porque aquelas leis como postulados práticos são necessárias. Ora, não se pode explicar ulteriormente como é possível esta consciência das leis morais ou, o que é a mesma coisa, como é possível a consciência da liberdade; (KANT, CRPr, 2003, p. 153).

Kant se vale deste postulado prático da liberdade, tendo em vista também aquele seu pressuposto de racionalidade, do qual teria perspiciência todo ente racional finito como o Homem, em virtude de suas faculdades cognitivas, e que o autorizam a colocar a liberdade como um *factum* da Razão, e concluir, portanto, que a liberdade é necessária, porque aquele postulado prático que pressupõe a racionalidade é necessário, sob pena de se assumir num poço de ceticismo, que não existe racionalidade alguma, embora reconhecesse que, ainda assim, não se pode explicar como é possível esta consciência da lei moral ou, o que é a mesma coisa, como é possível a consciência da liberdade, daí ser posta por ele essa última como um *factum*.

> Também a lei moral é dada quase como um *factum* da razão pura, do qual somos conscientes *a priori* e que é apodicticamente certo, na suposição de que também na experiência não se podia descobrir nenhum exemplo em que ela fosse exatamente seguida. Logo a realidade objetiva da lei moral não pode ser provada por nenhuma dedução, por nenhum esforço da razão teórica, especulativa ou empiricamente apoiada, e, pois, ainda que se quisesse renunciar à certeza apodíctica, <nem> ser confirmada pela experiência e deste modo ser provada *a posteriori* e, contudo, é por si mesma certa. (KANT, CRPr, 2003, p. 159).

Vê-se, pois, que para Kant, a lei moral é dada também, a exemplo da liberdade, quase como um *factum* da Razão pura, porque dela podemos ter consciência "a priori", de modo apodicticamente certo, diante da constatação de que não pode ser confirmado por nenhum exemplo extraído da experiência, e, embora não se possa apoiá-lo de forma alguma em qualquer esforço da Razão teórica ou especulativa, contudo, mostra-se como uma lei que é por si mesma certa, e da qual não se pode renunciar à sua certeza apodíctica, já que é ela quem dá a conhecer a liberdade, portanto, a própria racionalidade, nem, contudo, prová-la *a posteriori*, mas que também, não obstante não se poder confirmá-la na experiência, dela a mais comum Razão ou o raciocínio mais sutil não podem jamais se livrar, pois, "o uso prático que o comum dos homens faz da razão confirma a justeza dessa dedução" (DELBOS, 1969, p. 317).

> Mas algo diverso e inteiramente paradoxal <*Widersinnisches*> substitui esta inutilmente procurada dedução do princípio moral, a saber, que ele mesmo serve, inversamente, como princípio da dedução de uma imprescrutável faculdade que nenhuma experiência tinha de provar, mas que a razão especulativa (para encontrar entre as suas idéias cosmológicas, segundo sua causalidade, o incondicionado e assim não contradizer a si mesma) tinha de admitir pelo menos como possível, ou seja, a da liberdade, da qual a lei moral, que não necessita ela mesma de nenhum fundamento que a justifique, prova não

> apenas a possibilidade mas a efetividade em entes que reconhecem essa lei como obrigatória para eles. (KANT, CRPr, 2003, p. 159).

Assim, para Kant, a lei moral que, apesar de dada quase como um *factum* e que, portanto, não pode ser confirmada por nenhuma experiência, mostra um aparente paradoxo desse princípio moral, a saber, que, embora ele não possa ser deduzido de qualquer experiência, serve, contudo, e inversamente, como princípio para dedução de uma faculdade que, embora fosse também teoricamente imperscrutável, teve que ser posta pela Razão na *Crítica da razão pura* como um *factum* para que o incondicionado pudesse ser buscado no exercício do conhecimento objetivo, embora nunca fosse por ela alcançado, a saber, a faculdade da liberdade transcendental.

Ressalta o filósofo que, não obstante não tivesse qualquer ligação com a série de condições dadas pela sensibilidade, na investigação da Razão pura e com olhos voltados exclusivamente para o conhecimento empírico, a liberdade teve que ser posta somente para que a possibilidade de conhecimento não se contradissesse e se concluísse não haver conhecimento algum, de modo que naquela obra foi chamada faculdade da liberdade, e foi transcendentalmente deduzida exatamente para justificar, pela Razão, a existência da própria faculdade racional.

O paradoxo do princípio moral está, pois, no fato de que, embora ele não possa ser deduzido de qualquer experiência, serve, no entanto, como fundamento para dedução da liberdade, da qual a lei moral, que não necessita, por si só, de nenhum fundamento, prova a possibilidade dessa faculdade da liberdade, pelo menos para entes que reconhecem uma tal lei como obrigatória para eles, e dessa experiência com a lei moral podem deduzir a possibilidade da liberdade, exatamente "porque a lei é *ratio cognoscendi* da liberdade" (DELBOS, 1969, p. 348), a qual, finalmente, pode ser vislumbrada em sua conformação positiva, conforme havia Kant anunciado no prefácio da *Crítica da razão prática*.

> De fato a lei moral é uma lei da causalidade mediante liberdade e, portanto, da possibilidade de uma natureza supra-sensível, assim como a lei metafísica dos eventos no mundo sensorial era uma lei da causalidade da natureza sensível; logo aquela determina aquilo que a filosofia especulativa tinha de deixar indeterminado, a saber, a lei para uma causalidade cujo conceito na última era só negativo e, portanto, proporciona a este, pela primeira vez, realidade objetiva. (KANT, CRPr, 2003, p. 159).

A lei moral é a lei de todo o possível mediante liberdade, e pode, assim, ser estabelecida como o princípio da dedução da própria liberdade enquanto causalidade da Razão teórica, e, dessa forma, confere realidade objetiva àquela condição transcendental da liberdade apresentada na sua *Crítica da razão pura*, que lá era necessária para a fundamentação do conhecimento empírico, enquanto que aqui, na *Crítica da razão prática*, "ganha a liberdade realidade eminentemente prática, ou moral" (DELBOS, 1969, p. 56), conferindo realidade objetiva ao conceito positivo de liberdade, que até então tinha aparecido apenas como um conceito negativo, ou seja, não podia ser determinado, embora dele se tivesse perspiciência por uma necessidade da Razão teórica.

Da mesma forma, agora pode ser facultado uso imanente para a liberdade, o que na Razão especulativa não era autorizado, pois lá o seu uso era meramente transcendente, "e transcendente aqui significa que ela não pode receber qualquer objeto na experiência" (HERRERO, 1991, p. 11), e, a partir

do fato da lei moral pôde ser facultado acesso à liberdade na sua conformação positiva e, pois, objetivamente, pois a própria Razão pura pode ser para si mesma causa e finalidade, na medida em que passa a "ser ela mesma uma causa atuante no campo da experiência mediante idéias" (KANT, CRPr, 2003, p. 161), idéias da moralidade que conduzem à autonomia da vontade e, pois, à liberdade.

> Mas o conceito que ela faz de sua própria causalidade como *noumenon* ela não precisa determiná-lo teoricamente para o fim do conhecimento de sua existência supra-sensível e assim, pois, poder conferir-lhe significado. Pois significado ela obtém sem isso, embora só para o uso prático, a saber, pela lei moral. (KANT, CRPr, 2003, p. 167).

Segundo Kant, agora, mediante a lei moral, a Razão prática pura não necessita determinar teoricamente o conceito que ela faz de sua própria causalidade como *noumenon,* para fins do conhecimento de sua existência supra-sensível e, assim, conferir-lhe significado, pois, para sua existência inteligível ela obtém significado sem qualquer relação a um objeto da faculdade teórica, embora esse significado só se possa dar no uso prático, garantido, portanto, unicamente pela própria lei moral e pelo sentimento de respeito que dela deriva.

Não obstante, esta idéia permanecerá, do ponto de vista teórico, sempre um puro conceito do Entendimento que, *a priori*, pode "ser aplicado a objetos, quer eles sejam dados sensivelmente ou não sensivelmente" (KANT, CRPr, 2003, p. 167), pois, "o significado que a razão lhe proporciona pela lei moral é meramente prático, já que a própria idéia da lei de uma causalidade (da vontade) tem causalidade ou é seu fundamento determinante" (KANT, CRPr, 2003, p. 169), pois se trata de seres racionais.

CAPÍTULO QUINTO

O BOM E O MAU – O BEM E O MAL

Segundo Otfried Höffe, aquela frase de Kant que inicia a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, onde o filósofo se refere à **boa vontade** como o que é ilimitadamente bom, contém uma afirmação oculta, a saber, que "moralmente bom significa ilimitadamente bom. Nessa afirmação é definido o conceito de moralmente bom. [...] Através dela o conceito do elemento moral [*des Sittlichen*] é determinado e distinguido de todos os outros conceitos de bom" (HÖFFE, 2005, p. 190). Höffe entende que qualquer "defesa fundamental ou uma crítica da ética kantiana" (2005, p. 191), como a que ora propugno, tem de começar pela consideração do elemento moral como totalmente distinguido dos outros conceitos de bom.

Por isso é que Kant, agora na *Crítica da razão prática*, dirá:

> A realidade objetiva de uma vontade pura ou, o que é a mesma coisa, de uma razão prática pura, é dada *a priori* na lei moral como que mediante um *factum*; pois é assim que se pode denominar uma determinação da vontade que é inevitável, embora não dependa de princípios empíricos. (KANT, CRPr, 2003, p. 187)

Vê-se, pois, como já dito anteriormente, a Vontade é para Kant uma faculdade, como o é também a Apetição (KANT, CRPr, 2003, p. 187); e se chama Vontade pura na medida em que o Entendimento seja puro, independente de afecções sensíveis, o qual, "em tal caso chama-se razão" (KANT, CRPr, 2003, p. 187), a qual também é prática, mediante a simples representação de uma lei, a saber, a lei moral, sendo que esta contém, *a priori*, a realidade objetiva de uma vontade pura ou Razão prática pura, cujas ações são possíveis mediante unicamente a liberdade, pois é assim que se pode denominar uma determinação inevitável da Vontade.

No conceito de uma Vontade já se contém o conceito de uma causalidade e, "por conseguinte, no de uma vontade pura, o conceito de uma causalidade com liberdade" (KANT, CRPr, 2003, p. 187), ou seja, uma causalidade não determinável por leis da natureza sensível, mas que é, contudo, objetivamente realizável no seu uso eminentemente prático.

Ora, segundo Kant, "o conceito de um ente que possui uma vontade livre é o conceito de uma *causa noumenon*" (KANT, CRPr, 2003, p. 189) e, o conceito de uma causa surge no Entendimento puro (ou Razão) e independentemente dos objetos em geral e das condições sensíveis e, assim, o conceito de *causa noumenon* como "o conhecimento inteligível das coisas tal como são (*noumena*)" (HÖFFE, 2005, p. 17) pode ser aplicado a coisas enquanto entes da Razão; porém, tal uso só é autorizado em relação ao uso prático da Razão, a saber, o uso moral.

Com isso, embora não se possa empiricamente conhecer a natureza de um tal ente da Razão como a Vontade, porquanto se trate apenas de um ente inteligível como o é uma Vontade pura, pode-se,

contudo, qualificá-lo como causa, já que o conceito de causa não pode encontrar também correspondente na realidade empírica, e, assim, "vincular o conceito de causalidade com o de liberdade (e, o que lhe é inseparável, com a lei moral enquanto fundamento determinante da mesma)" (KANT, CRPr, 2003, p. 191).

Outrossim, na medida em que o conceito de uma *causa noumenon*, como equivalente ao conceito de um ente que possui vontade livre, pode "apresentar-se *in concreto* em disposições ou máximas, isto é, ter realidade prática que pode ser indicada" (KANT, CRPr, 2003, p. 193), dessa forma, pode também constituir o fundamento determinante das máximas e lhes conferir "também realidade objetiva, embora nenhuma outra que a apenas praticamente aplicável" (KANT, CRPr, 2003, p. 193), apesar de no campo da sensibilidade não poder ser encontrada uma representação correspondente que satisfaça a Razão teórica relativamente a uma tal *causa*.

> Entendo por um conceito da razão prática a representação de um objeto como um efeito possível pela liberdade. Ser um objeto do conhecimento prático enquanto tal significa, portanto, somente a referência da vontade à ação, pela qual esse objeto ou seu contrário seria tornado efetivo, e o ajuizamento se algo é ou não um objeto da razão prática **pura** é somente a distinção da possibilidade ou impossibilidade do **querer** aquela ação, pela qual, se tivéssemos a faculdade para tanto (o que a experiência tem de julgar), um certo objeto tornar-se-ia efetivo. (KANT, CRPr, 2003, p. 195).

Para Kant, o conceito de um objeto da Razão prática é a representação de algo que se apresenta como um efeito possível unicamente por uma ação dada pela liberdade, de modo que, é unicamente a referência da Vontade à ação que torna esse objeto ou o seu contrário efetivo, e o ajuizamento de um objeto da Razão prática pura é somente a distinção da possibilidade ou impossibilidade de **querer** aquela ação, pela qual, se tivermos a faculdade para uma tal realização, o que deve ser decidido pela experiência, um certo objeto se tornará efetivo, pois, "perguntar pelo objeto de uma faculdade é perguntar por seu fim" (HERRERO, 1991, p. 39).

Contrariamente, uma lei *a priori* como fundamento determinante da ação, sendo esta ação determinada pela Razão prática, independe de comparação com a nossa faculdade física, e, dessa forma, a questão se limita à possibilidade de **querer** uma ação, de modo que, relativamente às ações práticas, a possibilidade moral tem que preceder a ação, "pois, neste caso não é o objeto e sim a lei da vontade o fundamento determinante da ação" (KANT, CRPr, 2003, p. 197), já que se trata eminentemente de uma ação assente unicamente sobre liberdade.

> Ora, visto que é impossível ter *a priori* a perspiciência de qual representação será acompanhada de **prazer** e de qual, ao contrário, será acompanhada de **desprazer**, assim caberia unicamente à experiência estipular o que seja imediatamente bom e mau. (KANT, CRPr, 2003, p. 199).

Vê-se, pois, que Kant busca a dedução dos conceitos de bom e mau e de bem e mal, sendo que sua primeira proposição reconhece a impossibilidade de se ter perspiciência, *a priori*, de qual representação de um objeto qualquer será acompanhada de prazer ou de desprazer, de modo que, a

princípio, caberia somente à experiência estipular o que é imediatamente bom e mau, então seria "a idéia do bom, no fim das contas, um ideal, não da razão, mas da imaginação" (DELBOS, 1969, p. 268).

> Mas, embora unicamente a razão seja capaz de ter a perspiciência da conexão dos meios com seus objetivos (de modo que também se poderia definir a vontade pela faculdade dos fins, na medida em que eles sempre são fundamentos determinantes da faculdade de apetição segundo princípios), assim pois as máximas práticas que decorressem simplesmente como meios do anterior conceito de bom jamais conteriam como objeto da vontade algo bom por si mesmo mas sempre apenas **para outra coisa qualquer**: o bom sempre seria meramente o útil, e aquilo para que ele serve teria de encontrar-se todas as vezes fora da vontade, na sensação. (KANT, CRPr, 2003, p. 201).

Contudo, porque unicamente a Razão é capaz de ter perspiciência da conexão dos meios com os fins, de modo tal que também é possível definir a Vontade pela faculdade dos fins, já que estes são fundamentos determinantes da faculdade de Apetição, como princípios desta, máximas práticas que são postas simplesmente como meios para obtenção de algo conceituado anteriormente como bom jamais podem proporcionar à vontade um objeto bom por si mesmo, por conseguinte, servem apenas para obtenção de um objeto como algo bom para outra coisa qualquer, não algo bom objetivamente, porque "o fim de alguma maneira determina a faculdade" (HERRERO, 1991, p. 39).

Se fosse assim, o conceito de bom estaria irremediavelmente vinculado ao meramente útil, e aquilo para o que ele serve, teria de encontrar-se unicamente fora da Vontade e, pois, na sensação. "Ora, se esta enquanto sensação agradável tivesse que ser distinguida do conceito de bom, então não haveria em nenhuma parte algo imediatamente bom, mas o bom teria que ser procurado somente nos meios para algo diverso, a saber, para algum agrado qualquer" (KANT, CRPr, 2003, p. 201).

> A língua alemã tem a sorte de contar com expressões que não descuram essa heterogeneidade. Para aquilo que os latinos denominam com uma única palavra *bonum*, ela possui dois conceitos bem diversos e também duas expressões igualmente diversas: para *bonum* ela possui ***Gute*** e ***Wohl*** <bom e bem-estar> e, para *malum*, ***Böse*** e ***Übel*** <mal e mal-estar/infortúnio> (ou ***Weh*** <dor/aflição>; de modo que se trata de dois ajuizamentos totalmente diversos se em uma ação consideramos o seu ***Gute*** e ***Böse*** <o seu caráter bom e mau> ou o nosso ***Wohl*** e ***Weh*** (*Übel*) <o nosso estado de bem-estar e mal-estar> (KANT, CRPr, 2003, p. 203).

Na busca pela bondade ou maldade nas ações, Kant passa a fazer um esclarecimento acerca da distinção entre os conceitos de bom e bem-estar e de mau e mal-estar, louvando o fato de a língua alemã contar com expressões que destacam a heterogeneidade desses conceitos, inclusive os grafando diferentemente, ao contrário da língua latina, que os confunde numa mesma e única representação semântica. Assim, o filósofo destaca que há na língua germânica os correspondentes *Gute* e *Böse* para os conceitos de bom e mau, e, para os conceitos de bem-estar e mal-estar, *Wohl e Weh*, ressaltando que:

> O ***Wohl*** ou ***Übel*** <bem-estar ou mal-estar> sempre significa somente uma referência a nosso estado de **agrado** ou **desagrado**, de prazer e dor, e se por isso apetecemos ou detestamos um objeto, isto ocorre somente na medida em que ele é referido à nossa sensibilidade e ao sentimento de prazer e desprazer que ele produz. Mas o ***Gute*** ou ***Böse*** <bom ou mau> significa sempre uma referência à **vontade**, na medida em que esta é

> determinada pela **lei da razão** a fazer algo de seu objeto; aliás a vontade jamais é determinada imediatamente pelo objeto e sua representação, mas é uma faculdade de fazer de uma regra da razão a causa motora de uma ação (pela qual um objeto pode tornar-se efetivo). (KANT, CRPr, 2003, p. 205).

Desta forma, a relação de *Wohl* ou *Weh* (*Übel*), ou seja, de bem-estar ou mal-estar, dá-se com nossa faculdade de Apetição, mediante as sensações de **agrado** ou **desagrado**, respectivamente, ou seja, de prazer e dor, na medida em que nos apetece ou desagrada um objeto, a saber, no que toca à nossa sensibilidade e ao sentimento de prazer e desprazer produzido pelo mesmo em nós.

A relação do *Gute* e do *Böse*, ou seja, do bom e do mau, dá-se diretamente com a **Vontade**, que é a faculdade de se determinar, por uma **lei da razão**, às máximas da ação no sentido do seu objeto e torná-lo efetivo, e jamais é determinada imediatamente pelo objeto e sua representação, pois é a "faculdade de fazer de uma regra da razão a causa motora de uma ação" e, "portanto o bom e mau são propriamente referidos a ações, não ao estado de sensação da pessoa" (KANT, CRPr, 2003, p. 205).

> O homem, enquanto pertence ao mundo sensorial, é um ente carente e nesta medida sua razão tem certamente uma não desprezível incumbência, de parte da sensibilidade, de cuidar do interesse da mesma e de propor-se máximas práticas também em vista da felicidade desta vida e, se possível, também de uma vida futura. Apesar disso, ele não é tão inteiramente animal a ponto de ser indiferente a tudo o que a razão por si mesma diz e de usá-la simplesmente como instrumento de satisfação de sua carência enquanto ente sensorial. Pois o fato de ele ter uma razão não eleva, absolutamente, o seu valor sobre a simples animalidade, se a razão dever servir-lhe somente para o fim daquilo que o instinto executa nos animais. (KANT, CRPr, 2003, p. 211).

Numa análise do Homem, enquanto um ser que pertence, ao mesmo tempo, a um mundo sensorial e a um mundo inteligível, Kant deduz ser ele um ente carente, de modo que a sua faculdade racional tem uma grande incumbência na conservação de sua existência, já que, da parte da sensibilidade, deve cuidar do interesse desta, e também, deve propor-se máximas práticas que visem a felicidade desta vida e, se possível, também de uma vida futura; e, apesar da facilidade muito maior que encontra na topografia mais plana do terreno da sensibilidade, contudo, o homem não é tão inteiramente animal a ponto de ser indiferente a tudo o que a Razão por si mesma diz, e de usá-la simplesmente como instrumento de satisfação de sua carência enquanto ente sensorial.

No entanto, o simples fato de ele ter uma Razão, em nada o eleva acima dos demais animais, se dela faz uso somente para o fim daquilo que o instinto executa nos irracionais, de sorte que a Razão, como disposição natural que lhe faculta considerar o seu bem e o seu mal, mas também para distinguir entre juízos sensíveis e juízos desinteressados sensivelmente, deve ser considerada principalmente como faculdade de o Homem se determinar também a um fim superior, pois "a razão pura prática determina a si mesma sem precisar de outro fundamento material de determinação" (HERRERO, 1991, p. 39), "não somente para refletir também sobre o que é em si bom ou mau e sobre o que unicamente a razão pura, de modo algum interessada sensivelmente, pode julgar, mas para distinguir este ajuizamento totalmente do ajuizamento sensível e torná-lo condição suprema do último" (KANT, CRPr, 2003, p. 211).

> Esta anotação, que concerne meramente ao método das investigações morais supremas, é importante. Ela esclarece de vez o fundamento originante de todas as confusões acerca do princípio supremo da moral. Pois eles procuravam um objeto da vontade para fazê-lo matéria e fundamento de uma lei (a qual então deveria ser o fundamento determinante da vontade, não imediatamente mas mediante aquele objeto remetido ao sentimento de prazer ou desprazer), enquanto primeiro deveriam ter investigado uma lei que determinasse *a priori* e imediatamente a vontade e que, de acordo com ela, determinasse pela primeira vez o objeto. (KANT, CRPr, 2003, p. 219).

Porque Kant já havia deduzido na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, que, se o objeto da razão fosse a felicidade como simples atendimento das sensações, não teria a razão condições de competir com o instinto natural inato, já que este "levaria com muito maior certeza a este fim" (KANT, FMC, 2004, p. 25), onde também concluiu que, porque é destinada a uma outra função muito mais elevada, "a razão nos foi dada como uma faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobra a *vontade*, então o seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma *vontade*, não só *boa* quiçá como *meio* para outra intenção, mas uma *vontade boa em si mesma*" (KANT, FMC, 2004, p. 25); agora, na *Crítica da razão prática*, ele investiga a conclusão de filósofos anteriores acerca de um objeto para a Razão prática.

> Ora, eles preferiam colocar este objeto do prazer, que deveria fornecer o conceito supremo de bom, na felicidade, na perfeição, no sentimento moral ou na vontade de Deus; assim a sua proposição fundamental consistia sempre em heteronomia e eles tinham que inevitavelmente encontrar condições empíricas para uma lei moral: porque eles podiam denominar bom ou mau seu objeto, enquanto fundamento determinante imediato da vontade, só segundo sua relação imediata com o sentimento, o qual é sempre empírico. (KANT, CRPr, 2003, p. 221).

Nessa investigação, Kant identifica o que pensa ser um equívoco de seus antecessores, pois, ao colocarem o fundamento supremo de bom, ora no conceito de felicidade, na perfeição, no sentimento moral ou na vontade de Deus, conseqüentemente, tal seria também o fundamento da moralidade, o que implica em aceitar que a proposição fundamental do conceito de bom consiste sempre em algo exterior à própria Razão e, portanto, heteronomia, pois, "onde a vontade está sob a lei moral, não é lícito para ela fazer-se determinar por qualquer fim" (HERRERO, 1991, p. 39).

Dessa forma, buscando fora da Razão um princípio supremo de bom, para justificar um tal objeto como fundamento da lei moral, seus antecessores tinham que encontrar, inevitavelmente, condições empíricas para o mesmo, porque, para poderem denominar bom ou mau um tal fundamento heterônomo, só poderiam relacioná-lo imediatamente ao sentimento, o qual é sempre empírico.

Kant critica, assim, a possibilidade de uma vontade pura prática poder ser determinada heteronomamente, ou seja, por qualquer fundamento outro que não seja a simples forma da lei moral, a exemplo do que já havia feito na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, ratificando agora aquelas conclusões, pois:

> Somente uma lei formal, isto é, uma lei que não prescreve à razão nada mais do que a forma de sua legislação universal como condição suprema das máximas, pode ser *a priori* um fundamento determinante da razão prática. Os antigos, todavia, cometeram

> abertamente esse erro, por terem apostado a sua investigação moral totalmente na determinação do conceito de **sumo bem**, por conseguinte de um objeto que depois tencionavam tornar fundamento determinante da vontade na lei moral; um objeto que só bem mais tarde, quando a lei moral é pela primeira vez confirmada por si mesma e justificada como fundamento determinante imediato da vontade, pôde ser apresentado como objeto à vontade agora determinada *a priori* segundo sua forma; (KANT, CRPr, 2003, p. 221).

Kant reforça, assim, sua dedução de que somente uma lei que não contenha nada mais senão a simples forma da ação pode servir como condição suprema de máximas subjetivas e fundamento determinante da Razão prática *a priori*, sendo que, entre os "antigos" que cometeram o erro de colocar fundamento heterônomo como tal, encontram-se os estóicos e os epicuristas.

Tal já havia sido deduzido pelo filósofo alemão, na *Analítica da razão prática pura*, onde traçou, inclusive, um quadro dos *fundamentos determinantes materiais práticos no princípio da moralidade*, na sua *Crítica da razão prática* (KANT, CRPr, 2003, p. 133), e onde conclui também que o equívoco daqueles filósofos se encontra no fato de terem posto, como fundamento determinante da Razão prática, ou da moralidade, um objeto como o conceito de **sumo bem**, para cuja justificação tiveram que buscar, *a posteriori*, fundamentação empírica.

Contudo, ainda que o conceito de **sumo bem** tivesse que ser pelo próprio Kant adotado mais adiante na própria *Crítica da razão prática*, na busca da dedução da possibilidade da liberdade em sentido positivo e, conseqüentemente, "do acabamento da sua segunda obra crítica" (DELBOS, 1969, p. 380), entende, contudo, que a colocação de um tal conceito como fundamento determinante da Vontade consiste em heteronomia, portanto, a apresentação do sumo bem em Kant se dará não como um fundamento determinante da Vontade, mas, sim, como um objeto da mesma, já que o único fundamento para uma Razão pura prática só pode ser a lei moral, agora determinada *a priori* segundo sua forma no Imperativo Categórico.

> Ora, visto que os conceitos de bom e mau, enquanto conseqüências da determinação *a priori* da vontade, também pressupõem um princípio prático puro, por conseguinte uma causalidade da razão pura, eles não se referem originariamente, por assim dizer, como determinações da unidade sintética do múltiplo de intuições dadas em uma consciência, a objetos, como os conceitos puros do entendimento ou as categorias da razão utilizada teoricamente, muito antes, os pressupõem como dados; mas tais conceitos são no seu conjunto modos <*modi*> de uma única categoria, ou seja, da de causalidade, na medida em que o seu fundamento determinante consiste na representação racional de uma lei da mesma, que, enquanto lei da liberdade, a razão dá a si mesma e deste modo prova-se *a priori* como prática. (KANT, CRPr, 2003, p. 223).

Porque o homem é um ente cognoscente, portanto, segundo Kant, dotado de faculdade da Vontade, que, mediante análise do múltiplo das apetições, submete uma vontade sensivelmente condicionada à unidade da consciência de uma Razão Prática ou de uma Vontade pura *a priori*, que ordena, com base na lei moral, a esse múltiplo, Kant denomina **categorias da liberdade** (KANT, CRPr, 2003, p. 225), pois concernem ao livre arbítrio, o qual mostra que a faculdade de desejar dos Homens é "capaz de escolha entre as exigências da moralidade e as exigências de nossos motivos e desejos não-morais" (WALKER, 1999, p. 44).

Essa faculdade da Apetição dos Homens, ao contrário dos animais, não é determinada pelos móbiles sensíveis, embora estes a afetem, e, por isso, não lhes são fatais e permitem agir pelo "conhecimento intelectual" (DELBOS, 1969, p. 136), demonstrando que as categorias da liberdade têm, por sua vez, fundamentação numa lei prática pura *a priori* e são deduzidas como conceitos puros práticos, que possuem como fundamento a simples forma de uma vontade pura na Razão.

Para Kant, portanto, os conceitos de bom e mau são conseqüências *a priori* da vontade e, assim, não se referem, originariamente, a objetos, como a determinações da unidade sintética do múltiplo sensivelmente dado a uma consciência, mas, a uma causalidade da razão pura e pressupõem um princípio prático puro, pois são conseqüências da determinação *a priori* da vontade, independentemente de qualquer intuição dada sensivelmente.

> Ora, para saber se uma ação possível a nós na sensibilidade seja o caso que esteja ou não sob a regra, requer-se uma faculdade de julgar prática, pela qual aquilo que na regra foi dito universalmente (*in abstracto*) é aplicado *in concreto* a uma ação. (KANT, CRPr, 2003, p. 233).

Toda regra prática da Razão submete os conceitos de bom e mau à forma da lei, já que aquela, "se é uma razão pura, determina *a priori* a vontade com respeito ao seu objeto" (KANT, CRPr, 2003, p. 233) e, para subsumir um conceito de bom e mau à regra prática pura, requer-se uma faculdade de julgar prática, "e esse intermediário, é, pois, o entendimento, concebido como a faculdade para leis da natureza em geral, diante toda aplicação a uma matéria" (DELBOS, 1969, p. 375).

Ora, visto que uma regra prática da Razão pura comporta, em primeiro lugar, um objeto, exatamente por ser prática e, em segundo lugar, enquanto regra prática da Razão pura, ela é necessária relativamente à ação, conseqüentemente, é ela, e não uma lei natural mediante fundamentos determinantes empíricos, mas, sim, uma lei prática da liberdade que determina a vontade independentemente de todo o empírico, unicamente pela representação de uma lei em geral e de sua forma, a qual deve conter a idéia supra-sensível do moralmente bom para possibilidade de aplicação *in concreto* e possa ser direcionada à experiência; essa ligação do supra-sensível à natureza tem que poder ser pensada para que a lei seja, efetivamente, prática.

> Mas à lei da liberdade (enquanto uma causalidade de modo algum condicionada sensivelmente), por conseguinte, também ao conceito do incondicionalmente bom, não pode ser atribuída nenhuma intuição, portanto nenhum esquema para o fim de sua aplicação *in concreto*. Conseqüentemente a lei moral não possui nenhuma outra faculdade de conhecer mediadora da aplicação da mesma a objetos da natureza, a não ser o entendimento (não a faculdade da imaginação); o qual pode atribuir a uma idéia da razão não um **esquema** da sensibilidade mas uma lei e, contudo, uma tal que possa ser apresentada *in concreto* a objetos dos sentidos, por conseguinte uma lei natural mas somente segundo sua forma, enquanto lei para o fim da faculdade de julgar, e a essa lei podemos por isso chamar de **tipo** <*Typus*> da lei moral. (KANT, CRPr, 2003, p. 239).

Dessa forma, porque à lei da liberdade não pode ser atribuída nenhuma intuição, já que, do contrário, não seria lei da liberdade, mas uma lei da natureza sensível (em contraposição à lei da natureza inteligível), também ao conceito de incondicionalmente bom não se pode atribuir nenhuma intuição,

portanto, nenhum "esquema" para a efetivação de sua realização *in concreto* (KANT, CRPr, 2003, p. 239).

Se não lhe pode ser atribuído nenhum "esquema" para o fim de sua aplicação, conseqüentemente, a lei moral possui apenas o Entendimento como faculdade mediadora do conceito de incondicionalmente bom com a sensibilidade, o qual pode conferir a uma tal idéia da Razão, como também à lei moral, uma lei prática que possa ser atribuída, *in concreto*, a objetos dos sentidos; e, por referir a objetos dos sentidos, tem que ser uma lei natural e, contudo, que determine universalmente; por conseguinte, esta lei só pode determinar segundo sua forma, exatamente para que cada um possa nela subsumir o conteúdo de sua máxima subjetiva de ação, e, assim, é ela uma lei para o fim da faculdade de Juízo (*Urteilskraft*), à qual podemos, por isso chamar de **tipo** <*Typus*> da lei moral, "que contém uma idéia prática de santidade da lei moral, que, por isso, deve servir de modelo a todos os seres racionais finitos" (DELBOS, 1969, p. 350).

> A regra da faculdade de julgar sob leis da razão prática pura é esta: pergunta a ti mesmo se poderias de bom grado considerar a ação, que te propões, como possível mediante a tua vontade, se ela devesse ocorrer segundo uma lei da natureza da qual tu mesmo fosses uma parte. Segundo essa regra, efetivamente, qualquer um ajuíza se as ações são moralmente boas ou más. (KANT, CRPr, 2003, p. 239).

Porque sob leis da liberdade, os conceitos do Entendimento não podem ser exprimidos senão praticamente, "não podendo este intermediário reter dos eventos do mundo senão unicamente a forma dos mesmos, que faz dos objetos determinações de leis" (DELBOS, 1969, p. 375), a idéia de uma lei universal da natureza nos dá um *Typus*, que faz da típica da faculdade de julgar prática pura um *Typus* da forma da lei moral dada ao Entendimento pela Razão, para o seu uso prático *in concreto* relativamente às ações que têm causa na liberdade e no conceito do incondicionalmente bom.

Essa típica dá, pois, uma regra para aferição das próprias ações, cuja medida exata possibilita saber se cada máxima da ação pode ser universalizável como uma lei da natureza, da qual cada um possa fazer parte unicamente em decorrência da própria vontade e, assim, cada ente racional tem condições de ajuizar se as ações que busca praticar são, com efeito, moralmente boas ou más. Assim, "para poder aplicar o imperativo categórico, Kant serve-se de "tipos" práticos" (HERRERO, 1991, p. 23).

> Assim se diz: se **cada um** se permitisse enganar onde crê alcançar o seu proveito, ou se considerasse autorizado a abreviar sua vida tão logo o acometesse um completo tédio dela, ou se olhasse com inteira indiferença para a necessidade de outros, e, se tu também pertencesses a uma tal ordem de coisas, como irias estar de bom grado nela com o assentimento de tua vontade? Ora, cada um sabe bem que, se ele se permite secretamente à fraude [é] justamente porque nem todos também a praticam ou se ele sem ser notado é desumano, nem por isso todos também o seriam imediatamente contra ele; por isso esta comparação da máxima de suas ações com uma lei natural universal não é tampouco o fundamento determinante de sua vontade. (KANT, CRPr, 2003, p. 239).

Embora a comparação da máxima subjetiva com a lei não seja fundamento determinante da vontade, a regra da universalização das máximas da ação serve como aferidor exato da possibilidade de

adoção ou não das mesmas, pois, se cada um se perguntar acerca da possibilidade de enganar para obter um proveito, ou, se pudesse considerar a si mesmo autorizado a abreviar sua existência tão logo dela se sentisse entediado, deprimido, ou, por esse lamentável desprazer da vida, fosse autorizado a olhar com indiferença a dor de outros, rapidamente se pode concluir que a própria máxima da ação se perderia em si mesma, uma vez que a fraude só existe porque o fraudador abusa da credulidade do outro e, se todos a praticassem, inviabilizar-se-ia qualquer negociação, de modo que uma máxima da improbidade aniquilaria qualquer tentativa de reunião em sociedade ou qualquer negócio jurídico.

Da mesma forma, a máxima da extinção da vida diante do tédio ou depressão (para atualizar a patologia), ou a universalização do desprezo para com as necessidades alheias e, portanto, a máxima da desumanidade, não teria também aceitação universal, uma vez que, embora alguém tenha tendência à desumanidade, ainda assim, nem todos a terão contra ele mesmo, o que impediria que sua máxima de ação se tornasse lei universal para fundamento determinante da vontade de todos.

> Mas esta lei é, contudo, um **tipo** do ajuizamento daquela máxima segundo princípios morais. Se a máxima da ação não é constituída de modo tal que resista à prova na forma de uma lei natural em geral, ela é moralmente impossível. Mesmo o entendimento mais comum julga desse modo; pois a lei da natureza é encontrada sempre como fundamento de todos os seus juízos mais comuns, até dos juízos de experiência. Portanto ele a tem sempre à mão, só que, nos casos em que a causalidade deve ser ajuizada a partir da liberdade, aquela **lei da natureza** faz meramente o papel de tipo de uma **lei da liberdade**, porque, sem ter à mão algo que pudesse tomar como exemplo no caso da experiência, ele não conseguiria, na aplicação, fazer uso da lei de uma razão prática pura. (KANT, CRPr, 2003, p. 241).

Embora a comparação da máxima subjetiva com a lei objetiva não seja o fundamento determinante da vontade, a lei dá, contudo, um **tipo** para tal ajuizamento, de modo a propiciar facilmente a conclusão de que, porque cada um sabe que o fraudador age consciente de que nem todos, se pudessem, agiriam da mesma forma que ele, e o desumano procede com desumanidade, pois sabe poder contar com a humanidade alheia, a máxima da ação de ambos, comparada com uma lei universal, não pode ser fundamento determinante da vontade geral; e mesmo o julgamento mais comum reconhece isso.

Unicamente uma lei natural universal pode ser um **tipo** para o ajuizamento de toda máxima segundo princípios morais, e, assim, a máxima que não fosse constituída de modo tal que resistisse à prova contida na forma de uma lei natural geral da liberdade, não poderia receber adesão universal e seria, pois, moralmente impossível. Kant deduz que todo o julgamento do senso comum entende dessa forma, pois a lei da natureza é encontrada sempre como fundamento de todos os juízos mais simples, até mesmo dos juízos de experiência; e a lei moral é uma lei da natureza humana pela liberdade, de modo que é ela que dá o tipo para ajuizamento da ação, pois, "a mediação tem de vir da própria lei moral, porque esta é essencialmente prática" (HERRERO, 1991, p. 24).

Por isso, nos casos em que a causalidade é a autonomia da vontade, aquela lei natural prática faz apenas o papel de um **tipo** de uma lei da liberdade, porque não pode ter à mão nenhum exemplo empírico que pudesse mostrar aquela plena autonomia, senão, não seria uma lei da liberdade; e, porque diante da natureza sensível do ente racional finito dificilmente se consegue fazer uso da lei de uma Razão prática

pura, a lei moral dá apenas uma típica para as ações conformes com a moralidade, portanto, ações de liberdade.

Dessa forma, nada impede a lei ser meramente uma típica para toda ação que se pretenda livre e, assim, pode fornecer um **tipo** como o de uma lei da **natureza do mundo sensorial;** ou seja, a lei moral apresenta também um **tipo** para as ações de liberdade, a exemplo do **tipo** facilmente observável que existe para uma **natureza inteligível** relativamente às suas máximas de suas ações no mundo empírico, porém, agora, mediante uma lei natural da liberdade, pois, leis enquanto tais, de onde quer que elas tirem os seus fundamentos determinantes, são sob esse aspecto formal-constitutivo idênticas (KANT, CRPr, 2003, p. 233). "Assim, a liberdade e a natureza têm suas relações, senão empiricamente, ao menos praticamente determinadas, pelas quais parece que a moralidade, para elevar por suas leis a um mundo superior, pode e deve ser realizada nesse mundo" (DELBOS, 1969, p. 375).

> De resto, visto que absolutamente nada de todo o inteligível a não ser a liberdade (mediante a lei moral), e esta liberdade também somente enquanto uma pressuposição inseparável da lei moral, e além disso todos os objetos inteligíveis, aos quais a razão, instruída por aquela lei, por ventura ainda pudesse conduzir-nos, não possuem ulteriormente para nós nenhuma realidade senão para o fim da mesma lei e do uso da razão prática pura, esta porém estando legitimada e necessitada de usar a natureza (segundo a sua forma intelectual pura) como tipo da faculdade de julgar, assim a presente observação serve para impedir que o que pertence simplesmente à **típica** dos conceitos não seja computado entre os próprios conceitos. Portanto esta típica, enquanto típica da faculdade de julgar, preserva do **empirismo** da razão prática, o qual coloca os conceitos práticos de bom e mau meramente em conseqüências da experiência (chamada felicidade), [...] (KANT, CRPr, 2003, p. 243).

Nada, porém, de inteligível, a não ser a liberdade, que é assumida por Kant como um *factum* da razão e seria mostrada por meio da lei moral, a qual, enquanto é uma pressuposição inseparável da liberdade, já que esta impõe autonomia da vontade, possui alguma realidade para nós, e para o fim da mesma lei e do uso da Razão prática pura; nada, assim, pode ser computado como um conceito próprio, pois, apenas o uso da típica da lei moral é legitimado, por se tratar de uma lei da natureza, portanto, da sua universalidade, "segundo a qual acontecem os efeitos" (HERRERO, 1991, p. 24).

Não se trata, portanto, da utilização da típica como de um conceito, mas, unicamente de uma postura comum frente à forma de constituição de duas leis, comunidade essa que seria mostrada pela relação dada entre o sujeito e o objeto no uso da lei aplicável ao Entendimento para o conhecimento teórico, assim como entre o sujeito e a sua necessária autonomia da vontade no uso da lei da Razão (a lei moral) para a liberdade, observando-se, assim, destas duas relações uma típica que também se apresenta na lei moral, o que possibilita uma analogia (identidade da relação) entre o sujeito enquanto ente sensível (que busca o conhecimento dos objetos) e, ao mesmo tempo, inteligível (que busca a liberdade); ambas as posturas são realizadas mediante leis.

Assim, a típica autoriza apenas a fazer uso da lei moral quanto à sua forma, do mesmo modo que a faculdade de julgar, mediante a natureza sensível, recebe essa condição formal do Entendimento para agir em conformidade com as leis dadas por este através das categorias. A típica seria, assim, observada na capacidade de agir conforme leis; mas o uso facultado pela típica se dá apenas no intelecto,

já que nenhum objeto inteligível ao qual a Razão, instruída pela lei moral, por ventura pudesse nos conduzir, possui para nós alguma realidade, senão unicamente para o fim da mesma lei, ou seja, para a conformação de nossas ações à forma da legislação prática e, pois, à moralidade.

> Adequado ao uso dos conceitos morais é apenas o **racionalismo** da faculdade de julgar, que não tira da natureza sensível mais do que também razão pura pode por si pensar, isto é, a conformidade a leis, [...]. Entretanto o resguardo contra o **empirismo** da razão prática é muito mais importante e recomendável, porque o **misticismo** ainda é compatível com a pureza e sublimidade da lei moral e, além disso, não é precisamente natural e adequado à maneira de pensar comum estender a sua faculdade de imaginação até intuições supra-sensíveis, por conseguinte, deste lado o perigo não é tão geral; (KANT, CRPr, 2003, p. 245).

A preocupação de Kant quanto ao correto uso da Razão pura o leva a justificar somente o **racionalismo** da faculdade de julgar como adequado, o qual deve ser buscado por todo ente que se entenda como ser cognoscente, posto que esta postura crítica da Razão frente à natureza sensível de cada um não tiraria das tendências naturais mais do que a própria Razão pode por si pensar, a saber, a conformidade a leis, e, assim, não corre o risco de pôr como fundamento de suas máximas algo extraído da sensibilidade, mas unicamente a lei moral, de modo que o verdadeiro racionalismo da faculdade de julgar se encontra no fato de que a Razão concebe por si mesma a *Gesetzmässigkeit*, ou, "sua conformidade a leis" (DELBOS, 1969, p. 376), sendo esta a principal característica do racionalismo.

Assim, numa investigação entre quais correntes filosóficas seriam mais danosas para a moralidade, Kant não vacila em apontar o **empirismo** como a mais prejudicial de todas, mais até que o próprio **misticismo**, já que este ainda poderia ser compatível com a pureza e sublimidade da lei moral, pois nada extrai da sensibilidade para fundamentar suas máximas; além disso, não é natural das pessoas comuns valerem-se da faculdade da Imaginação para as levar até intuições supra-sensíveis e, por conseguinte, o perigo ao lado do misticismo não seria tão geral.

> Contrariamente, o empirismo extermina na raiz a moralidade de disposições (nas quais, porém, e não simplesmente em ações, consiste o elevado valor que a humanidade pode e deve obter para si através delas) e substitui o dever por algo completamente diverso, a saber, um interesse empírico, com o qual as inclinações em geral travam relações recíprocas e, por isso mesmo, também com todas as inclinações que (tomem elas o feitio que quiserem), se são elevadas à dignidade de um princípio prático supremo, degradam a humanidade e, com elas, contudo, são tão favoráveis à índole de todos, o empirismo é por isso muito mais perigoso que toda a insânia da razão <*Schwäremei*>, que jamais pode constituir um estado duradouro de um grande número de seres humanos. (KANT, CRPr, 2003, p. 247).

Vê-se, pois, que, para Kant, o empirismo constitui o maior perigo para a moralidade, não porque contrarie a Razão, mas porque essa corrente filosófica "considera unicamente a experiência como critério de verdade" (ABBAGNANO, 2003, p. 326), "segundo a qual todos os nossos conhecimentos e conceitos têm origem na experiência sensível" (GIACOIA, 2006, p. 70), de modo que, para Kant, o empirismo extermina na raiz a moralidade de disposições, porque pretende elevar a experiência, que é subjetiva, à dignidade de um princípio prático supremo, conseqüentemente, aniquilando o valor das disposições

morais, através das quais a humanidade pode e deve obter para si o seu elevado valor, a virtude, e, não, unicamente através de ações.

Ao substituir, na fundamentação da busca pela virtude, as disposições morais pela experiência, o empirismo substitui o dever por algo completamente diverso, a saber, um interesse empírico, e submete o fundamento da moralidade às inclinações, já que todo interesse empírico com estas se relaciona; assim, ao elevar esse interesse empírico e suas relações estreitas com as inclinações e tendências humanas à dignidade de um princípio prático, ou seja, moral, degrada por completo a idéia de humanidade e a expõe ao risco de uma concepção subjetiva e egoísta, o que jamais poderá constituir um estado duradouro, por suas indesejáveis conseqüências para os homens.

Com efeito, na moralidade das disposições que buscam o que é bom e, não, simplesmente nas ações supostamente morais que buscam também um bem, encontra-se, segundo Kant, o valor da humanidade, pois, tendo deduzido que a lei moral fornece apenas um **tipo** para a conformidade de máximas das ações, mas, nenhum objeto como um fim predeterminado, unicamente na disposição da vontade no sentido de conformar suas máximas subjetivas àquela lei se encontra todo o valor que o homem pode pretender realizar.

Kant deduz, pois, que, embora a plena conformidade com a lei moral em entes racionais finitos não possa encontrar qualquer exemplo na experiência, porém, uma boa disposição sim; e, já que "a moral exige a determinação *incondicional* da vontade pela razão" (HERRERO, 1991, p. 24), nessa firme determinação, a moralidade poderá ser encontrada na firme disposição da vontade para uma ação em conformidade com a sublimidade da idéia de humanidade em si, a saber, na busca por aquilo que é efetivamente bom, não simplesmente do que possa ser um bem para o amor próprio.

CAPÍTULO SEXTO

O RESPEITO PELA LEI MORAL: MORALIDADE

Kant buscará deduzir como a lei moral pode, por si só, vir a ser um motivo para a determinação de uma Razão pura prática, ou seja, como pode a lei e, unicamente ela, vir a ser o fundamento determinante de uma Razão, em que pese o inconteste fato de ser também todo homem afetado pela sensibilidade.

> O essencial de todo o valor moral das ações depende de **que a lei moral determine imediatamente a vontade**. Com efeito, se a determinação da vontade acontecer **conforme** à lei moral, mas somente através de um sentimento, seja ele de que espécie for e que tenha de ser pressuposto para que a lei moral se torne um fundamento determinante suficiente da vontade, por conseguinte não **por causa da lei**, nesse caso a ação em verdade conterá **legalidade** mas não **moralidade**. (KANT, CRPr, 2003, p. 247).

Para que haja valor moral na ação, o essencial é que unicamente **a lei moral determine imediatamente a vontade**, pois, "quando se dá o acordo da *máxima* da ação com a lei do dever, então temos a *moralidade*" (HERRERO, 1991, p. 32). Contrariamente, embora a disposição da vontade possa ocorrer em conformidade com a lei moral, contudo, se algum sentimento interferir nessa disposição, a ação poderá ser adequada com a determinação da lei moral, mas, não uma ação moral em si mesma, pois, subjacente à suposta moralidade da máxima se encontra também um outro **motivo** para a ação, mesmo que seja um sentimento de qualquer espécie, como o sentimento de prazer ou desprazer; assim, o motivo para uma tal ação conterá meramente **legalidade**, não, porém, **moralidade**.

> Ora, se por **motivo** (*elater animi*) entender-se o fundamento determinante subjetivo da vontade de um ente, cuja razão não é, já por sua natureza, necessariamente conforme à lei objetiva, então disso se seguirá, primeiramente, que não se pode atribuir à vontade divina motivo algum, mas que o motivo da vontade humana (e da vontade de todo ente racional criado) jamais pode ser algo diverso da lei moral, por conseguinte que o fundamento determinante objetivo tem de ser sempre e unicamente o fundamento determinante ao mesmo tempo subjetivamente suficiente da ação, desde que esta não deva satisfazer apenas a **letra** da lei sem conter o seu **espírito**. (KANT, CRPr, 2003, p. 249).

Kant se dedicará, pois, a buscar um **motivo** suficiente que possa servir de fundamento subjetivo da vontade de um ente, cuja Razão não é, por sua natureza, necessária e perfeitamente adequada à lei objetiva, deduzindo que, por motivo se tem de entender o fundamento determinante subjetivo de uma vontade não diverso da lei moral, porém, de uma vontade humana, portanto, de uma vontade ainda não plenamente conforme com a lei, já que uma vontade divina se pressupõe santa, não servindo, portanto, de **motivo** para uma vontade humana.

Dessa forma, para que uma ação seja conforme com a Moral, o **motivo** da vontade dos homens, como de todo ente racional criado, jamais pode ser algo que se encontre para além da lei moral, pois unicamente ela não se encontra condicionada pela natureza, portanto, não está maculada por qualquer outro fundamento subjetivo, conseqüentemente, pode ser o fundamento determinante objetivo válido para todo ente racional e, ao mesmo tempo, também unicamente o fundamento determinante subjetivo, uma vez que "o homem não age sempre moralmente, pois de fato nele existem também outros motivos de determinação da vontade" (HERRERO, 1991, p. 26), e, para uma ação de moralidade, o ente racional deve pautar-se exclusivamente pela lei na adoção de sua máxima, já que deve atender precipuamente ao **espírito** da lei e não apenas à sua **letra**.

> [...] assim não resta senão apenas determinar cuidadosamente de que modo a lei moral torna-se motivo e, na medida em que o é, que coisa acontece à faculdade de apetição humana enquanto efeito daquele fundamento determinante sobre a mesma lei. Pois o modo como uma lei pode ser por si e imediatamente fundamento determinante da vontade (o que com efeito é o essencial de toda a moralidade) é um problema insolúvel para a razão humana e idêntico à <questão>: como é possível uma vontade livre. Portanto não temos que indicar *a priori* o fundamento a partir do qual a lei moral produz em si um motivo mas, na medida em que ela o é, o que ela efetiva (ou, para dizer melhor, tem de efetivar) no ânimo. (KANT, CRPr, 2003, p. 251).

Deduzido, pois, que somente a lei moral pode ser o **motivo** determinante suficiente, ao mesmo tempo, objetivo e subjetivo, da vontade, e, na medida em que o é, Kant se dedica a buscar na faculdade de Apetição humana o que acontece com esta faculdade, como efeito daquele fundamento determinante que é a lei, e demonstra aí os limites de uma tal investigação, pois conclui que, a exemplo do que acontece quando indagamos o que é vontade livre, pergunta para a qual não obtemos qualquer resposta, também descobrir a essência de toda a moralidade é um problema insolúvel, de modo que o filósofo se limitará a buscar uma dedução para o problema de saber como a lei moral pode se tornar motivo suficiente para a vontade, e o que tem ela de efetivar no ânimo para ser um motivo determinante suficiente.

> O essencial de toda a determinação da vontade pela lei moral é que ela, enquanto vontade livre – por conseguinte, não apenas independente do concurso de impulsos sensíveis mas, mesmo com a rejeição de todos eles e pela ruptura com todas as inclinações, na medida em que pudessem contrariar a lei – , é determinada simplesmente pela lei. Nessa medida, portanto, o efeito da lei moral como motivo é apenas negativo e esse motivo, enquanto tal, pode ser conhecido *a priori*. (KANT, CRPr, 2003, p. 251).

Na medida em que a determinação de uma vontade para ser livre tem que se pautar unicamente pela lei moral, ou seja, uma vontade não somente independente de toda e qualquer influência de impulsos sensíveis, mas, inclusive, com rejeição de todos eles, exigindo a ruptura com todas as inclinações que podem contrariar a lei, nessa medida, portanto, o efeito da lei moral como motivo é apenas negativo, a saber, efeito sobre uma vontade livre que, portanto, não pode ser determinada senão unicamente pela lei moral, e, por isso mesmo, esse efeito pode ser conhecido *a priori*, pois fica afastada a possibilidade de uma ação moral ser afetada sensivelmente, mesmo pelo amor-próprio, para que assim seja considerada.

Embora Kant não diga expressamente que "a lei, para impor-se, deva anular os impulsos do homem ou que a ação, para ser moral, tenha de ir contra as inclinações. A única coisa que se afirma é que, em qualquer caso, a lei deve ser o único motivo de determinação da vontade" (HERRERO, 1991, p. 28), no entanto, o atendimento da lei impõe a ruptura para com as inclinações e demonstra, como efeito negativo, que a ação não se deu por tendências sensíveis, portanto, a capacidade de a lei romper com as inclinações, pode ser conhecida *a priori*.

> Pois toda a inclinação e cada impulso sensível é fundado sobre um sentimento, e o efeito negativo sobre o sentimento (pela ruptura com as inclinações) é ele mesmo um sentimento. Conseqüentemente podemos ter *a priori* a perspiciência de que a lei moral enquanto fundamento determinante da vontade, pelo fato de que ela causa dano a todas as nossas inclinações, tem de provocar um sentimento que pode denominar-se dor, e aqui temos, pois, o primeiro caso, talvez também o único, em que podíamos determinar a partir de conceitos *a priori* a relação de um conhecimento (neste caso, de uma razão prática pura) com o sentimento de prazer e desprazer. (KANT, CRPr, 2003, p. 251).

Kant deduz que, porque toda a inclinação, "com freqüência, embora não sempre, inclinação *egoísta*" (HARE, 2003, p. 220), e cada impulso decorrente da sensibilidade é fundado sobre um sentimento; e, porque o efeito negativo que se pode opor a um sentimento é ele mesmo um sentimento, conseqüentemente, porque a lei moral, enquanto fundamento determinante da vontade, se não atendida, causa dano a todas as nossas inclinações e provoca um sentimento que pode denominar-se dor, na verdade dor moral, pode-se determinar a partir de conceitos *a priori* a relação de um conhecimento com o sentimento de prazer e desprazer, mediante a perspiciência do sentimento de dor provocado pela lei moral naquele que não atende à sua determinação, como um remorso, e esse caso talvez seja o único que pode mostrar uma tal relação.

Assim, Kant conclui que podemos ter perspiciência *a priori* da relação de um conhecimento produzido em uma Razão prática pura com um sentimento de prazer ou de desprazer, pois, na medida em que as inclinações preponderam sobre a lei moral, esta provoca um sentimento de dor que pode ser conhecido *a priori* como desprazer, e esta relação sentimento-conhecimento passaria a constituir um motivo para a ação conforme com a lei.

Portanto, na medida em que se apresente novamente uma mesma situação, teríamos não só condições de avaliá-la, mas também um conhecimento prévio de que aquele sentimento de dor pode se dar novamente, de sorte que, embora não determine subjetivamente nenhuma máxima para ação, a lei moral provoca, caso não seja atendida e, pois, negativamente, desprazer.

> Todas as inclinações em conjunto (que certamente podem ser também compreendidas em um razoável sistema e cuja satisfação chama-se então felicidade própria) constituem o **solipsismo** <*Selbstsucht*> (*solipsismus*). Este consiste ou no solipsismo do **amor de si**, como uma **benevolência** para consigo mesmo sobre todas as coisas (*philautia*), ou no solipsismo da **complacência** em si mesmo (*arrogantia*). Aquele se chama especificamente **amor-próprio** e este, **presunção**. (KANT, CRPr, 2003, p. 253).

Segundo Abbagnano, o termo solipsismo corresponde à "tese de que só eu existo e de que todos os outros entes (homens e coisas) são apenas idéias minhas. Os termos mais antigos para indicar essa tese

são *egoísmo* (cf. WOLFF, *Psychologia rationalis,* § 38; BAUGARTEN, *Met.* § 392; GANUPPI, *Saggio filosófico sulla critica della conoscenza,* IV, 3, 24, etc.), *egoísmo metafísico* (KANT, *Antr.*, I, § 2) ou *egoísmo teórico* (SCHOPENHAUER, *Die Welt,* I, § 19). Importa destacar que, embora "Kant empregou o termo solipsismo para indicar a totalidade das inclinações que produzem felicidade quando satisfeitas" (ABBAGNANO, 2003, p. 918), o termo *Selbstsucht*, utilizado por Kant como correspondente a *solipsismus*, tem, no vernáculo alemão contemporâneo, o mesmo significado que "egoísmo" (HOEPNER; KOLLERT; WEBER, 2001, p.1061).

Assim, para Kant, o conjunto de todas as inclinações humanas que pode ser compreendido num único sistema e para cujo atendimento e satisfação se pode dar o nome de "felicidade própria", constitui o **solipsismo**, e, este tanto pode consistir em solipsismo do **amor de si** como uma **benevolência** para consigo mesmo sobre todas as coisas, ou em solipsismo da **complacência**, ou comprazimento, em si mesmo. A primeira forma de solipsismo, a benevolência, constitui uma *philautia* para consigo mesmo, a saber, uma virtude que consiste em amar a si mesmo na medida certa (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco, Livro I*); a segunda, o auto comprazimento é, antes de tudo, uma *arrogantia*, pois constitui uma inclinação que ilude com uma inexistente auto-suficiência e é, portanto, uma **presunção**.

> A razão prática pura apenas causa **dano** ao amor-próprio na medida em que ela o limita – enquanto natural e ativo em nós ainda antes da lei moral – apenas à condição da concordância com esta lei, em cujo caso então ele denomina **amor de si racional**. Mas ela com certeza **abate** a presunção, na medida em que todas as exigências de auto-estima que precedem a concordância com a lei moral são nulas e totalmente ilegítimas, na medida precisamente em que a certeza de uma disposição que concorda com essa lei é a primeira condição de todo o valor da pessoa (como logo esclareceremos melhor), e toda a impertinência ante a mesma é falsa e contrária à lei. (KANT, CRPr, 2003, p. 253).

Portanto, a Razão prática pura causa **dano** ao amor-próprio, enquanto é este apenas mais uma tendência natural e ativa em nós ainda antes da lei moral, e, portanto, ao egoísmo natural, na medida em que busca fazer com que esta inclinação seja limitada apenas à condição da concordância com esta lei, pois, "a lei moral, ao determinar a vontade, *nega* toda pretensão das inclinações do homem de constituir-se princípio determinante da ação" (HERRERO, 1991, p. 36), pela contenção e limitação das tendências, no sentido de converter o amor-próprio patológico, portanto, ao egoísmo injustificado, em **amor de si racional**, visando sua transformação e adequação em conformidade com ela, e, portanto, transformando-o em um sentimento próprio da racionalidade inerente às pessoas.

Contudo, esse dano causado pela Razão prática pura é apenas ao amor-próprio moralmente injustificado, ao egoísmo; e se dá justamente porque ela **abate** toda a presunção, na medida em que esta, sem qualquer justificativa, apresente quaisquer exigências de auto-estima sem nenhuma concordância com a lei e, até mesmo anteriormente à lei moral e é, por isso mesmo, nula e totalmente ilegítima, portanto, injustificada e presunçosa, uma vez que a primeira condição de todo o valor da pessoa é uma **disposição** que concorde com essa lei da moralidade, "seja qual for o resultado" (KANT, FMC, 2004, p. 52) e toda a impertinência ante a mesma é falsa e contrária à lei. Contudo, "até aqui o efeito da lei moral como móvel é apenas negativo" (HERRERO, 1991, p. 36).

> Ora, a propensão à auto-estima co-pertence às inclinações, com as quais a lei moral rompe, na medida em que a auto-estima depende meramente da moralidade. Portanto a lei moral abate a presunção. Porém, visto que esta lei é algo em si positivo, a saber, a forma de uma causalidade intelectual, isto é, da liberdade, assim, na medida em que ela, em contraste com uma contra-atuação subjetiva, a saber, as inclinações em nós, **enfraquece** a presunção, é ao mesmo tempo um objeto de **respeito** e, na medida em que ela até a **abate**, isto é, a humilha, é um objeto do máximo **respeito**, por conseguinte também o fundamento de um sentimento positivo que não possui origem empírica e será conhecido *a priori*. (KANT, CRPr, 2003, p. 255).

Na medida em que a lei moral é a representação formal da causalidade intelectual de todo ente racional, a saber, sua causalidade pela liberdade; na medida em que a lei moral mostra no homem o efeito de uma causa *noumenon*, ou seja, um efeito daquela idéia que cada um e todos se fazem de um ser livre, a lei moral é algo em si positivo, exatamente por se mostrar como a forma possível do alcance daquela liberdade que cada um se atribui, ao romper com as inclinações e, portanto, com o egoísmo, e mostrar a auto-estima que cada um pode ter racionalmente por si, já que tal sentimento depende simplesmente da moralidade da disposição firmemente posta às máximas das ações.

Nessa medida a lei moral alcança uma condição positiva por exercer uma **contra-atuação** subjetiva e abater a presunção daquele amor de si auto atribuído sem qualquer fundamento na liberdade, portanto, do egoísmo patologicamente motivado, que é conservado como mera inclinação sensível da auto-estima e da presunção de si, por conseguinte, irracional. Esse egoísmo é, assim, enfraquecido pela lei moral, possibilitando a construção de um sentimento de elevação de sua faculdade racional, portanto, de um sentimento positivo, pois, "o que humilha provoca um efeito sobre o sentimento e o ato de eliminar um impedimento à lei é julgado pela razão como uma ação positiva da causalidade" (HERRERO, 1991, p. 36).

Dessa forma, ao mesmo tempo em que a lei moral rompe com toda presunção injustificada, ela se torna um objeto de **respeito;** e, na medida em que **abate** e até **humilha** a presunção de si e o egoísmo, mostrando que uma causalidade meramente empírica é irracional, a lei conquista, por isso mesmo, uma condição que deve ser objeto do máximo **respeito**, e se converte em fundamento de um sentimento positivo que não possui origem empírica e será conhecido *a priori*.

> Logo, o respeito pela lei moral é um sentimento produzido por um fundamento intelectual, e esse sentimento é o único que conhecemos de modo inteiramente *a priori* e de cuja necessidade podemos ter perspiciência. (KANT, CRPr, 2003, p. 255).

Respeito, portanto, é um sentimento produzido por um fundamento meramente intelectual e, por conseguinte, é o único sentimento que se pode conhecer de modo inteiramente *a priori*, exatamente por ser totalmente despido de qualquer origem na sensibilidade e, pois, absolutamente independente de qualquer experiência no mundo dos objetos dos sentidos, de sorte que pode ser deduzida sua necessidade dessa condição e validade universal, porque, como já visto na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, "só pode ser objeto de respeito algo que está ligado à minha vontade somente como princípio, nunca como efeito da minha inclinação" (KANT, FMC, 2004, p. 31).

Assim, se, como pretendem as interpretações tradicionais do desenvolvimento da filosofia moral de Kant, no período anterior às suas obras críticas, conhecido como pré-crítico, o pensamento ético de Kant "refletisse a influência de Shaftesbury, Hutcheson, Hume e Rousseau, [filósofos que] levaram-no a pensar na moralidade como baseada no sentimento" (SCHNEEWIND, 2005, p. 528), contudo, o Kant pós-crítico irá buscar fundamentos para a lei moral também em um sentimento, porém, um sentimento que se encontra na base dos conhecimentos *a priori* e, portanto, livre de afecções sensíveis, sendo essa mudança já sentida na "*Inaugural Dissertation*, de 1770" (SCHNEEWIND, 2005, p. 529), onde Kant inclui os conceitos morais entre aqueles "que são reconhecidos, não por experiência, mas por meio do puro entendimento em si" (SCHNEEWIND, 2005, p. 529).

> Ora, a lei moral, a qual, unicamente, é verdadeiramente (a saber, sob todos os aspectos) objetiva, exclui totalmente a influência do amor de si sobre o princípio prático supremo e rompe infinitamente com a presunção, que prescreve como leis as condições subjetivas do amor de si. O que, pois, em nosso próprio juízo rompe com a nossa presunção humilha. Portanto, a lei moral inevitavelmente humilha todo homem na medida em que ele compara com ela a propensão sensível de sua natureza. (KANT, CRPr, 2003, p. 257).

Dessa forma, o sentimento de respeito é produzido pela lei moral porque ela é a única que está ligada à minha vontade como princípio formal das máximas subjetivas, e porque não contém nada que possa decorrer das minhas inclinações, de sorte que pode universalmente excluir totalmente a influência do egoísmo sobre o princípio prático supremo e, conseqüentemente, romper com a presunção, já que esta prescreve apenas condições subjetivas do amor de si como máximas para ações de entes sensíveis. Desse modo, embora seja um sentimento, o respeito pela lei não decorre de nenhuma sensação, mas da consciência da ruptura com nossas inclinações e tendências, e, "assim, a lei moral é subjetivamente uma causa de respeito e se torna móvel da ação" (HERRERO, 1991, p. 36).

Para o filósofo alemão, o que em nosso juízo rompe com nossa presunção, humilha-nos; portanto, a lei moral humilha todo homem, na medida em que serve de paradigma formal (*typus*) na avaliação da sua causalidade noumênica (pela liberdade), com a condição de sua natureza também fenomênica (pela sensibilidade), e, na medida em que esta sua natureza subjetiva de sujeição a máximas do egoísmo mais se distancie da sua natureza pela liberdade, mais ele se sente humilhado, por mais distante se encontrar da lei moral e da própria liberdade.

> Aquilo cuja representação, enquanto **fundamento determinante de nossa vontade**, humilha-nos em nossa autoconsciência, enquanto é positivo e é fundamento determinante desperta por si **respeito**. Logo, a lei moral é também subjetivamente um fundamento de respeito. (KANT, CRPr, 2003, p. 259).

Portanto, porque o homem deve ser considerado também em sua natureza *noumenon,* por conseguinte, que tem causa também na liberdade, a lei moral é um fundamento positivo determinante da vontade, mediante unicamente sua representação formal, a saber, mediante o Imperativo Categórico. Este, quando atendido, mostra a liberdade de todo ente racional frente às tendências da sensibilidade e, pois, do egoísmo. Portanto, em cada ente racional finito, na medida em que não é por ele atendida, provoca

humilhação em sua autoconsciência, por lhe mostrar a dependência que ainda conserva em relação às inclinações e sensibilidade, provocando nele um sentimento de **respeito** pela lei moral, por mostrar "que a satisfação de si que acompanha a virtude, o remorso que acompanha o vício, não são sentimentos prévios à lei moral, e que constituem sua autoridade; são sentimentos que dela derivam" (DELBOS, 1969, p. 354).

Dessa forma, segundo Kant, pode-se dizer que a lei moral contém, ao mesmo tempo, o fundamento objetivo de validade universal para todo homem enquanto considerado ente racional e, pois, livre em sua natureza noumênica, como também contém sua validade subjetiva demonstrada, na medida em que esse mesmo ente racional, agora mediante sua natureza fenomênica, tem **respeito** pela lei e evita o sentimento de **humilhação** e desprazer, pois, "a dor que um homem sofre por remorso, embora sua origem seja moral, é ainda física quanto ao seu efeito, como a aflição, o medo e qualquer outro estado enfermiço" (KANT, MC II, 2004, p. 29).

Assim, "dentro do mundo moral, como dentro do mundo físico, Kant apresenta uma força para destruir uma força" (DELBOS, 1969, p. 81), a saber, a força da humilhação contra a força das tendências egoístas.

> Não há aqui no sujeito nenhum sentimento **antecedente** que tendesse à moralidade. Pois isto é impossível, uma vez que todo o sentimento é sensível; o motivo da disposição moral, porém, tem que ser livre de toda a condição sensível. Muito antes, o sentimento sensorial que funda todas as nossas inclinações é, na verdade, a condição daquela sensação que chamamos respeito, mas a causa da determinação desse sentimento encontra-se na razão prática pura e por isso esta sensação não pode, em virtude de sua origem, chamar-se de patologicamente produzida e sim de **praticamente produzida**; (KANT, CRPr, 2003, p. 263).

Kant diz que, por ser um sentimento, o respeito pela lei inexiste no sujeito anteriormente à sensibilidade, pois, com efeito, todo sentimento decorre da sensibilidade, e a condição para que tenhamos perspiciência do respeito pela lei se encontra naquele mesmo sentimento sensorial que funda as inclinações. Porém, este não é a causa da determinação do sentimento de respeito, pois, o respeito pela lei moral, como o motivo da disposição moral, é livre de toda a condição sensível, já que "nada é mais falso e, mesmo, funesto, que desejar tirar a moralidade de exemplos, pois os melhores exemplos não são seguros e não valem em todos os casos, senão quando esclarecidos e justificados pela lei" (DELBOS, 1969, p. 280).

Como, porém, fundar um sentimento de respeito que não se relacione com a sensibilidade, quando o sentimento sensorial é a condição daquela sensação a que chama respeito? Kant diz que, embora a condição daquela sensação de respeito se forme antes desse sentimento, como condição para fundamento de todas as nossas inclinações, no entanto, porque a causa da determinação do sentimento de respeito se encontra não na sensibilidade, mas na Razão prática pura e, portanto, não é sensivelmente produzida, e sim, racionalmente causada, o respeito, embora seja um sentimento, não é, com efeito, um sentimento patológico, mas um sentimento produzido pela razão prática, a saber, pela liberdade.

> **Fontenelle** diz: **Diante de um nobre eu me curvo, mas meu espírito não se curva**. Eu posso acrescentar: diante de um homem humilde e cidadão-comum, no qual percebo uma integridade de caráter numa medida tal como não sou consciente em relação a mim mesmo, **meu espírito se curva**, quer eu queira, quer não, e ainda mantendo a cabeça erguida a ponto de não lhe deixar percebida minha preeminência. Por que isso? Seu exemplo mantém ante mim uma lei que aniquila minha presunção, quando a comparo com minha conduta e cujo cumprimento, por conseguinte sua **praticabilidade**, vejo provada ante meus olhos pelo ato. (KANT, CRPr, 2003, p. 267).

Buscando demonstrar que nossa consciência reconhece o respeito que devemos tributar à lei moral, Kant dirá, atendendo às normas de sua época e citando Fontanelle, que diante de um nobre todos são obrigados a se curvar, e, de fato o fazem, embora possam conservar o espírito altivo. No entanto, diante do exemplo de um homem humilde e cidadão-comum, mas de caráter íntegro, de uma tal forma que não somos capazes de reconhecer em nós idêntica virtude, nosso **espírito** se curva, quer queiramos, quer não.

Segundo o filósofo, tal deferência se dá, porque o exemplo do homem de caráter íntegro põe diante de nós uma lei que aniquila qualquer presunção egoísta, especialmente quando a comparamos com nossas condutas e máximas subjetivas das ações. Da mesma forma, o exemplo de integridade de caráter no homem simples mostra uma **moralidade** da lei da qual não somos capazes, e a demonstra diante de nossos olhos por um ato prático que, infelizmente, não é nosso.

Por conseqüência dá-se em nós o sentimento de humilhação, o qual por sua vez gera respeito pela lei, pois, "**respeito** é um **tributo** que não podemos recusar ao mérito, quer o queiramos ou não; podemos, quando muito, abster-nos dele exteriormente mas não podemos evitar de senti-lo interiormente" (KANT, CRPr, 2003, p. 269). Kant mostra, dessa forma, que o respeito pela lei é formado unicamente pela razão, e que os "exemplos nos servem apenas para tornar a lei visível e testemunhar que ela é prática" (DELBOS, 1969, p. 280).

> Portanto o respeito pela lei moral é o único e ao mesmo tempo indubitável motivo moral, do mesmo modo que este sentimento não se dirige a algum objeto senão a partir desse fundamento. Em primeiro lugar, a lei moral determina objetiva e imediatamente a vontade no juízo da razão; mas a liberdade, cuja causalidade é determinável simplesmente pela lei, consiste precisamente em que ela limita todas as inclinações, por conseguinte a estima da própria pessoa, à condição do cumprimento de sua lei pura. (KANT, CRPr, 2003, p. 273).

Porque **respeito** é um **tributo** que não podemos recusar ao mérito, Kant deduz que o sentimento de respeito pela lei moral é o único e ao mesmo tempo indubitável motivo moral; e é somente a partir desse mesmo fundamento de respeito pela lei que podemos dedicar respeito a qualquer outro objeto, pois a lei moral determina de forma universal e, imediatamente, a vontade de todo ente na sua faculdade do Juízo, de tal modo que pode o homem ter perspiciência de sua racionalidade enquanto efeito da liberdade.

Do mesmo modo, subjetivamente, a busca pela liberdade mediante o atendimento da lei moral limita todas as inclinações, por conseguinte, também a estima patológica e o egoísmo, condicionando todo ente racional ao cumprimento da única lei que lhe pode dar a conhecer a própria liberdade, a saber, a

lei moral, mostrando, assim, que, "respeito (*Achtung* – por vezes traduzida como "reverência") é a palavra de Kant para o motivo moral" (WALKER, 1999, p. 23).

> Ora, essa limitação promove um efeito sobre o sentimento e produz uma sensação de desprazer, que pode ser conhecida *a priori* a partir da lei moral. Mas, visto que ela neste caso é apenas um efeito **negativo**, que, enquanto surgido da influência de uma razão prática pura, causa dano principalmente à atividade do sujeito, na medida em que as inclinações são fundamentos determinantes deste, logo prejudica o pensamento de seu valor pessoal (que sem uma concordância com a lei moral é reduzido a nada), assim o efeito dessa lei sobre o sentimento é simplesmente humilhação, da qual, portanto, certamente temos perspiciência *a priori*, mas não podemos conhecer nela a força da lei prática pura enquanto motivo e, sim, somente a resistência contra motivos da sensibilidade. (KANT, CRPr, 2003, p. 273).

Dessa forma, Kant irá deduzir que, a partir da lei moral, cada ente racional pode ter conhecimento *a priori* de uma sensação de desprazer produzido pela humilhação que a lei provoca naquele que dela se afasta, e este sentimento resulta na busca cada vez maior pela limitação das tendências e, conseqüentemente, uma liberdade crescente. Este sentimento de **humilhação,** que no ente racional pode ser conhecido *a priori,* uma vez que produz um efeito **negativo** pela oposição e resistência às tendências da sensibilidade, produz o fundamento subjetivo de **respeito** pela lei, de modo que, em Kant, "sob influência dos filósofos ingleses (Shaftesbury, d'Hutcheson e Hume), uma outra faculdade da razão, o sentimento, aparece como a fonte verdadeira da moralidade" (DELBOS, 1969, p. 78).

Assim, esse efeito **negativo** de desprazer produzido pela lei moral frente às tendências e ao egoísmo natural, por causar dano à atividade do sujeito que tem nas inclinações seus fundamentos determinantes, prejudica, no seu próprio pensamento, o seu valor pessoal, pois, sem uma concordância com a lei moral esse valor fica reduzido a nada, causando um outro sentimento, o de **humilhação**, que, se não dá ao sujeito o conhecimento da força da lei prática pura enquanto motivo, contudo, dá-lhe a conhecer a **força** da lei moral enquanto **resistência** aos motivos da sensibilidade.

> Porém, visto que a mesma lei é apesar disso objetiva, ou seja, é, na representação da razão pura, um fundamento determinante imediato da vontade, que, conseqüentemente, essa humilhação só ocorre relativamente à pureza da lei, assim a redução das exigências da auto-estima moral, ou seja, a humilhação é, do lado sensível, uma elevação da estima moral, isto é, prática da própria lei e, do lado intelectual, é, em uma palavra, respeito pela lei, portanto também, quanto à sua causa intelectual, um sentimento positivo que é conhecido *a priori*. Pois toda redução de obstáculos de uma atividade é promoção dessa mesma atividade. (KANT, CRPr, 2003, p. 275).

Visto que a lei é objetiva e fundamento determinante da vontade pela liberdade, o sentimento de humilhação só ocorre no sujeito relativamente à pureza da lei quando ele dela se afasta, reduzindo as exigências de uma auto-estima ilusoriamente moral, porém, patologicamente adquirida, enquanto que, do lado do sentimento decorrente do atendimento da lei, a humilhação produz uma elevação da verdadeira estima moral, a saber, racionalmente deduzida, e que não só pode ser encontrada na lei, mas que, de fato, é a sensibilização da própria lei, sua realização prática, ao mesmo tempo em que, do lado intelectual, também produz respeito pela lei.

Portanto, o respeito pela lei moral é um sentimento positivo que é conhecido *a priori*, de modo que este sentimento racionalmente produzido reduz as tendências egoístas no sujeito, e, a redução de obstáculos postos a uma atividade, no caso uma atividade promovida pela lei da liberdade, é promoção dessa mesma atividade, do mesmo modo que "a resistência que se opõe a quem estorva um efeito fomenta esse efeito e com ele concorda", conforme será também, posteriormente, deduzido por Kant com relação ao Direito (KANT, MC I, 2004, p. 37), ao justificar a possibilidade de coerção pela lei jurídica.

Assim, Kant faz "considerar a moralidade como um estado natural, como um florescer de nossa própria natureza, de nossa produção própria, que reconhece no homem a capacidade de trazer em si a medida do bem, sem determinações exteriores, nem metafísicas, nem religiosas" (DELBOS, 1969, p. 86).

> Mas o reconhecimento da lei moral é a consciência de uma atividade da razão prática a partir de fundamentos objetivos, que não expressa o seu efeito em ações simplesmente porque causas subjetivas (patológicas) a impedem. Portanto o respeito pela lei moral tem que ser considerado também um efeito positivo, embora indireto, da mesma sobre o sentimento, uma vez que ela enfraquece a influência prejudicial das inclinações pela humilhação da presunção, por conseguinte, enquanto fundamento subjetivo da atividade, isto é, enquanto **motivo** para o cumprimento da lei e enquanto fundamento de máximas de uma conduta conforme a ela. (KANT, CRPr, 2003, p. 275).

Dessa forma, a lei moral é reconhecida na perspiciência de uma atividade da Razão prática que tem por pressuposto a liberdade de entes racionais finitos, e, somente não expressa objetivamente seus efeitos nas ações humanas porque causas subjetivas (egoístas) a impedem. Contudo, o respeito pela lei moral lhe garante esse buscado efeito positivo, pois, contribui para o enfraquecimento da influência prejudicial das inclinações, ao humilhar toda injustificada presunção naquele que coloca suas tendências acima da lei, e essa humilhação faz com que a lei seja atendida provocando a reflexão e a concordância com ela e, conseqüentemente, exerce "uma influência *positiva* sobre a sensibilidade do sujeito" (HERRERO, 1991, p. 36).

Assim, o respeito, que embora seja um sentimento, contudo, não é originário do sentimento sensorial facultado por uma experiência externa, mas, oriundo internamente da Razão, e, porque contribui para que a lei alcance seu objetivo, a saber, a liberdade frente às tendências de atendimento exclusivo das sensações produzidas meramente pelos órgãos dos sentidos, tem de ser considerado como um efeito positivo, porque, enquanto fundamento subjetivo, torna-se um **motivo** para o cumprimento da lei, e, por humilhar a presunção, mostra sua positivação, promovendo a fundamentação de máximas de conduta conforme com a lei moral, e, portanto, máximas, não do egoísmo, mas da liberdade.

CAPÍTULO SÉTIMO

A EXPOSIÇÃO DA LEI NA FORMA DO DEVER, A DOUTRINA DA FELICIDADE E O CONCEITO DE SUMO BEM COMO ÚNICO OBJETO POSSÍVEL PARA UMA RAZÃO PRÁTICA PURA

> A ação que, de acordo com essa lei e com exclusão de todos os fundamentos determinantes da inclinação, é objetivamente prática chama-se **dever**, o qual, em virtude dessa exclusão, contém em seu conceito uma **necessitação** prática, isto é, uma determinação a ações, por mais **a contragosto** que elas possam acontecer. O sentimento que emerge da consciência dessa necessitação não é possível patologicamente, no sentido de um sentimento que fosse produzido por um objeto dos sentidos, mas só praticamente, isto é, mediante uma antecedente determinação (objetiva) da vontade e uma causalidade da razão. (KANT, CRPr, 2003, p. 281).

Como Kant havia admitido na introdução de sua *Crítica da razão prática*, que, se a Razão prática pura demonstrar sua pureza mediante o próprio ato de uma vontade livre, não necessitaria chamá-la Razão prática pura, mas, somente Razão prática, porque a própria ação de moralidade mostraria sua pureza; a partir desse ponto, ele deduzirá que o sentimento de humilhação, que é um sentimento prático, não patológico, imposto a todo ente racional que não ponha unicamente a lei moral como motivo de suas ações, gera respeito incondicional pela lei. E "é o sentimento de respeito que fará com que a lei moral, um conceito puramente intelectual, sirva de móbil para a máxima da ação moral" (DELBOS, 1969, p. 274).

Desse modo, a partir do momento em que a máxima da ação excluísse todos os fundamentos da inclinação na sua determinação, constituir-se-ia uma ação objetivamente prática, posto que despida de sentimento afetado patologicamente, e se chamaria **dever**, porque, totalmente despido de subjetividade, este conteria uma necessidade prática, ou seja, uma determinação válida para todo ente racional, por mais **contragosto** com que ela possa se dar, de modo que "a autonomia da vontade (*des Willens*) é, pois, o único princípio das leis morais e de todos os deveres" (DELBOS, 1969, p. 351).

Contudo, embora sejam sentimentos, a humilhação e o respeito que emergem da consciência da necessidade desse **dever** não se dão patologicamente, ou seja, por uma afecção dos órgãos dos sentidos, já que gerados unicamente como efeitos da lei moral, que dá a conhecer a possibilidade de autonomia da vontade e, por conseguinte, faculta a própria liberdade relativamente às tendências e aos objetos dos sentidos, mas, sim, tanto humilhação da presunção quanto conquista de respeito para com a lei são sentimentos que se dão praticamente, isto é, unicamente mediante uma determinação da vontade por uma

causalidade exclusivamente racional, portanto, válida objetivamente, a saber, a liberdade, mediante atendimento do **dever** contido na lei.

> Logo este sentimento, enquanto **submissão** a uma lei, isto é, enquanto mandamento (o qual, para o sujeito afetado sensivelmente, anuncia coerção), não contém nenhum prazer mas como tal contém, muito antes, um desprazer na ação. Contrariamente, porém, visto que essa coerção é exercida simplesmente pela legislação da razão de **cada um**, tal sentimento contém inclusive **elevação**, e o efeito subjetivo sobre o sentimento, na medida em que a razão prática pura é sua única causa, pode, portanto, chamar-se simplesmente **auto-aprovação** em relação à última, enquanto sem nenhum interesse reconhecemo-nos como determinados unicamente pela lei. (KANT, CRPr, 2003, p. 281).

A conclusão a que Kant chega é que o sentimento de **dever** enquanto **submissão** à lei moral, na medida em que esta é um mandamento para todo sujeito afetado sensivelmente, anuncia, por conseqüência, como todo dever anuncia, coerção, ou seja, a possibilidade do uso da força, e, por isso mesmo, a princípio não conteria nenhum prazer, ao contrário, pois, enquanto uma possibilidade constritiva da sensibilidade causaria, antes, desprazer, por ser um mandamento e, portanto, uma restrição ao atendimento das tendências, e pela coercibilidade que contém em si mesmo.

Contudo, e contrariamente, na medida em que essa coerção é exercida unicamente pelo respeito que **cada um** tributa à legislação própria da Razão, este sentimento de **dever** contém, inclusive, **elevação,** já que possibilita um contentamento consigo mesmo, cujo efeito subjetivo se chama **auto-aprovação**, a qual é justificada pela própria ação que se dá unicamente por respeito à lei moral e, portanto, unicamente por dever. Respeito é, portanto, "a consciência de nossa subordinação à autoridade absoluta da lei e, assim, ele limita as pretensões do nosso amor-próprio, por isso ele nos humilha" (DELBOS, 1969, p. 274).

> Portanto o conceito de dever exige na ação, **objetivamente**, concordância com a lei, mas na sua máxima, subjetivamente, respeito pela lei, como o único modo de determinação da vontade pela lei. E disso depende a diferença entre a consciência de ter agido **conformemente ao dever** e a de ter agido **por dever**, isto é, por respeito à lei, cuja primeira forma de consciência (a legalidade) é possível mesmo que apenas as inclinações tivessem sido os fundamentos determinantes da vontade, enquanto a segunda forma (a **moralidade**), o valor moral, tem que ser posta unicamente em que a ação ocorra por dever, isto é, simplesmente por causa da lei. (KANT, CRPr, 2003, p. 283).

Dessa forma, para que uma ação seja dada por dever, esta deverá conter, objetivamente, **concordância** com a lei moral; porém, não apenas concordância com a lei não é suficiente, pois, embora uma ação possa concordar com a lei, o móbil subjetivo poderá ser o de uma inclinação; portanto, para que uma ação seja considerada realizada por dever, deverá conter, ao mesmo tempo, tanto concordância com a lei, ou seja, que não lhe seja contrária, quanto, como fundamento subjetivo e máxima para a ação, unicamente **respeito** para com a lei moral, portanto, nenhuma expectativa de proveito material ou, mesmo, esperança de obter um sentimento de prazer ou prazer qualquer, pois, "é a lei em-si-mesma que

deve ser o móbil; como se faz que ela o seja, é uma questão insolúvel, do mesmo modo como é possível uma vontade livre" (DELBOS, 1969, p. 376).

Nisso se encontra toda a diferença de uma consciência que age **conforme ao dever** ou **por dever**, pois, enquanto uma ação apenas conforme ao dever atende somente a uma constrição objetiva de que a lei não seja contrariada pela adoção das máximas subjetivas de suas ações, podendo esconder no seu íntimo uma intenção do amor-próprio e, portanto, uma satisfação interior com uma tal postura, contrariamente, uma ação por dever, além de conformar-se objetivamente ao dever de não infringir a lei, deverá conter, ao mesmo tempo, como seu único móbil, unicamente o **respeito** pela lei.

Dessa forma Kant busca expor uma forma de a sensibilidade vir a ser determinada pela Razão, ou seja, de como a Razão pode, com efeito, vir a ser prática, moral, portanto; e a conclusão do filósofo é de que tal pode se dar unicamente por "respeito à lei" (HERRERO, 1991, p. 35), sentimento esse o qual não admite mescla com qualquer outro sentimento patológico de prazer ou desprazer, "pois o móbil moral deve agir sobre nossa sensibilidade, sem lhe emprestar o que seja" (DELBOS, 1969, p. 376).

Kant "era, de fato, um deontologista, no sentido de que atribuía ao dever um lugar fundamental em sua explicação do pensamento moral" (HARE, 2003, p. 203), e, por isso, chegaria a uma conclusão que, segundo ele, esclarece a admiração e respeito que tributamos, mesmo a contragosto, a uma pessoa honrada, como aquela dedicada a um homem simples, porém, justo e de caráter íntegro, dizendo:

> Se se examina exatamente o conceito de respeito por pessoas, do modo como foi exposto antes, descobre-se que o respeito depende sempre da consciência de um dever que um exemplo nos mostra e que, portanto, o respeito jamais pode ter outro fundamento que o moral e que é muito bom e, do ponto de vista psicológico, até muito útil ao conhecimento do homem, sempre que usamos essa expressão, prestar atenção à deferência secreta e admirável e, além disso, freqüente, que o homem em seus ajuizamentos confere à lei moral. (KANT, CRPr, 2003, p. 285).

Ou seja, para o filósofo alemão, o respeito por nós tributado a pessoas de caráter íntegro, se investigado radicalmente, descobriremos que, na verdade, a deferência que lhes prestamos, ainda que secretamente, como no exemplo da curvatura do espírito frente ao nobre e ao plebeu, deve-se não propriamente às pessoas, mas à reverência e obediência que elas demonstram frente à lei moral, portanto, à virtude nelas, que se mostra nessa firmeza de disposição no sentido do atendimento do dever, pois o respeito depende sempre da consciência de um dever para com a lei, o que nos é mostrado pelo exemplo nas pessoas que admiramos.

Dessa forma, por não conter o dever outro fundamento senão a lei moral, a investigação dos fundamentos de nossa admiração por uma pessoa honrada, além de muito bom é, do ponto de vista psicológico, até muito útil ao conhecimento do homem, por mostrar que a deferência secreta e admirável que, em nossos ajuizamentos, prestamos às pessoas, na verdade é prestada à lei moral que é atendida por elas. Por isso, "o respeito pela lei é a consciência de nossa participação no valor infinito da lei, e por isso realça a estima que nós podemos ter de nós mesmos; ele nos faz reconhecer nossa dignidade" (DELBOS, 1969, p. 275).

> O nível moral, em que o homem (de acordo com toda a nossa perspiciência, também cada criatura racional) se situa, é o do respeito pela lei moral. A disposição que o obriga a observá-la é a de cumpri-la por dever, não por espontânea inclinação e por esforço porventura não ordenado, assumido por si e de bom grado; o seu estado moral, em que ele pode cada vez encontrar-se, é o de **virtude**, isto é, de disposição moral em **luta** e não o de **santidade**, **na** pretensa **posse** de uma completa **pureza** das disposições da vontade. (KANT, CRPr, 2003, p. 295).

Para Kant, contudo, o nível moral em que a humanidade ainda se encontra, e que pode ser facilmente conhecido por experiência de cada um, é o do respeito pela lei moral, e a disposição da vontade que, pelo seu estado de moralidade, o obriga a observá-la é a de cumpri-la apenas por dever, e, não por uma espontânea inclinação e por esforço assumido de bom grado, pois a consciência moral de cada um pode mostrar encontrar-se apenas num estado de **virtude**, isto é, de uma disposição moral em luta contra as inclinações, e, não, num estado de **santidade**, na pretensa **posse** de uma completa **pureza** das disposições da vontade. Isso porque "a história moral interna do indivíduo é um processo permanente, que não significa um progresso contínuo porque podem-se registrar retrocessos, mas uma história de luta contra a causa do mal. A consecução do ideal é sempre uma atitude moral em luta" (HERRERO, 1991, p. 96).

Assim, o filósofo considera que, para entes racionais finitos como os homens, o nível que se pode alcançar relativamente à moral, é apenas o de **virtude,** como uma real possibilidade de cada um cuja disposição da vontade seja posta na direção de uma moral em luta com as tendências e inclinações da sensibilidade, não, porém, um estado de **santidade,** que é a posse completa de pureza nas disposições da vontade, já que tal poderia ser encontrada apenas em uma vontade santa, a saber, naquela que não mais necessita lutar contra as inclinações, pois já não mais se encontra a elas sujeita. Porém, a **virtude** representada no **respeito** pela lei moral é plenamente realizável pelos homens, pois "a idéia do dever se aplica apenas a seres como nós, que podem ser desviados do dever por outros desejos e para quem o dever aparece como uma espécie de necessitação" (WALKER, 1999, p. 23).

> **Oh dever!** Sublime e grande nome, que não compreende em ti nada benquisto que comporte adulação mas reivindicas submissão, [...] qual é a origem digna de ti e onde se encontra a raiz de tua nobre linhagem, que altivamente rejeita todo o parentesco com inclinações e de cuja raiz descender constitui a condição indispensável daquele valor que unicamente os homens podem dar a si mesmos? [...] Não pode ser nada menos do que aquilo que eleva o homem sobre si mesmo, [...]. Não é outra coisa que a **personalidade**, isto é, a liberdade e independência do mecanismo de toda a natureza, considerada ao mesmo tempo como faculdade de um ente submetido a leis peculiares, a saber, leis práticas puras dadas por sua própria razão; [...] (KANT, CRPr, 2003, p. 299).

Kant deduz, portanto, que o dever não compreende em si nada de benquisto meramente para adulação do amor-próprio, mas, sim, compreende o que reivindica submissão, cuja dignidade de origem e raiz de sua nobre linhagem não é outra, senão a mesma da qual origina também a própria personalidade do homem, a saber, a fonte de toda possibilidade de ser considerado por sua liberdade e independência em relação a todo o mecanismo de uma natureza também sensível.

Essa personalidade pode ser vista, ao mesmo tempo, como a própria faculdade prática da Razão, mediante a qual tem o homem condições de elevar-se até à sua natureza inteligível, unicamente possível mediante a lei moral, já que esta pode lhe dar a conhecer sua liberdade e, pois, conferir fundamentação às idéias de sua existência como ser moral, outorgando um outro valor e finalidade para a própria humanidade, a saber, exatamente o de nunca ser usada como meio, mas, unicamente como fim em si mesma.

Desse modo, o autêntico **motivo** da Razão prática pura não é outro, senão a própria lei moral, na medida em que ela deixa o homem perceber a sublimidade da sua existência supra-sensível e produz em cada um o respeito por sua destinação moral como uma ulterior destinação, pois, na falta de uma intuição da liberdade, "a lei moral garante que, se de uma parte as ações se relacionam como fenômenos ao ser sensível, de outra parte, o ser sensível se relaciona com o substrato supra-sensível que há no fundamento dele" (DELBOS, 1969, p. 363).

Assim, ao contrário do dever, o princípio da felicidade não pode figurar jamais como **motivo** de uma razão prática pura, embora essa distinção do princípio da felicidade com o princípio da moralidade, nem por isso resulte em "imediata **oposição** entre ambos, e a razão prática pura não quer que se **abandone** as reivindicações de felicidade mas somente que, tão logo se trate do dever, ela **não** seja de modo algum tomada **em consideração**" (KANT, CRPr, 2003, p. 327).

Dessa forma, não se pode, com efeito, sob pena de injustiça para com o filósofo, atribuir a Kant um ascetismo injustificado e um excessivo e impraticável rigorismo na apresentação de sua filosofia moral frente à doutrina da felicidade, uma vez que, sem muito esforço, pode-se até vislumbrar nela uma justificação do eudemonismo (doutrina da felicidade), porém, com identificação das verdadeiras atribuições e dos limites que o filósofo para ele impõe, a saber:

> Sob certo aspecto pode ser até dever cuidar de sua felicidade: em parte, porque ela (e a isso pertencem habilidade, saúde, riqueza) contém meios para o cumprimento do próprio dever e, em parte, porque sua falta (por exemplo, pobreza) envolve tentações à transgressão de seu dever. Só que promover a sua felicidade jamais pode ser imediatamente um dever, menos ainda um princípio de todo o dever. (KANT, CRPr, 2003, p. 327).

Para o filósofo, portanto, contrariamente ao que se poderia pensar de sua filosofia moral, quando apresenta o atendimento do dever unicamente por respeito ao dever como única condição de moralidade, não afasta a possibilidade da felicidade, como, aliás, ele mesmo já deixara patente ao final da ARQUITETÔNICA DA RAZÃO PURA, onde praticamente encerra sua obra a *Crítica da razão pura*, conforme procurei demonstrar no Capítulo I deste trabalho, uma vez que, para Kant, na busca pelo atendimento das plenas condições da moralidade e, portanto, pelo atendimento ao dever, é até mesmo um dever cuidar de sua felicidade, enquanto condição para aquisição de habilidade, saúde, riqueza; porém, como prevenção à infração do dever e, nesse ponto, Hare teria parcial razão em tentar se aproximar, como utilitarista, dessa parte da deontologia de Kant.

A essa conclusão de Kant facilmente também se pode chegar, uma vez que o cumprimento do dever não admite algo que se possa atribuir à sensibilidade, já que a lei moral nada contém senão a forma de uma legislação universalmente possível; contudo, para que se atinja uma tal condição, cada um deverá ter à sua disposição os meios necessários e suficientes para o atendimento do dever de respeito para com a humanidade, tanto na sua pessoa quanto em cada ente racional, unicamente como fim e, nunca como meio, para que, somente assim, possa se cumprir plenamente o seu dever de moralidade e poder considerar-se livre.

Fica evidente da dedução do filósofo que, sem acesso aos meios necessários e suficientes para a busca da conformação das suas ações unicamente ao dever e, exclusivamente, por respeito ao dever, ou seja, sem condições de desenvolvimento da habilidade, sem saúde e sem riqueza, o homem é levado à pobreza e, nessa condição, a disposição da vontade irá encontrar mais obstáculos para alcançar autonomia com relação às tendências, já que a pobreza promove sérias tentações à transgressão do próprio dever.

Para Kant:

> **Felicidade** é o estado de um ente racional no mundo para o qual, no todo de sua existência, **tudo se passa segundo seu desejo e vontade** e depende, pois, da concordância da natureza com todo o seu fim, assim como com os fundamentos determinantes essenciais de sua vontade (KANT, CRPr, 2003, p. 443).

Contudo, o filósofo ressalta que, embora a realização da felicidade como meio para se tentar alcançar e cumprir o dever seja, até mesmo, um dever, muito equivocada é a filosofia que coloca essa tendência inerente a todo homem imediatamente como um dever, e, mais equivocada ainda é a que a põe como um princípio fundamental de todo o dever.

No entanto, persistiria ainda o dilema demonstrado por Kant e que rondaria como uma sombra a realidade de todo ente racional finito, a saber, a antinomia da Razão prática pura, que mostra a aparente impossibilidade de conciliação da sua natureza noumênica com a sua natureza fenomênica, portanto, a impossibilidade de conciliação de um ente que pode ser livre, ao mesmo tempo, que carente pela natureza dos sentidos, pois "o conceito de razão só pode ser obtido mediante a conciliação entre o julgamento da experiência e o julgamento moral" (DELBOS, 1969, p. 52).

A solução dessa antinomia Kant buscará mediante a demonstração daquela hipótese posta já no *Prefácio* da *Crítica da razão prática*, quando adianta a idéia de ser a *liberdade* a *ratio essendi* da *lei moral* e, por seu lado, ser a *lei moral* a *ratio cognoscendi* da *liberdade*, de modo que, na busca da conclusão daquela idéia, que foi desenvolvida no transcorrer de toda a sua crítica à filosofia moral, formula o seguinte raciocínio:

> Em vez da dedução do princípio supremo da razão prática pura, isto é, da explicação da possibilidade de tal conhecimento *a priori*, nada mais, porém, podia ser ulteriormente alegado senão que, se se tivesse a perspiciência da possibilidade da liberdade de uma causa eficiente, ter-se-ia também a perspiciência talvez não apenas da possibilidade mas inclusive da necessidade da lei moral enquanto lei prática suprema de entes racionais, aos quais se atribui liberdade da causalidade de sua vontade; pelo fato de que ambos os conceitos estão tão inseparavelmente vinculados, poder-se-ia definir a liberdade prática

> também pela independência da vontade de toda outra lei, com exceção unicamente da lei moral. (KANT, CRPr, 2003, p. 329).

Dessa forma, Kant argumenta que, em se abandonando qualquer tentativa de alcançar a dedução do princípio supremo da Razão prática pura, ou seja, a busca por uma explicação para a possibilidade do conhecimento *a priori* da moralidade, porém, admitindo-se a possibilidade da liberdade como perspiciência que todo ente racional tem de sua própria condição enquanto sujeito à natureza e, ao mesmo tempo, na sua Razão, livre; admitida esta possibilidade, há que se admitir igualmente a necessidade da lei moral enquanto lei prática suprema de entes racionais, aos quais se atribui liberdade da causalidade de sua vontade, pois, senão, com efeito, não se pode falar em liberdade alguma.

Como o filósofo tem procurado demonstrar, diante da inconteste contaminação sensível de tudo o que não seja unicamente a forma da lei moral, cuja representação é o Imperativo Categórico, autonomia plena da vontade só pode advir do atendimento incondicional da lei da moralidade, de sorte que ambas as idéias, a saber, a lei moral e a liberdade, estão inseparavelmente vinculadas, e, dessa forma, pode-se definir a liberdade prática, a saber, a liberdade moral, pela independência da vontade de qualquer outra lei senão unicamente a lei moral, e, assim, liberdade e lei moral se encontram em relação recíproca.

> Todavia não se pode de modo algum ter perspiciência relativamente à possibilidade da liberdade de uma causa eficiente, principalmente no mundo sensorial – felizmente! – contanto que possamos estar suficientemente assegurados de que não ocorra nenhuma prova de sua impossibilidade e que ora, necessitados pela lei moral, que postula isso, precisamente por isso estejamos também legitimados a admiti-la. (KANT, CRPr, 2003, p. 331).

Assim, embora Kant assuma na dedução acima uma postura que bem poderia ser confundida com o ceticismo, mostra, no entanto, a profundidade de consciência do seu criticismo relativamente aos limites da possibilidade de todo o conhecimento prático, pois irá dizer que, felizmente, não se pode conhecer no mundo sensorial a total liberdade de uma causa eficiente, ou seja, os homens não podem conhecer no mundo empírico a plena liberdade, e, "porque Kant pensa a livre escolha como realmente noumenal e, portanto, como se encontrando além do mundo que podemos conhecer, ele diz que não podemos explicá-la" (WALKER, 1999, p. 49).

E Kant demonstra até um certo alívio com tal dedução, pois toda a sua filosofia crítica defende exatamente a imperiosa necessidade de a Razão conhecer os limites extremos de toda a possibilidade para o conhecimento inteligível, como medida de segurança para que a própria Razão não se perca em devaneios místicos.

No entanto, a lei moral postula a possibilidade de se ter perspiciência da liberdade, e, embora nenhum ente racional pudesse demonstrar a liberdade, também não se poderia deduzir a impossibilidade desta, e, assim, estaríamos legitimados a admitir uma tal idéia, inclusive porque todo sujeito "é também consciente de si como coisa em si mesma, [...] somente determinável por leis que ele mesmo se dá pela razão" (KANT, CRPr, 2003, p. 343).

Portanto, porque todo sujeito é, segundo Kant, "consciente de sua causalidade enquanto ***noumenon***" (KANT, CRPr, 2003, p. 343), ou seja, "enquanto conhecido apenas por um puro intelecto"

(WALKER, 1999, p. 48), na qualidade de causa *noumenon*, não determinado senão pela forma de uma lei, tem que admitir também a existência da lei moral com o seu Imperativo Categórico, sob pena de não poder considerar a si mesmo como efeito da liberdade, por conseguinte, não poderia se atribuir racionalidade.

> Ora, sob este aspecto o ente racional de cada ação contrária à lei cometida por ele, ainda que ela como fenômeno seja no passado suficientemente determinada e, nesta medida, necessária, pode com direito dizer que ele poderia tê-la evitado; pois ela, com todo o passado que a determina, pertence a um único fenômeno de seu caráter que ele conquista para si mesmo e de acordo com o qual ele, enquanto causa independente de toda a sensibilidade, imputa-se a causalidade daqueles fenômenos. (KANT, CRPr, 2003, p. 345).

Diante de um tal pressuposto da liberdade como propriedade de todo ente racional, pode-se dizer que cada ação contrária à lei, portanto, cada fato suficientemente determinado no passado, se diz que poderia ter sido evitado, pois tal ação, como todo o passado que a determina, pertence a um único fenômeno do caráter que ele conquista para si mesmo; ou seja, admitido o pressuposto da liberdade, de acordo com o qual cada um, enquanto causa independente de toda a sensibilidade, imputa-se a causalidade daqueles fenômenos contrários à lei, poder-se-ia dizer que cada ação seria capaz de evitá-la, já que há no próprio homem uma causa livre para cada fenômeno que ele produz por seu caráter.

Dessa forma, Kant chega à conclusão de que todo ente racional, após investigação de cada ação contrária à lei, reconhece que poderia, mediante a liberdade, tê-la evitado, e "com isso também concordam perfeitamente os veredictos judiciais daquela maravilhosa faculdade em nós que denominamos consciência moral" (KANT, 2003, p. 345).

Segundo Kant, mesmo que um ente racional buscasse negar essa faculdade denominada consciência moral, no entanto, "ele descobre, contudo, que o advogado que fala em seu favor de modo algum consegue fazer calar o acusador nele, tão logo ele se dê conta de que no momento em que praticava a injustiça estava de posse de seu juízo, isto é, no exercício de sua liberdade" (KANT, CRPr, 2003, p. 347), e que, por mais que pudesse ele explicar o seu delito como conseqüência do mau hábito adquirido por crescente abandono do cuidado para consigo próprio, não conseguiria, contudo, assegurar-se "contra a auto-repreensão e a censura que ele próprio se faz" (KANT, CRPr, 2003, p. 347).

Assim, para Kant **consciência moral** é a "maravilhosa faculdade" (KANT, 2003, p. 345) de todo ente racional, que se apresenta na forma de uma atitude moral (*Gesinnung*), a qual, segundo VALÉRIO ROHDEN: "Consciência moral <*Gewissen*> é a consciência <*Bewusstsein*> de um foro interior no homem ('diante do qual os pensamentos acusam-se ou desculpam-se reciprocamente') (*MS/T A 99*). Mas, o que é importante, a consciência moral (como, aliás, também a animalidade) é no homem uma disposição (*Anlage*) constitutiva, devido à qual ele não pode portar-se de modo moralmente indiferente, sob pena de abdicar de sua humanidade" (ROHDEN *in* KANT, CRPr, 2003, p. 586).

Dessa forma, se pode concluir com Valério Rohden que, para Kant, consciência moral é uma disposição interior constitutiva de todo homem, mediante a qual os pensamentos acusam-se ou desculpam-se reciprocamente, e que, a exemplo da animalidade que é também inerente a todo ente

racional finito, a consciência moral é constitutiva da própria racionalidade atribuída aos homens, devido à qual nenhum ente que se diz cognoscente pode ignorar a lei moral ou a ela mostrar-se indiferente, sob pena de abdicar de sua humanidade, pois "a consciência é o "juiz de última instância" (*Richter in der letzten Instanz*) que não pode enganar-se" (SANTOS, 1994, p. 597), ou, nos dizeres de Kant:

> *A consciência moral é uma consciência que é para si própria dever*. [...] Poderia igualmente definir-se assim a consciência moral: *é a faculdade de julgar moral que a si mesma se julga*; só que esta definição necessitaria muito de uma prévia explicação dos conceitos nela contidos. A consciência moral não julga as acções como casos que estão sob a lei, pois é a razão que o faz, enquanto é subjetivo-prática (daí os *casus conscientiae* e a casuística como uma espécie de dialéctica da consciência moral): mas aqui a razão julga-se a si mesma, julga se efectivamente adoptou aquele juízo das acções com toda a precaução (se são justas ou injustas), e estabelece o homem como testemunha, *contra* ou a *favor de si* mesmo, de que tal sucedeu ou não (KANT, RL, 1992, p. 187).

Contra as acusações de que, dessa forma, estaria Kant a estabelecer um tribunal da consciência em que tanto a acusação quanto a defesa, mas, principalmente, a sentença, é realizada por um mesmo ente, a Razão, portanto, que representaria um julgamento viciado, cumpre lembrar, contudo, que a **humilhação,** imposta pela lei moral àquela consciência que não atenda ao sentimento de **respeito** por ela exigido, provoca o sentimento de dor e, portanto, remorso, no infrator de seus ditames; e, a um tal tribunal, nenhum homem pode fugir, pois, nem mesmo o próprio advogado interno pode defendê-lo frente à acusação da Razão; portanto é a Liberdade, necessária para a dedução da própria racionalidade, que realiza, por fim, o equilíbrio desse julgamento.

No entanto, se a Liberdade realiza o equilíbrio no tribunal da consciência, já que o único pressuposto possível para todo ente racional, portanto, que se diz cognoscente e, por isso mesmo, o qual tem de admiti-la como condição para toda tentativa de se buscar o incondicionado como um **objeto que contemple a totalidade** para a série de condições dadas num outro objeto dado à sensibilidade, sob pena de não se admitir tampouco a possibilidade de conhecimento teórico, irá deduzir Kant:

> Como razão prática pura ela procura para o praticamente condicionado (que depende de inclinações e de uma carência natural) igualmente o incondicionado e, em verdade, não como fundamento determinante da vontade; mas, ainda que este tenha sido dado (na lei moral), ela procura a totalidade incondicionada do **objeto** da razão prática pura sob o nome de **sumo bem**. (KANT, CRPr, 2003, p. 383).

Desta forma, a Razão, enquanto Razão prática pura, a exemplo do que ocorre com a Razão teórica pura na busca pelo conhecimento objetivo, reclama também para o praticamente condicionado, a saber, para ações dadas por inclinação e por uma carência natural, um fundamento determinante incondicionado, ou seja, um objeto que a mobilize, mas que em nada dependa da sensibilidade (KANT, CRPr, 2003, p. 379); porém, busca por um tal objeto não como fundamento determinante da vontade, já que este é a própria lei moral (KANT, CRPr, 2003, p. 383), mas como uma totalidade orientadora para suas máximas de racionalidade e como um **objeto** fundamental para seu uso prático.

Nessa busca, a Razão prática também se ilude ao tomar fenômenos por coisas-em-si, esperando encontrar numa sensação de prazer a satisfação daquela sua proposição fundamental para a liberdade, entrando em desacordo consigo mesma, pois, um tal princípio somente pode ser satisfeito por uma coisa-em-si mesma, nunca por um fenômeno (KANT, CRPr, 2003, p. 381); daí ser necessária uma crítica para deduzir que "esse princípio é a idéia da totalidade do objeto da razão prática, ou seja, a idéia do sumo bem" (DELBOS, 1969, p. 380).

Assim, mediante uma crítica, a Razão encontra esse objeto que contém em si uma totalidade para uma Razão prática sob o nome de **sumo bem;** e, essa idéia de um tal objeto, segundo Kant, só pode ser determinada de modo praticamente suficiente para a máxima de nossa conduta racional, mediante uma "**doutrina da sabedoria.** Esta, por sua vez, enquanto **ciência**, é **filosofia** [que significa amor à **sabedoria**] no sentido em que a palavra foi entendida pelos Antigos, entre os quais ela era uma indicação do conceito em que o sumo bem deve ser posto e da conduta mediante a qual ele deve ser adquirido" (KANT, CRPr, 2003, p. 383).

> De outro lado, tampouco faria mal dissuadir a presunção daquele que ousasse arrogar-se ele mesmo o título de filósofo, [...], cuja posse, sob o presunçoso nome de filósofo, somente está legitimado a pretendê-lo aquele que também pode apresentar em sua pessoa, a título de exemplo, o infalível efeito da mesma aspiração (no domínio de si mesmo e no indubitado interesse que ele toma principalmente pelo bem geral), o que também os Antigos exigiam para poder merecer aquele nome honroso. (KANT, CRPr, 2003, p. 385).

No entanto, embora seja necessária a idéia de um objeto para a Razão prática como o sumo bem, o qual somente pode ser alcançado mediante uma doutrina da sabedoria e, pois, uma crítica das faculdades práticas de uma Razão pura, portanto, uma filosofia, por demais presunçoso seria aquele que ousasse arrogar-se o título de filósofo, uma vez que a posse da filosofia somente está franqueada a quem possa demonstrar na sua própria pessoa o infalível efeito do conhecimento e domínio de si mesmo, assim como o indubitado interesse pelo bem geral; ou seja, somente está credenciado a se valer do título de filósofo, quem possui um inconteste conhecimento de si e um indubitável interesse pelo bem alheio.

Dessa forma, não obstante a idéia de um objeto como o sumo bem possa servir para uma Razão prática pura, contudo, somente a lei moral pode ser fundamento determinante de uma vontade pura, uma vez que somente ela abstrai toda a matéria do querer, não cabendo, assim, ao sumo bem servir como fundamento de uma vontade autônoma, pois, unicamente a lei moral fornece a forma de uma legislação, enquanto o sumo bem já é por si mesmo um conteúdo.

Portanto, "a lei moral, unicamente, tem que ser considerada o **fundamento determinante**" (KANT, CRPr, 2003, p. 387) e pode tomar para si o sumo bem como um objeto de sua realização ou promoção, já que apenas ela é despida de qualquer conteúdo que possa recomendar esta ou aquela máxima para uma suposta ação moral e, pois, de todo objeto para a vontade, tendo, por conseguinte, condições de realizar aquele seu objeto, a saber, o sumo bem. Assim, "pela doutrina dos fins objetivos morais, a lei moral recebe seu conteúdo positivo e surge a representação de uma teleologia moral que

engloba todos os seres razoáveis e em unidade com eles o sentido próprio do mundo" (HERRERO, 1991, p. 41).

> No sumo bem, que para nós é prático, isto é, efetivamente realizável por nossa vontade, virtude e felicidade são pensadas como necessariamente vinculadas, de sorte que uma não pode ser admitida pela razão prática pura sem que a outra também lhe pertença. (KANT, CRPr, 2003, p. 403).

Na identificação do conceito de sumo bem válido para uma Razão prática pura, portanto, realizável por uma boa vontade, Kant deduz que virtude e felicidade têm que ser pensadas como necessariamente vinculadas, uma não podendo ser admitida por uma tal Razão, sem que a outra também lhe pertença; ou seja, tanto a virtude, enquanto firme disposição da vontade no atendimento do dever, quanto a felicidade, encontram-se reciprocamente implicadas, de sorte que uma não pode se realizar sem a outra. "Isso não é negar que a felicidade tem um valor, mas seu valor é dado a ela pela lei. De fato, Kant pensa que o "sumo bem" consiste numa união completa entre virtude e felicidade" (WALKER, 1999, p. 15).

Mediante o conceito de **sumo bem,** Kant resolve a necessidade de um objeto total para a Razão prática pura, o qual tem que ser representado por toda Razão de seres finitos como possível, porque, na qualidade de uma Razão que tudo realiza mediante a liberdade, a qual é dada a conhecer unicamente pela lei moral, exclusivamente o conceito de sumo bem pode decorrer de um mandamento racional prático no sentido de contribuir com todo o possível para produção desse mandamento, e constitui, portanto, um objeto supremo para uma Razão prática, de modo que "podemos dizer que o Soberano Bem surge da aplicação da lei moral como fundamento de determinação para a teleologia de uma vontade finita e é o supremo fim da nossa ação a projetar no mundo" (HERRERO, 1991, p. 43).

Assim, mediante o conceito de dever, a felicidade é afastada como objeto possível para uma Razão prática pura, deduzindo o filósofo o conceito de **Sumo Bem** como necessário e suficiente para funcionar como um tal objeto ante as exigências da autonomia da Razão, conceito esse o qual constitui uma totalidade formada a partir da comunhão da **felicidade com a virtude**.

Não obstante Kant haja deduzido que o bem **supremo** é a primeira condição para o **sumo bem,** e aquele é a **moralidade**, enquanto que a **felicidade** o "segundo elemento do mesmo" (KANT, CRPr, 2003, p. 423), uma Razão prática pura para a realização do sumo bem possível para entes racionais finitos, tem que contar uma existência que faculte a possibilidade de uma tal vontade conformar-se à lei moral, já que uma tal perfeição na realização do sumo bem seria **santidade**, para a qual "nenhum ente racional no mundo sensorial é capaz em nenhum momento de sua existência" (KANT, CRPr, 2003, p. 435).

No entanto, como uma tal idéia do sumo bem é necessária para que a Razão seja reconhecida como Razão prática e, somente assim, se lhe permita mostrar aquela liberdade pressuposta para todo ente racional, uma idéia de santidade no alcance do sumo bem "pode ser encontrada em um **progresso** que avança ao **infinito** em direção àquela conformidade plena" (KANT, CRPr, 2003, p. 435).

Contudo, um **progresso infinito** somente é possível sob a pressuposição de "uma **existência** e personalidade do mesmo ente racional perdurável ao **infinito** (a qual se chama imortalidade da alma)" (KANT, CRPr, 2003, p. 435), "personalidade que é a liberdade e independência que o entendimento pode conceber de um ente racional finito" (DELBOS, 1969, p. 378). Logo, "o sumo bem é praticamente possível somente sob a pressuposição da imortalidade da alma" (KANT, CRPr, 2003, p. 435).

Kant deduzirá, assim, e, em analogia com o progresso infinito da personalidade, uma idéia na qual a história da humanidade é "a história do progresso da liberdade, que a Revolução Francesa mostraria como nenhum político havia suposto e que uniu, dentro da espécie humana, segundo princípios jurídicos internos, a natureza e a liberdade" (DELBOS, 1969, p. 578). Tal idéia será "fecunda para o idealismo pós-kantiano, e sabe-se como Hegel se encarregará de o explicar sistematicamente" (DELBOS, 1969, p. 219); e "é dentro das lições de antropologia que Kant irá indicar as visões que, mais rigorosamente ordenadas e religadas aos princípios especulativos, prediz a *Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*" (DELBOS, 1969, p. 220), que "é onde Kant completa a idéia de uma Constituição nacional pela idéia duma federação regida por uma Constituição cosmopolita, encarregada de assegurar a paz perpétua" (GIANOTTI *in* TERRA, 2003, p. 139).

Com efeito, para Kant, "o conceito de alma supõe um sujeito capaz de se determinar por si, de ser, por conseqüência, a fonte da vida que anima o corpo. Do corpo material a vida não pode derivar, porque a vida é espontaneidade e a matéria é inerte; longe de ser o princípio da vida, o corpo material é, sobretudo, obstáculo à vida" (DELBOS, 1969, p. 140). Assim, "a imortalidade da alma é concluída por analogia com a natureza, pois, dentro da natureza não há forças ou faculdades que não sejam apropriadas a um certo fim, que elas devem realizar" (DELBOS, 1969, p. 141).

> Logo, o sumo bem só é possível no mundo na medida em que for admitida uma <causa> suprema da natureza que contenha uma causalidade adequada à disposição moral. Ora, um ente que é capaz de ações segundo a representação de leis é uma **inteligência** (um ente racional), e a causalidade de um tal ente segundo esta representação das leis é uma **vontade** do mesmo. Logo a causa suprema da natureza, na medida em que tem de ser pressuposta para o sumo bem, é um ente que mediante **entendimento** e **vontade** é a causa (conseqüentemente o Autor) da natureza, isto é, **Deus**. (KANT, CRPr, 2003, p. 447).

Admitida, porém, a imortalidade da alma como necessária para a realização do sumo bem, uma outra necessidade para uma Razão prática pura se apresenta, a saber, a existência de uma causa suprema da natureza adequada à disposição moral, pois, sendo a lei moral uma lei meramente formal, sem qualquer conteúdo empírico, portanto, uma lei para adoção das máximas das ações subjetivas, somente pode ser apreendida por um ente que seja capaz de representá-la para suas ações, o qual é, portanto, uma **inteligência**, um ente racional cuja causalidade é uma **vontade**, e, não, uma **natureza** (matéria), de modo que Kant mostra o homem, assim como todo ente racional, como uma inteligência que tem origem numa **vontade.**

Ora, uma "causa suprema da natureza que contém em si a condição do soberano bem, é tal e tanto que inteligência e vontade. Ela é o soberano bem primitivo que torna possível o soberano bem

derivado, ou o melhor do mundo" (DELBOS, 1969, p. 388); logo, para a pressuposição válida de um conceito como o sumo bem, cuja origem se pode encontrar apenas em uma disposição moral, a causa suprema da natureza, suficiente para se constituir causalidade dessa natureza, tem que ser também um ente enquanto **entendimento** e **vontade** suficientes para produzirem um efeito como o todo da natureza, e que, portanto, seria conhecido como o Autor da inteligência natural, isto é, **Deus**, de modo que "a realização necessária do sumo bem postula, depois da imortalidade, pela qual se arremata a virtude, a existência de Deus, pela qual se realiza o acordo da virtude com o sumo bem" (DELBOS, 1969, p. 387).

> O fato de que, na ordem dos fins, o homem (e com ele todo ente racional) seja **fim em si mesmo**, isto é, jamais possa ser usado por alguém (nem mesmo Deus) simplesmente como meio, sem que ele mesmo seja com isso ao mesmo tempo fim, que, portanto, a **humanidade** em nossa pessoa tenha de ser a nós mesmos **santa**, segue-se doravante por si, porque ele é o **sujeito da lei moral**, por conseguinte daquilo que é em si santo, somente em vista do qual e também em concordância com o qual algo pode em geral ser denominado santo. (KANT, CRPr, 2003, p. 469).

Na qualidade de ente racional cuja causalidade é unicamente vontade, e, portanto, enquanto vontade livre, na ordem dos fins, um fim em si mesmo, o homem jamais pode ser usado por alguém, nem mesmo Deus, simplesmente como meio; e o Imperativo Categórico segue, por si mesmo, demonstrando sua validade, a saber, que a humanidade em nós é santa para nós mesmos, porque é o próprio homem o sujeito da lei moral, por conseguinte, daquilo que é em si santo, somente em vista da qual e também em concordância com a qual algo pode em geral ser denominado santo, e, assim, "a lei moral pode se constituir em móbil para as ações livres, pois ela faz conhecer no homem a sublimidade de sua natureza supra-sensível" (DELBOS, 1969, p. 379).

> Mas com isso não se tem a perspiciência de como a liberdade sequer seja possível e de como se deva representar teórica e positivamente essa espécie de causalidade, mas somente se postula, através da lei moral e para o fim dela, que uma tal causalidade existe. O mesmo se passa com as demais idéias, que nenhum entendimento humano algum dia perscrutará quanto à sua possibilidade, mas também acerca das quais nenhum sofisma jamais arrebatará a convicção, mesmo do homem mais comum, de que não são verdadeiros conceitos [...], a saber, Deus, liberdade e imortalidade, porque por minha razão especulativa não posso provar estas condições, se bem que tampouco refutá-las (KANT, CRPr, 2003, p. 477).

Contudo, em que pese o fato inconteste da possibilidade da admissão de uma causa suprema inteligente para a racionalidade no homem, com isso não se tem, ainda, perspiciência de como a liberdade sequer é possível, nem de como se pode representá-la teórica e positivamente enquanto causalidade de todo ente racional, mas, somente se pode postular, através da lei moral e exclusivamente para a lei moral, que uma tal liberdade existe.

Da mesma forma, a exemplo da liberdade, às demais idéias como Deus e imortalidade da alma, não é possível também a nenhum ser humano ter perspiciência de sua possibilidade, porém, igualmente nenhum sofisma jamais arrebatará a convicção, mesmo do homem mais comum, de que não são verdadeiros conceitos, uma vez que, se nossa Razão especulativa não pode provar a existência das mesmas como condição de possibilidade da liberdade e causalidade da vontade de um ente racional,

tampouco poderá refutá-las, e, "assim vejo na natureza diante de mim uma ordem e conformidades a fins e, para assegurar-me de sua **efetividade**, não preciso avançar até a especulação mas somente para a **explicar**, **pressupor uma divindade** como sua causa" (KANT, CRPr, 2003, p. 507).

> Aqui se apresenta agora uma condição **subjetiva** da razão: a única maneira teoricamente possível a ela, e ao mesmo tempo unicamente compatível com a moralidade (que está submetida a uma lei **objetiva** da razão), de representar a exata concordância do reino da natureza com o reino da moral como condição da possibilidade do sumo bem. [...] assim o princípio que no caso determina o nosso juízo é, em verdade, **subjetivamente** enquanto carência também ao mesmo tempo enquanto meio de produção daquilo que é **objetivamente** (praticamente) necessário, o fundamento de uma **máxima** do assentimento de um ponto de vista moral, isto é, uma **fé racional prática pura**. (KANT, CRPr, 2003, p. 519).

O conceito de sumo bem, como mandamento objetivo da Razão prática, e, porque a ele não se opõe, também de uma Razão teórica, possibilita no juízo subjetivo, em virtude de uma carência, a saber, da necessidade de ligação de uma natureza sensível a uma natureza inteligível num mesmo e único ser, uma analogia da Razão da moralidade com a Razão especulativa, uma vez que esta busca sempre o incondicionado para uma série das condições dadas num objeto, a saber, a máxima felicidade, enquanto aquela, a moralidade, busca no sumo bem como que um *focus imaginárius* para a possibilidade, mediante autonomia da vontade das ações morais, de atingir a plena dignidade à felicidade, e, "porque a lei moral nos é conhecida *a priori*, ela exige que nossas ações, ou, mais especialmente, nossas intenções, estejam em acordo com ela e por isso nos tornamos dignos de sermos felizes" (DELBOS, 1969, p. 141).

O princípio que possibilita a todo ente racional a ligação da natureza com a liberdade, mediante a postulação do sumo bem possível a entes racionais num mundo afetado pela sensibilidade, é, pois, "a **fé da razão**, e não somente fé racional, porque toda fé, mesmo a fé histórica, é uma fé racional" (DELBOS, 1969, p. 326), pois, a fé da Razão constitui um princípio que determina nosso juízo, subjetivamente, enquanto carência e, objetivamente (embora apenas praticamente), como meio de promoção daquilo que é (objetivamente) necessário, o sumo bem, o qual, "juntamente com o conceito de Deus, faz com que um homem honesto não seja um insensato, pois, a esperança da imortalidade deve ser suficiente para nos tornarmos dignos" (DELBOS, 1969, p. 142).

> Portanto aquilo que o estudo da natureza e do homem nos ensina suficientemente poderia também aqui estar certo: que a insondável sabedoria, pela qual existimos, não é menos digna de veneração naquilo que ela nos negou do que naquilo que ela nos concedeu. (KANT, CRPr, 2003, p. 527).

Para Kant, portanto, a nobreza da insondável Sabedoria pela qual nós existimos é tanto digna de veneração pelo que nos mostrou, quanto pelo que nos impede, através de nossa natureza meramente sensível, de conhecer. Assim, "embora a prova transcendental da existência de Deus reste sempre tocada de subjetividade, contudo, ela exprime uma tendência legítima da razão, e, dessa forma, embora não pudesse produzir em nós senão apenas uma fé, no entanto, com isso, Kant chegaria a transpor o dualismo

que ele havia outrora admitido entre a fé e a razão, e constituiria a idéia da fé racional" (DELBOS, 1969, p. 143).

Talvez essa realidade simples, mas, inarredável, acerca da nossa ignorância, pudesse vir a ser reconhecida ainda em nossos dias, na conclusão de um sábio autor de nosso tempo, José Saramago, que, embora certamente não pactue com a maioria das deduções práticas do filósofo alemão, muito provavelmente, e, ao contrário, a elas talvez se oponha, contudo, no reconhecimento de nossa ignorância com ele concorda em sua obra *A jangada de pedra*:

> Sabido é que todo o efeito tem sua causa, e esta é uma universal verdade, porém, não é possível evitar alguns erros de juízo, ou de simples identificação, pois acontece considerarmos que este efeito provém daquela causa, quando afinal ela foi outra, muito fora do alcance do entendimento que temos e da ciência que julgávamos ter. (SARAMAGO, 2003, p. 12).

Talvez a perda nesta fé da razão tenha levado a filosofia e a ciência contemporâneas, as quais empreendem uma busca desesperada pelas causas do Homem exclusivamente numa ciência física ou numa biologia mediante modelos a mais das vezes nem sempre concordes, a perderem seu próprio objeto, o qual deveria ser buscado, segundo Kant, para além das meras condições fenomenológicas, portanto, muito fora do entendimento que temos e da ciência que julgamos ter.

CAPÍTULO OITAVO

DA JUSTIFICAÇÃO CONTEMPORÂNEA PARA UMA DOUTRINA DA VIRTUDE E DA SUA RELAÇÃO HISTÓRICA

Em que pese o homem contemporâneo tenha mostrado alguns fatos que parecem não autorizarem, absolutamente, qualquer pretensão de um espaço para a Virtude no Mundo sem que sejamos atacados pelo terrível medo do ridículo, no entanto, e, conscientemente caminhando na direção contrária de todo o pessimismo que parece até mesmo justificado pela História da Humanidade que os dois últimos séculos vêm construindo, e o novo milênio adornando com cores negras, a constante preocupação de uma sincera parte da comunidade mundial com o meio-ambiente e a honesta luta de outros pelos chamados Direitos Humanos, poderiam justificar uma tentativa de se estabelecer um foco de resistência ao pessimismo e às tentativas de projeções sombrias para o futuro do Homem.

Esta é, com efeito, a única pretensão desta pesquisa, a saber, oferecer subsídios para uma resistência ao pessimismo e à contínua instrumentalização do ser humano ainda tão presente no novo milênio, como a que vem sendo mais flagrantemente denunciada nas últimas décadas em práticas produtivas que se valem de mão-de-obra escrava, ou o uso de comunidades e populações inteiras como instrumento de uso político, apesar dos inequívocos avanços das pesquisas no campo da genética do corpo humano, que põem em xeque até mesmo o conceito antropológico de distinção da humanidade em raças.

Essa pretensão de resistência ao pessimismo e ao terror, a um niilismo para considerações acerca da possibilidade da Razão prática kantiana, é aqui lançada apesar dos discursos contemporâneos que descrêem na possibilidade de uma perspectiva da humanidade seguir para o melhor no rumo de uma paz perpétua, mas, sim, para a extinção total em um conflito bélico nuclear, especialmente diante dos fatos que marcaram o primeiro ano deste terceiro milênio. No entanto e, paradoxalmente, tais conflitos podem, por isso mesmo, ou seja, pelo absurdo que representam, autorizar a retomada de uma reflexão como a proposta por Kant na sua doutrina da Virtude.

Ouso, em pleno Século XXI, ressuscitar a Doutrina da Virtude de Kant, apesar do ridículo que poderia nela encontrar um olhar empirista, sob argumento de que nos encontramos num século de micro tecnologia, e de macro investigação cosmológica através de telescópios espaciais; do ritmo alucinado dos avanços de uma nanotecnologia, impensável há algumas décadas, mas já realidade no cotidiano das telecomunicações, fatos esses que exigem da Vida ações e, não, idéias ou velhas indagações metafísicas sobre ser ou não o homem um ser moral. Se inequívoco esse avanço tecnológico, é preocupado com o uso ético adequado de toda essa tecnologia que trago novamente para o debate contemporâneo a Doutrina da Virtude.

Outros, mais dedicados à especialização de uma filosofia da mente, ou encantados com algumas descobertas e descrições neurocientíficas de relações cerebrais com sensações e sentimentos tipicamente humanos, buscam enfocar o Homem como um ser meramente biológico, e pretendem dar respostas para velhas perguntas metafísicas, simplesmente a partir de descrições cada vez mais precisas de alguma relação entre estímulos neuronais em regiões cortiço-cerebrais, divulgadas com entusiasmo e grande proveito pela mídia, de modo sequer admitirem qualquer debate acerca de ser o Homem um ser para o qual é possível uma Doutrina da Virtude, senão sob perspectiva histórica.

Um exemplo que poderia demonstrar o ridículo contemporâneo que representariam pretensões metafísicas e uma investigação da Virtude é a notícia recentemente publicada numa revista científica de projeção, de que a estimulação de um campo neural, no hemisfério esquerdo do cérebro de uma paciente submetida a uma intervenção cirúrgica, produzia nela a sensação desagradável de assédio físico por uma entidade fora do seu corpo (NATURE, vol 443, 21 September 2006).

Essa experiência permitiu aos neuro-cirurgiões deduzirem haver localizado, no cérebro, a região onde se encontraria a noção de "eu" e de "não eu", e, portanto, tais descobertas não mais permitiriam espaço para a metafísica, nem tampouco para uma discussão acerca da Virtude nos moldes pretendidos por Kant, já que esta idéia antiga não pode mais encontrar espaço na contemporaneidade dos comportamentos regulados por drogas químico-cerebrais, e cuja objetividade científica exige um enfoque para o Homem possível apenas através de uma ciência cognitiva onde os fenômenos sejam completamente objetivos, e o *comportamento* observável (SEARLE, 2004, p. 20).

No entanto, em que pese o inquestionável avanço das tecnologias biomédicas, eletrônicas, da robótica, bem como o surgimento de um novo campo de pesquisas das funções cerebrais que se apresenta como neurociência, uma visitação à esquecida idéia de Virtude que já se encontrava em Sócrates e que Kant levou às últimas conseqüências, pode ainda nos auxiliar na busca que se mostra, cada dia mais, necessária para superação dos marcantes fatos do Século XX e repetidos no início do XXI, sem medo de incorrermos no ridículo, pois, meras descrições de funções cerebrais não mostram o Homem.

Justifico essa ressurreição pela constatação de que parte da comunidade dos homens ainda se preocupa com Direitos Humanos, com idéias tais como Dignidade Humana, as quais exigem retorno àquela velha senhora metafísica, sem receio de qualquer censura, uma vez que nenhuma técnica ou ciência neurológica, nem mesmo a filosofia da mente, pode, por si só, apaziguar nossas inquietações, nem tampouco destruir nossa consciência acerca de um inequívoco senso moral que ainda incomoda a alguns diante do desrespeito ao ser humano.

Não se questiona o positivismo necessário de uma especialidade cardiológica, ou, mesmo, de uma neurologia funcional, campos esses fundamentais para tratamento do homem enquanto ente da natureza, mas que, no entanto, ainda se mostra insuficiente para convencer a totalidade do gênero humano, especialmente no campo da filosofia política, de que a Humanidade exige respeito, uma vez que a mera distinção por sua superioridade encefálica não é suficiente, por si só, para demonstrar a necessidade de consideração do Homem apenas como fim, permitindo, no campo do Direito, a defesa da pena de morte por alguns segmentos da sociedade mundial.

Diante da impotência que não podemos deixar de sentir diante de certas demonstrações de barbárie pelo homem contemporâneo, ilustrada em cores mórbidas no recente arrastamento de um corpo infante e inerte pelas ruas de uma grande cidade brasileira, como também no sumário julgamento e execução de um despótico governante de um país do Oriente Médio, penso que o retorno às velhas indagações sobre a Virtude podem ser bem vindas nesse contexto.

Não se está a questionar a necessidade de um tratamento positivista para problemas coronários ou de neoplasias; o que questiono é a capacidade de uma tal postura ser suficiente para, isoladamente, satisfazer a necessidade que temos de nos considerarmos e respeitarmos como seres racionais, os quais, por isso mesmo, devem contar alguma dignidade.

Somente através das recentes pesquisas que demonstram o desenvolvimento meramente biológico da espécie humana esta dignidade não se justifica, pois o mapeamento genético do corpo do homem, por si só, não nos credencia à reivindicação de um lugar privilegiado na Natureza, uma vez que, "para produzir um grão de arroz a natureza precisa de 50 mil genes, enquanto para gerar um ser humano 30 mil genes são suficientes. Logo, o que somos, não o somos pelos genes. Nem a unicidade, nem a complexidade nem mesmo a distinção dos seres humanos podem ser relacionadas ao número de genes" (PETERS; BENNETT, 2003, p. 18).

Questiono se devemos mesmo pura e simplesmente substituir a velha máxima de Delfos pelo *Golem* da ciência, este novo e poderoso oráculo pós-moderno, esquecendo-nos, no entanto, que ela recebe ordens é dos próprios homens para fazer seu trabalho e nos proteger da constante ameaça do inimigo (COLLINS; PINCH, 2003, p. 19), inimigo este o qual não é outro, senão o medo da morte; ou se devemos, por outro lado, invocando já uma virtude estóica, ser mais prudentes e tentarmos uma conciliação entre ambos os oráculos.

Este saudosismo pode e, certamente, será considerado na contemporaneidade, no mínimo ingênuo; mas o confesso com a consciência tranqüilizada pela insuficiência demonstrada até agora através do positivismo científico e jurídico, ou da filosofia da mente, na condução dos homens no sentido da pacificação, principalmente diante da constatação de que tais posturas filosóficas se mostraram impotentes na extirpação do egoísmo, o qual já era considerado por Schopenhauer como a raiz da malignidade do caráter do homem, e, para mim, fundamento de toda violação dos Direitos Humanos, pois, o egoísmo "seria o extremo oposto do primeiro grau de virtude, isto é, da justiça" (GIACÓIA, 1998, p. 200).

Questiono se devemos abandonar definitivamente tais valores de Virtude, apenas porque a religião e a metafísica não conseguiram demonstrar algum fundamento para nossas existências enquanto seres morais, sem apelarem para uma mitologia ou teologia dogmática e fundamentalista; indago se seria prudente pura e simplesmente renunciarmos a idéias como moralidade e virtude, especialmente porque a política contemporânea parece demonstrar exatamente uma carência relativamente a tais valores, ao instrumentalizar o Homem para seus não publicáveis fins; contra um tal estado de incapacidade para justificação da humanidade em si, entendo que a doutrina da Virtude de Kant pode apresentar, senão a cura, ao menos um remédio salutar, enquanto não se reencontra a esperança de paz perpétua.

No entanto, penso ainda que uma outra justificativa se apresenta para a sustentação de uma doutrina da Virtude na contemporaneidade, uma vez que o Século XXI mostra um triste paradoxo: se, como pretendem a Ciência e a Filosofia Analítica, não se pode mais reconhecer a Metafísica como capaz de oferecer alguma contribuição para o esclarecimento de nossa origem e fim como entes da natureza, e, ao mesmo tempo, seres racionais, portanto dignos de respeito, paradoxalmente, no entanto, parecem aderir a discursos que defendem a necessidade de preservação do meio ambiente e campanhas contra a fome e o genocídio, os quais se constroem sobre uma consideração do Homem como ser moral.

Ou, contrariamente, não se consideraria o Homem como ser moralmente construído sobre uma Metafísica, mas, tais reivindicações de moralidade não passariam de meras construções históricas? Quem sabe, tais campanhas humanitárias decorreria apenas da corrupção do coração humano e, não uma justificação para a idéia de Virtude, já que, como diz Kant, não alcançando a moralidade, o Homem, hipocritamente, se iludiria com um discurso onde prega a necessidade da solidariedade para com os outros seres humanos, simplesmente para acobertar suas tendências egoístas? Na dúvida sobre a sinceridade de tais discursos, prefiro ainda conservar esperança de ser este um signo verdadeiro da possibilidade de se considerar a moralidade para o Homem.

Por outro lado, o modelo de Ciência que exige a necessária demonstração de tudo quanto se postula como verdadeiro, nos moldes do apresentado por Gilles Gaston Granger em *A Ciência e as Ciências* (1994), mostraria a insuficiência e, porque não dizer, a contradição das chamadas pesquisas neurocientíficas, uma vez que, se estas buscam nos convencer da necessidade cada dia maior de nos distanciarmos da Metafísica para uma compreensão científica do Homem, no entanto, facilmente se constata que a neurociência ainda não é capaz de identificar, ao seu próprio gosto, a área específica no cérebro onde se daria o juízo e a reflexão, e, pois, o próprio conhecimento, nem tampouco o campo modal responsável pela Vontade, conceitos e idéias metafísicas fundamentais para a caracterização do humano.

O paradoxo e, mesmo, a contradição das neurociências, se mostra no fato de que, diante de tal incapacidade descritiva do campo responsável pela consciência, reflexão e vontade, é obrigada a lançar mão da Metafísica para a construção de seu princípio fundamental, a saber, o "Princípio da Plasticidade Cerebral", mediante o qual tenta justificar sua impotência diante das exceções que algumas experiências demonstram, ao se tentar determinar certas áreas específicas para algumas faculdades ridiculamente humanas como a reflexão e a vontade, observáveis em qualquer criança, justificando suas frustrações pelas inúmeras exceções que seus experimentos apresentam, com o argumento da enorme complexidade do cérebro, ainda que esta complexidade orgânica não seja maior que a de um grão de arroz.

Ao invés de criticarmos, como o exigiria a sã Razão, simplesmente aceitamos, irrefletidamente, uma "neuromitologia" (GREENFIELD, Revista Ciência Hoje, 2007, p. 07) sem ao menos questionarmos o tão famigerado quanto cômodo para as neurociênicas, porém, metafísico, "Princípio da Plasticidade Cerebral". Contudo, o que significa um tal princípio, senão uma ilusória tentativa de justificação do organismo cerebral como a sede da consciência e da Razão, ou, como diria Kant, *Sobre o órgão da alma*?

Lamentavelmente, na contemporaneidade, parece que já não temos necessidade alguma de ordenar nossos conhecimentos ou opiniões com o mínimo de senso crítico, já que as receitas de felicidade

nos chegam prontas para irem ao forno e, com pouco esforço, serem consumidas. Por isso, podemos desprezar não só a filosofia teórica como também, o que tem se demonstrado ainda mais perigoso, a filosofia prática, principalmente, o autoconhecimento, pois já encontramos quem nos conhece melhor que nós mesmos: a ciência.

Mas ela mesma, a ciência, não é realizada também por homens, por vezes manipuladores e determinados por suas inclinações egoísticas e vaidosas? O que dizer, então, do uso que dela se faz: "A ciência ocidental até agora criou os mais eficientes instrumentos de extermínio" (FEYERABEND, 2003, p. 22). Seria realmente prudente reduzir-nos a uma série limitada de composições sinápticas e eletro-químicas, desprezando alguns valores construídos filosoficamente em milênios de reflexão acerca do humano, apenas porque não são demonstráveis empiricamente? Quais as conseqüências de um tal pensamento para a instrumentalização do homem?

No entanto, e, apesar dessa fria e triste imagem de nós mesmos que o biopoder neurocientífico nos tem vendido a preços módicos com enorme talento publicitário, penso que se poderia, munidos apenas de disposição e alguma boa vontade metafísica, não, porém, sem a necessária crítica, encontrar um foco de resistência nas reflexões e lições do "velho e ultrapassado" filósofo délfico, reforçadas pelas críticas do chinês de Königsberg, e identificar o signo contemporâneo justificador de reflexões metafísicas, na idéia dos Direitos Humanos.

Neste sentido, uma outra ponderação de Paul Feyerabend bem poderia auxiliar nessa minha tentativa de resistência à decretação, pela ciência, da morte cerebral da Virtude. Embora este autor possa não concordar com os fundamentos dessa minha empresa, busco realizá-la especialmente porque essa relação entre Ciência, Direito e Filosofia pode ser absolutamente salutar, ou, mesmo, vital, para a questão dos Direitos Humanos:

> Mais uma vez, gostaria de defender dois pontos de vista: primeiro, que a ciência pode ficar em pé sobre suas próprias pernas e não precisa de nenhuma ajuda de racionalistas, humanistas seculares, marxistas e movimentos religiosos semelhantes; segundo, que culturas, procedimentos e pressupostos não-científicos também podem ficar em pé sobre suas próprias pernas e deveria ser-lhes permitido fazê-lo, se tal é o desejo de seus representantes. A ciência tem de ser protegida das ideologias, e as sociedades, em especial as democráticas, têm de ser protegidas da ciência. Isso não significa que os cientistas não possam tirar proveito de uma educação filosófica, nem que a humanidade não tirou nem nunca vá tirar proveito das ciências. Contudo, tais benefícios não devem ser impostos; devem ser examinados e livremente aceitos pelos participantes da permuta (FEYERABEND, 2007, p. 08).

Assim, diante da crescente necessidade de incremento e preservação do conceito de dignidade do Homem por meio de uma tutela universal para os Direitos Humanos, penso que as idéias de Sócrates e Kant acerca da Virtude podem ainda muito nos auxiliar, de modo que seria no mínimo prudente à contemporaneidade se perguntar *porque*, apesar de separados por mais de 2200 anos, Sócrates (399 a.C) e Kant (1804 d.C) guardam tanta identidade quanto à necessidade da Metafísica para empreender uma explicação para o Homem Total? Não seria isso um indício da necessidade de tais idéias para consideração do Humano, apesar do espaço e do tempo que os separa?

Penso, outrossim, que a profética dedução de Kant para uma comunidade cosmopolita nos moldes da União Européia, como primeira tentativa de dar realidade ao modelo formal apresentado em sua *Idéia de Uma História Universal do Ponto de Vista Cosmopolita*, de uma comunidade que pretende caminhar no rumo da idéia exposta em sua obra *A Paz Perpétua*, me autorizaria destacar a necessidade de se pensar, ainda hoje, por mais ridículo que possa parecer, sobre uma doutrina de Virtude Universal.

Se ainda me for permitida tal reflexão, devo fazê-lo com Kant, pois, como nos diz Valério Rohden:

> "A frase com que Kant concluiu a *Crítica da razão pura*: "Só o caminho crítico ainda está aberto", revela-se como certa. Se, como ele também afirmou, um filósofo posterior entende um autor melhor do que ele próprio se entende, então Kant desenvolveu um pensamento aberto para o futuro. O futuro dele somos nós" (ROHDEN, 2005, p. 170).

Sabe-se muito bem que essa tentativa de justificação de uma metafísica para os Direitos Humanos por meio de idéias como formuladas por Sócrates e Kant enfrenta acerbas resistências na contemporaneidade, porque, de como expõe Herrero:

> A situação atual da filosofia prática na civilização científico-técnica em que vivemos é mais do que aporética. Qualquer avaliação sobre o estado atual da sociedade ver-se-á imediatamente confrontada com uma aporia que, aparentemente, condena ao fracasso toda tentativa de fundamentação de uma ética à altura das circunstâncias. É possível caracterizar essa aporia, com palavras de Apel, como a *necessidade* urgente de uma ética universalmente válida e, ao mesmo tempo, sua *impossibilidade* teórico-prática. A situação marcada pela ameaça de destruição da humanidade pelo perigo, ainda não totalmente eliminado, de uma guerra nuclear, pelo desequilíbrio ecológico e, sobretudo, pela forma que conduz à inanidade e à morte um número cada vez maior de seres humanos e de nações exige mais do que uma resposta solitária, capaz de responsabilizar-se pelas conseqüências das nossas ações em nível planetário (HERRERO, 2006, p. 171).

No entanto, penso que deixar essa tarefa exclusivamente nas mãos de alguma ciência, seja neuro-psicológico-filosófica, ou jurídica, não é prudente, nem tampouco suficiente, por si só, para indicar um caminho através do qual se possa vislumbrar, no curso da História, uma solução para tais prementes dilemas humanos. Essa minha tentativa de aproximação de Kant com o pensamento de Sócrates tem em vista a apresentação de um sistema da Virtude, o qual me parece suficiente para a sugestão que farei no rumo do desenvolvimento de uma política de universalização dos Direitos Humanos, na Terceira Parte desta pesquisa.

Neste sentido, invoco novamente o concurso de Herrero que, em sua obra *Estudos de Ética e Filosofia da Religião*, de cujo conteúdo extraí o trecho acima, aproximando Kant e Sócrates, apresenta um fundamentado argumento contra o falso pressuposto de suficiência da civilização científico-técnica contemporânea na solução dos trágicos problemas humanos, pressuposto esse que teria pretensão de inviabilizar qualquer discurso racional-universalista como a que busco para os Direitos Humanos:

> Nesse contexto, pode ser útil refletir sobre a contribuição da razão prática kantiana para essa situação, tanto nos seus aspectos negativos (a responsabilidade histórica que cabe a

> Kant por essa situação) como na sua fonte positiva de inspiração nos projetos atuais de fundamentação de uma ética solidária universalmente, sobretudo na pragmática transcendental. Ora, dado que tanto em Kant como na pragmática transcendental a razão prática é concebida dentro de um projeto mais amplo de exigências da própria razão, veremos que a razão kantiana se situa no interior de uma tradição que começa no *logos* socrático e culmina na pragmática transcendental (HERRERO, 2006, p. 171).

Segundo ainda Herrero:

> A pragmática transcendental, iniciada por K. O. Apel e cuja versão mais desenvolvida é a de D. Böhler, surge com a pretensão de satisfazer todas as exigências que a tradição atribui à razão, que podem ser sintetizadas na dupla pergunta pelas condições do *sentido* das afirmações filosóficas e pelas condições de *validade* reivindicadas por elas, tanto se as afirmações se referem ao âmbito teórico da razão como se se referem ao seu âmbito prático, com todas as conseqüências que isso implica para o desenvolvimento da moral e para a política. [...] Ora, o desenvolvimento da pragmática transcendental, como a resposta mais adequada ao desafio da situação atual, [...], seria impossível sem a mediação do projeto kantiano que, tanto pela sua contribuição para o desenvolvimento moderno do *logos* socrático na sua filosofia transcendental como pelos problemas que deixou abertos entre a *Crítica da razão pura* e a *Crítica da razão prática* provocou a reflexão pragmático-hermenêutica mais aprofundada. É por isso que podemos ver a razão kantiana como elo histórico imprescindível entre o *logos* socrático e a pragmática transcendental (HERRERO, 2006, p. 176-178).

Vê-se, pois, que a reflexão kantiana para um sistema da Virtude encontra a sua referência original nos discursos de Sócrates, cujas conseqüências para o filósofo grego são bastante conhecidas; e, diante da evidente crise ética por que passa a comunidade política brasileira, onde não se encontra, de fato, um amplo espaço para cada indivíduo se apropriar da humanidade que carrega em si na sua mais ampla expressão que é a liberdade, como também porque, de um modo geral, todo o mundo contemporâneo parece demonstrar essa deficiência, especialmente no tocante ao fim último deste trabalho que é a reflexão sobre o estado atual de uma política internacional para os Direitos Humanos, o pensamento do filósofo crítico evidencia sua inequívoca atualidade e encontra nos recentes fatos nacionais e internacionais sua justificativa mais cruel.

Porque este trabalho visa precipuamente os Direitos Humanos e pretende apenas se apresentar como uma tentativa de mostrar a contribuição kantiana para pacificação, seja do indivíduo consigo mesmo, seja, por conseguinte, do gênero humano nas suas relações, tenho procurado até este momento mostrar o pensamento de Kant acerca do indivíduo na sua singularidade, e, a partir de agora, mediante apresentação do que o filósofo considera signos da universalidade dos valores humanos, buscarei apresentar os fundamentos deduzidos por ele na sua incansável procura pelo estabelecimento de relações livres entre entes racionais, a saber, o uso pleno da idéia de Liberdade na práxis humana.

Tais fundamentos passam pela dedução do conceito de Virtude, de modo que, embora não seja objeto deste meu estudo uma apresentação histórica desse conceito, a fim de expor uma tal doutrina kantiana, buscarei inicialmente pelos fundamentos históricos que serviram de fonte de inspiração para as deduções do filósofo, a fim de mostrar que suas preocupações são as mesmas que acompanham o homem desde as primeiras manifestações explícitas no pensamento antigo, a saber, sua origem e o seu destino.

Porque, ao que tudo indica, essa é uma busca comum às chamadas neurociências e à filosofia da mente, me permiti a essas ponderações, embora consciente de que a filosofia contemporânea pretende afastar-se de argumentos metafísicos, "como o diabo da cruz". Mas o faço, no entanto, porque vislumbro nela também uma constante preocupação com a cruel realidade da maioria da população do planeta, bem como com a necessidade de sua preservação, através dos discursos antiarmamentistas nuclear e para preservação do meio ambiente, portanto, um ponto de vista comum dos Direitos Humanos. Por isso, me permito invocar mais uma vez Feyerabend: "Meu principal motivo para escrever este livro foi humanitário, não intelectual. Eu queria dar apoio às pessoas, não "fazer avançar o conhecimento"" (2002, p.22).

No entanto, este, para muitos, injustificado, retrocesso metafísico à exposição da Virtude, é aqui lançado diante da constatação de que os discursos meramente cientificistas têm se mostrado insuficiente à eliminação dos nossos temores, pois o desrespeito ao Homem avança sobre fundamentos econômico-pragmáticos, resultando nos recentes conflitos bélicos que ameaçam de aniquilamento todo o gênero humano, e na afronta permanente à dignidade da pessoa, tudo a demonstrar encontrar-se a comunidade política deliberadamente alheia a tais direitos.

O constante desrespeito pelo ser humano é mostrado via satélite como parte do cotidiano de qualquer sociedade, e nem mesmo os inegáveis avanços tecnológico-computacionais e da medicina têm sido suficientes para pacificarem nossos temores de aniquilamento; tampouco a descrição cada vez mais detalhada da biologia e do funcionamento cerebral por meio de uma neurociência, tem sido suficiente para valorização do Homem.

Desta forma, entendo plenamente justificada a ressurreição, na contemporaneidade, de idéias como Virtude, as quais se encontram contidas nos discursos para os Direitos Humanos, como um signo da natureza Moral do Homem, idéias as quais, segundo Kant, seriam suficientes para lhe dar a conhecer a própria Liberdade e, portanto, fundamentais para elevação do sentimento de respeito para com todo e qualquer indivíduo e para o próprio gênero humano.

Para isso, oportuno trazer algum esclarecimento acerca dos interlocutores de Kant relativamente à sua doutrina da Virtude, para mostrar, com o Professor Valério Rohden, que, "se, de um lado, o estoicismo nutriu-se do ambiente greco-romano, de outro, a segunda *Crítica* de Kant encontrou nele a atmosfera propícia à sua reformulação moderna" (2005, p. 158), e, portanto, somos herdeiros de um ambiente ético kantiano, a partir do qual "hoje pensamos" (2005, p. 158).

E, como prossegue ainda Rohden:

> Suponhamos que a definição que Richard Rorty deu do que significa ser filósofo esteja correta: filósofo é quem se ocupa com Platão e Kant. Então sempre que filosofarmos discutiremos com o autor da *República*. E então também o autor das três Críticas será nosso contemporâneo. Ou seja, o pensamento de Kant estará tão vivo quanto a nossa capacidade de pensar por nós próprios. Pensar, portanto, significa discutir com Kant. Com ele aprendemos a ser críticos nos âmbitos do conhecimento, da ação e da vida. Kant torna-se imprescindível ao nosso tempo e a todo tempo em que houver pensamento. (ROHDEN, 2005, p. 170).

Desta forma, se o homem contemporâneo se ocupa, pelo menos em parte, com idéias tais quais as de Direitos Humanos, Ética e Dignidade da Pessoa, não pode se furtar à obrigação de postar-se como interlocutor do filósofo alemão e, conseqüentemente, também de Platão, e, como o próprio Kant reconhece, de Rousseau.

Estes ensinamentos de Valério Rohden tanto mais se justificam quanto mais se constata que, já na sua primeira obra crítica, a *Crítica da razão pura*, Kant expõe deste modo o seu pensar relativamente ao conceito de Virtude:

> Platão encontrava as suas idéias principalmente em tudo o que é prático, isto é, que assenta na liberdade, a qual, por seu turno, depende de conhecimentos que são um produto próprio da razão. Quem quisesse extrair da experiência os conceitos de virtude ou quisesse converter em modelo de fonte de conhecimento (como muitos realmente o fizeram) o que apenas pode servir de exemplo para um esclarecimento imperfeito, teria convertido a virtude num fantasma equívoco, variável consoante o tempo e as circunstâncias e inutilizável como regra. Em contrapartida, qualquer se apercebe de que, se alguém lhe é apresentado como um modelo de virtude, só na sua própria cabeça possui sempre o verdadeiro original com o qual compara o pretenso modelo e pelo qual unicamente julga. Assim é a idéia de virtude, com referência à qual todos os objectos possíveis da experiência podem servir como exemplo (provas de que o que exige o conceito da razão é em certa medida realizável), mas não como modelo. Que ninguém jamais possa agir em adequação com o que contém a idéia pura da virtude, não prova que haja qualquer coisa de quimérico neste pensamento. Com efeito, todo o juízo acerca do valor ou desvalor moral só é possível mediante esta idéia; por conseguinte, ela serve de fundamento, necessariamente, a qualquer aproximação à perfeição moral, por muito que dela nos mantenham afastados impedimentos da natureza humana, cujo grau nos é indeterminado (KANT, CRP, 309-310).

Kant considera Virtude uma Idéia necessária a qualquer tentativa de aproximação à perfeição moral, como as idéias relacionadas aos Direitos Humanos, daí sua justificação na contemporaneidade. Outrossim, para Kant essa Idéia dar-se-ia nos mesmos moldes do conceito platônico platônico de virtude. Assim, relativamente ao conceito de Virtude, a inspiração do filósofo alemão pode ser o diálogo Mênon, no qual Sócrates, inquirido pelo personagem que dá nome ao livro "se a virtude pode ser ensinada, ou se pode ser adquirida pelo exercício?" (PLATÃO, 1954, p. 63), responde através de sua técnica peculiar de parturir, ou, dar à luz, pensamentos, a maiêutica:

> SÓCRATES – Se assim interrogares a quem quer que seja dentre nós, todos se hão de rir e responder-te: "Muita honra me fazes, estrangeiro, a ponto de me julgares sabedor de se a virtude é insinável ou se ela se adquire de outro modo. Na realidade, confesso-te que não sei nem se a virtude pode ser ensinada, nem se não pode; para dizer tudo, não sei sequer o que é a virtude!" Eu, pelo menos, estou nessas condições. Encontro-me na mesma miséria que meus concidadãos, e confesso que nada sei sobre a Virtude. E, não sabendo o *que é* uma cousa, como queres que saiba *como* ela é? Ou acaso te parece possível que alguém, não sabendo *quem* é Menon, possa não obstante saber *como* ele é, se belo ou rico, se é nobre ou não? Achas que isso seria possível? (PLATÃO, 1954, p. 63-64).

Como lhe era peculiar, e esse trecho do texto de Platão deixa patente a marca indelével da filosofia de Sócrates, o velho parteiro de idéias está a brincar com o raciocínio do seu amigo e interlocutor Mênon, a fim de procurar extrair dele o real significado da palavra Virtude e, como esclarece Jorge

Paleikat, em nota de rodapé na obra acima citada: "o ingênuo Mênon não percebe que as palavras de Sócrates se revestem aqui de um mero valor metódico, e as toma como uma real declaração de ignorância do próprio Sócrates" (PLATÃO, 1954, p. 64).

E, não percebendo a ironia de Sócrates, Mênon se diz espantado com a ignorância confessa do velho filósofo; e, instado por este, passa a enumerar uma série de comportamentos humanos os quais considera Virtude, sendo, no entanto, interpelado novamente por seu interlocutor que continua na sua séria ironia:

> SÓCRATES – Como sou feliz, caro Mênon, e que sorte a minha! Eu que procurava uma só virtude, acabo de encontrar em ti um enxame de virtudes! Entretanto, já que falamos de enxames, se eu te perguntasse: "que é abelha?" e tu me respondesses: "as abelhas são numerosas e várias" – que haverias de replicar se em seguida eu te perguntasse: "afirmas que elas são numerosas e várias?" Ou não haverias, pelo contrário, de dizer que não é como abelhas que elas diferem umas das outras, mas, sim, por outras cousas, como por exemplo, pela beleza, ou pelo tamanho, ou por qualquer outro característico do mesmo gênero? Que responderias àquela pergunta?
> MÊNON: Claro que diria que as abelhas, como abelhas, não se distinguem umas das outras.
> SÓCRATES – E se, continuando, eu te pedisse: "dize-me que caráter é esse pelo qual elas se assemelham e que é idêntico em todas as abelhas?" Que nota é essa? Saberias dar-me para isso uma resposta satisfatória?
> MÊNON – Sem dúvida.
> SÓCRATES – Pois o mesmo se dá com as virtudes. Por mais numerosas e várias que sejam, haverá sempre um certo caráter geral, que as abrange a todas e por força do qual elas são virtudes. É este caráter geral que se deve ter em vista, para se saber o que é a virtude. Compreendes o que digo? (PLATÃO, 1954, p. 65)

Esse diálogo prossegue, e as lições acerca da existência ou não, e do que, em existindo, seria a Virtude, são expostas pelo incômodo, porém, profícuo método dialético socrático, o qual nos irá remeter de volta à filosofia de Kant:

> SÓCRATES – Podemos concluir, portanto, ao que me parece, que tudo aquilo que diz respeito à alma quando é submetido à razão, conduz à felicidade. Quando a razão aí não está a dirigir, dá-se o contrário.
> MÊNON – É isso mesmo!
> SÓCRATES – Logo, se a virtude é uma qualidade da alma e necessariamente útil, ela só pode ser razão. Pois todas as qualidades espirituais não são em si mesmas nem úteis nem nocivas, mas se tornam uma ou outra cousa quando exercidas com juízo ou sem juízo; e, conforme este raciocínio, a virtude, sendo em si mesma útil, só pode ser uma espécie de juízo. Não pensas assim? (PLATÃO, 1954, p. 90).

Vê-se, pois, que, para Sócrates, Virtude só pode ser uma espécie de Juízo e, portanto, só pode ser um atributo de um ente de Razão. Como disse o filósofo crítico na sua obra *Crítica da Razão Pura*, no trecho acima transcrito, se ninguém é ainda capaz de agir com o que contém a idéia pura de Virtude, no entanto, uma outra idéia como a dos Direitos Humanos justificaria uma atual tentativa de aproximação dos homens com aquela, ao menos como forma de identificação de um exato padrão de medida para todos os esforços que sejam empreendidos na defesa da Humanidade que cada um carrega em si, e, portanto, como uma esperança de que se retome o caminho da racionalidade e, portanto, da própria Liberdade.

Kant buscará apresentar para a Virtude um sistema em que este conceito possa ser colocado sobre bases sólidas, pois, ao criticar a forma como a Virtude foi apresentada pelos Estóicos, tentará o filósofo alemão dar-lhe sustentáculo racional, aproximando-se, também por isso, no campo da Razão prática, do filósofo francês René Descartes (1619-1650), como, aliás, já o havia feito na sua obra a *Crítica da Razão Pura* ao recepcionar integralmente o *cogito ergo sum* deste, o qual, relativamente à Virtude, em sua obra *Discurso do Método*, deduz:

> Deleitava-me principalmente com as matemáticas, devido à certeza e à evidência de suas razões; mas ainda não percebia sua verdadeira aplicação, e, julgando que só serviam às artes mecânicas, espantava-me de que, sendo seus fundamentos tão seguros e sólidos, não se houvesse construído sobre eles nada de mais elevado. Da mesma forma que, ao contrário, eu comparava os escritos dos antigos pagãos que tratam de hábitos a magníficos palácios erigidos apenas sobre a areia e a lama. Elevam muito alto as virtudes e as apresentam como as mais dignas de estima entre todas as coisas existentes no mundo; mas não ensinam bastante a conhecê-las, e freqüentemente o que chamam com um nome tão belo não passa de uma insensibilidade, ou de um orgulho, ou de um desespero, ou de um parricídio (DESCARTES, 2004, p. 40).

O filósofo René Descartes demonstra, assim, insatisfação com o sistema da Virtude apresentada pelos Estóicos, pois, embora seja partidário do cultivo de virtudes estóicas, como, por exemplo, a prudência (DESCARTES, 2004, p. 46), não deixa, contudo, de criticar a postura estóica que, mesmo tentando elevar a Virtude muito alta, esquece-se de lhe dar sólida base, ficando, assim, exposta aos vícios que deixam de combater com afinco, como no parricídio cometido por Brutus, filho adotivo de César e célebre estóico.

Embora o filósofo francês não tenha elaborado um sistema sobre a Moral, no entanto, apresentou o que chamou uma "moral provisória" (DESCARTES, 2004, p. 53), como preliminar para um futuro tratado de filosofia prática, como precedente à discussão Metafísica então ainda não realizada pelo autor, de modo que a "provisoriedade" de sua doutrina Moral pode ser entendida no sentido do método ainda incompleto para ela, e, não, em termos de valor das suas deduções, já que os preceitos apresentados no *Discurso* foram confirmados e melhor expostos no tratado *As Paixões da Alma*, onde deduz:

> **Art. 148.** *O exercício da virtude é um excelente remédio contra as paixões.* Se bem que essas emoções interiores nos atinjam mais de perto e possuam, conseqüentemente, muito mais poder sobre nós do que as paixões que se encontram com elas, e das quais diferem, é certo que, uma vez que a alma tenha sempre do que se contentar em seu íntimo, todas as perturbações que provêm de outras partes não dispõem de poder algum para prejudicá-la; mas antes servem para aumentar a sua alegria, pelo fato de, vendo que não pode ser por eles ofendida, conhecer com isso sua própria perfeição. E, para que a nossa alma tenha por que estar contente, necessita somente seguir estritamente a virtude. Pois, quem quer que tenha vivido de tal forma que sua consciência não possa censurá-lo de jamais haver deixado de fazer todas as coisas que reputou serem as melhores (que é o que denomino aqui seguir a virtude), recebe daí uma satisfação tão intensa para torná-lo feliz que os mais veementes esforços da paixão jamais têm poder suficiente para perturbar a tranqüilidade de sua alma. (DESCARTES, 2004, p. 194).

René Descartes considera Virtude "emoções interiores" e não formula um conceito de Virtude, mas apresenta apenas o seu conceito de viver virtuoso, a saber, agir segundo a perfeição interna e de

modo a não se deixar prejudicar pelas perturbações das paixões que provêm do exterior. Esta resistência mostraria a perfeição própria do ânimo, produzindo, conseqüentemente, alegria. Penso, no entanto, que, quem sabe pela precocidade de sua morte, o filósofo do *cogito* não depurou o seu conceito, como o pretenderá fazê-lo Kant, uma vez que aquele deixara apenas indiciado o seu conceito de virtude, como vinculada a uma resistência do ânimo contra as paixões externas, sem, contudo, a exemplo da própria deficiência dos diálogos de Sócrates, apresentar o que para ele consistiria a Virtude em si, o que poderá ser encontrado em Kant.

CAPÍTULO NONO

VIRTUDE E FELICIDADE NO SUMO BEM

Tendo encontrado um objeto para a Razão pura prática no conceito de sumo bem, como procurei expor no Capítulo Sétimo da Primeira Parte, Kant irá investigar como seus antecessores relacionavam os conceitos de virtude e felicidade com o sumo bem possível ao homem, apontando, outrossim, os equívocos das apreciações tanto de epicuristas quanto estóicos, ao mesmo tempo em que deduz o seu sistema para a Virtude.

Como esse trabalho visa também exposição do sistema kantiano da Virtude, é necessário apresentar alguns conceitos preliminares deduzidos pelo filósofo na sua obra *Metafísica dos Costumes*, em cuja INTRODUÇÃO relaciona as faculdades do ânimo humano com as leis morais:

> A *faculdade de desejar* é a faculdade de, mediante as suas representações, ser causa dos objetos destas representações. A faculdade que um ser tem de agir segundo as suas representações chama-se vida. (KANT, MC I, 2004, p. 15).

Portanto, para Kant, vida é a capacidade que um ser tem de ser causa dos objetos de suas representações, ou seja, de agir segundo a faculdade de desejar:

> A faculdade de desejar segundo conceitos chama-se faculdade de *fazer ou omitir a seu bel-prazer*, na medida em que o fundamento da sua determinação para a acção se encontra nela mesma, e não no objecto. Na medida em que ela está unida à consciência de ser capaz de produzir o objecto mediante a acção chama-se *arbítrio*; mas se ela não está unida, então o seu acto chama-se *desejo*. A faculdade de desejar, cujo fundamento interno de determinação (e, portanto, o próprio arbítrio) se encontra na razão do sujeito, chama-se *vontade*. Por conseguinte, a vontade é a faculdade de desejar, considerada não tanto em relação à acção (como o arbítrio) quanto em relação ao fundamento determinante do arbítrio à acção; e, em rigor, não tem ela mesma nenhum fundamento de determinação diante de si, mas, podendo determinar o arbítrio, é a própria razão prática. (KANT, MC I, 2004, p. 17-18).

A *faculdade de desejar* é a capacidade de *fazer* ou *omitir a seu bel prazer*, segundo fundamento de determinação por ela mesma. A *faculdade de desejar* está, portanto, ligada diretamente ao conceito de *Vontade*, a qual é a faculdade de desejar cujo fundamento de determinação se encontra unicamente na Razão, portanto, é a faculdade de agir unicamente em virtude de leis, ou, segundo princípios. *Arbítrio* é consciência de poder agir para a produção do objeto, mediante unicamente o fundamento interno de determinação da faculdade de desejar.

Vê-se, pois, que, para Kant, **Vontade** é a faculdade de desejar unicamente pela Razão, e se relaciona apenas com o Arbítrio e, não com a ação direcionada ao objeto, já que esta é função do próprio Arbítrio. Assim, **Vontade** é a própria **Razão prática**, pois é o fundamento determinante do Arbítrio para toda e qualquer ação.

Com a sincera esperança de haver demonstrado ao menos uma parte do esforço empenhado por Kant na dedução de uma possibilidade para a liberdade em sua configuração positiva, liberdade essa que seria possível a todo ente racional afetado pela sensibilidade como o é o Homem mediante exclusivamente a Virtude, empenho que redundou na dedução do conceito de Dever, conforme busquei demonstrar no Capítulo Sétimo, pretendo agora apresentar o pensamento de Kant acerca da necessidade de se estabelecer uma Doutrina da Virtude, como um sistema racional para entes finitos naturalmente afetados por uma tendência para o solipsismo, portanto, que buscam equivocadamente pela felicidade na forma do amor-próprio, ou de injustificada presunção-de-si.

Como procurei mostrar de forma introdutória no capítulo anterior, a doutrina da Virtude de Kant tem sua estrutura armada com o auxílio do pensamento socrático, valendo-se também o filósofo crítico das reflexões do estoicismo, e, segundo o magistério de Valério Rohden:

> Assim, segundo a interpretação que Cícero faz do estoicismo, não há nenhum bem além da virtude. A virtude é a consumação da razão. O que concorda com razão é dever: o dever é uma forma de agir que encontra aprovação e pode ser justificada. A razão é a forma de vida do homem para a qual tudo toma sentido [...] Não era de admirar, pois, que Kant encontrasse em um livro como o *De finibus*, de Cícero, uma inspiração ininterrupta para a sua reflexão moral (ROHDEN, 2005, p. 164).

Contudo, para Valério Rohden há que se ressalvar o fato de que, embora a inspiração kantiana para a reflexão sobre a moral fosse o estoicismo de Cícero, uma virada na filosofia prática foi realizada também pelo filósofo crítico, a exemplo da "virada copernicana" que empreendera no campo do conhecimento teórico, pois, em relação ao conceito de sumo bem, se, para o estóico a Virtude é o Sumo Bem possível a todo ente racional:

> Para Kant, há que distinguir entre o "sumo bem" (*höchster Gut*) e "bem supremo" (*obster Gut*). O sumo bem é composto de um bem supremo, a virtude, e de um segundo elemento, a felicidade. Mas a virtude, embora seja a condição suprema de tudo o que é desejável, não é aí o bem completo e consumado, contrariamente ao que vemos nos estóicos [...]. O bem completo e consumado em Kant requer o concurso da felicidade como objeto da faculdade de apetição de entes finitos. Em resumo, a virtude é o bem supremo, mas não o sumo bem, que inclui além dela a felicidade (ROHDEN, 2005, p. 165-166).

No Capítulo Primeiro da Terceira Parte desta minha pesquisa onde busco apresentar a distinção realizada por Kant entre Ética e Direito, procurarei apresentar mais detidamente a dedução kantiana para uma doutrina da felicidade, motivo pelo qual, limitar-me-ei por agora à tentativa de apresentação do seu sistema para a Virtude.

Kant, a exemplo dos dois filósofos citados no capítulo anterior, Sócrates e Descartes, pretenderá também apresentar as bases racionais da Virtude, a fim de que essa doutrina ganhe sólido fundamento na arquitetônica de um sistema para a Moral, de modo que, se, como visto, a idéia da Virtude acompanha o pensamento de Kant, já no desenvolvimento de sua primeira obra crítica, a *Crítica da razão pura*, na segunda, a *Crítica da razão prática*, na dedução do conceito de Dever no Capítulo Sétimo, a exemplo de

Descartes, **Virtude** será apresentada como uma disposição moral em **luta,** e, no ***Segundo Livro*** – *Dialética da razão prática pura*, o filósofo alemão assim deduzirá:

> A lei moral é o único fundamento determinante da vontade pura. Mas já que este é meramente formal (a saber, exige unicamente a forma da máxima como universalmente legislativa), ele, enquanto fundamento determinante, abstrai de toda a matéria, por conseguinte, de todo o objeto do querer. Logo, por mais que o sumo bem seja sempre o **objeto** total de uma razão prática pura, isto é, de uma vontade pura, nem por isso ele deve ser tomado pelo seu **fundamento determinante** e a lei moral, unicamente, tem que ser considerada o fundamento para tomar para si como objeto aquele sumo bem e a sua realização ou promoção. Esta é uma advertência relevante em um caso tão delicado como o da determinação de princípios morais, em que também a mínima interpretação errônea falsifica as disposições. Pois da Analítica se conclui que, se antes da lei moral se admite como fundamento determinante da vontade qualquer objeto sob o nome de bem, e então se deduz dele o princípio prático supremo, este em tal caso redundaria sempre em heteronomia e eliminaria o princípio moral. (KANT, CRPr, 2003, p. 387-389).

Porque a lei moral é o único fundamento determinante possível para uma vontade pura, pois não apresenta qualquer conteúdo para a ação, mas, unicamente, exige que toda máxima prática se apresente sob uma forma tal que determine universalmente para uma ação toda vontade, conseqüentemente, um tal fundamento como a lei moral não pode conter objeto algum para o querer subjetivo. Logo, segundo Kant, embora o **sumo bem** possa ser o **objeto** total de uma Razão prática pura, ou seja, de uma vontade pura, nem por isso ele mesmo ou sua promoção e realização poderiam ser considerados fundamentos para sua própria adoção, pois tal implicaria, vale lembrar, uma heteronomia para a Razão.

Assim, segundo Kant, unicamente a lei moral tem de ser considerada o fundamento determinante para toda ação prática pura, e, somente ela é quem determina a ação por dever, sendo que o sumo bem, como o objeto total para uma ação prática pura, embora não contrarie a lei, não pode, no entanto, ser tomado como fundamento para uma ação moral, mas, unicamente ser considerado um objeto para uma vontade pura.

Esta advertência é fundamental para Kant, pois, em se tratando da determinação de princípios morais, qualquer mínima interpretação errônea poderia macular e, portanto, falsificar as disposições, uma vez que, na *Analítica da razão prática pura*, Primeiro Livro da *Crítica da Razão Prática*, o filósofo já havia deduzido que, se fosse admitido qualquer outro fundamento determinante da vontade senão a lei moral, ainda que sob o nome de bem, tal consistiria em heteronomia para a ação, e eliminaria, portanto, sua pureza e, por conseguinte, o princípio moral contido na lei.

> Mas é evidente que, se no conceito de sumo bem a lei moral já está compreendida como condição suprema, então o sumo bem não é simplesmente **objeto**, mas também o seu conceito e a representação de sua existência possível, mediante a nossa razão prática é ao mesmo tempo o **fundamento determinante** da vontade pura; porque então a lei moral – já efetivamente incluída e pensada conjuntamente nesse conceito – e nenhum outro objeto determina a vontade segundo o princípio da autonomia. Esta ordem dos conceitos da determinação da vontade não pode ser perdida de vista, porque do contrário a gente compreende-se mal a si mesma e crê contradizer-se onde, entretanto, tudo se encontra, lado a lado, na mais perfeita harmonia. (KANT, CRPr, 2003, p. 389).

Contudo, ressalvaria Kant, se a lei moral já está compreendida no conceito de sumo bem como a condição suprema do mesmo, então o sumo bem, para além de um simples objeto para a lei moral, constituiria também o conceito e representação de uma existência possível para ela e seria, mediante a nossa Razão prática, ao mesmo tempo, o **fundamento determinante** de uma vontade pura; porque a lei moral estando incluída e pensada conjuntamente nesse conceito do sumo, bem como, fundadora do mesmo, determina a vontade segundo o princípio da autonomia e, não qualquer outro objeto.

Outrossim, prevenindo qualquer imputação de contradição ou, mesmo, de circularidade em um tal raciocínio, Kant alerta que o atendimento dessa ordenação dos conceitos é fundamental em toda análise para determinação da vontade pura, e para identificação das verdadeiras ações morais, ordem a qual não pode ser perdida de vista, sob pena de desarranjar-se a harmonia de uma investigação da moralidade das ações, prejudicando, portanto, toda a investigação da única possibilidade de realização prática para a liberdade.

Assim, o filósofo retomará a análise do único objeto possível para a lei moral, a saber, o sumo bem, para ligá-lo à doutrina da Virtude:

> O conceito de **sumo** <*Höchsten*> contém já uma ambigüidade, que, se não se presta atenção a ela, pode ensejar contendas desnecessárias. Sumo pode significar o supremo (*supremum*) <*das Oberste*> ou também o consumado (*consummatum*). O primeiro é aquela condição que é ela mesma incondicionada, quer dizer, não está subordinada a nenhuma outra (*originarium*); o segundo é aquele todo que não é nenhuma parte de um todo ainda maior da mesma espécie (*perfectissimum*). Que a **virtude** (como o merecimento a ser feliz) seja a **condição suprema** de tudo o que possa parecer-nos sequer desejável, por conseguinte também de todo o nosso concurso à felicidade, portanto seja o bem **supremo**, foi provado na Analítica. Mas nem por isso ela é ainda o bem completo e consumado, enquanto objeto da faculdade de apetição de entes racionais; pois para sê-lo requer-se também a **felicidade** e, em verdade, não apenas aos olhos facciosos da pessoa que faz a si mesma fim, mas até no juízo de uma razão imparcial que considera aquela felicidade em geral no mundo como fim em si. (KANT, CRPr, 2003, p. 391-393).

Embora Kant considerasse demonstrado na *Analítica* que a Virtude seria o credenciamento à felicidade e a **condição suprema** de tudo o que até mesmo pudesse parecer-nos desejável, portanto, até mesmo da pretensão à felicidade, ou seja, que a Virtude seria o bem **supremo**, nem por isso o filósofo a entende como o **sumo bem**, o bem completo e consumado, enquanto objeto da faculdade de apetição de entes racionais, uma vez que, para se constituir um tal objeto, requer-se, além da virtude, também o concurso da **felicidade**.

Parece realmente estranho que Kant aponha um objeto para uma Razão prática pura como a felicidade, pois, este conceito se encontra sempre vinculado ao *eudemonismo*, ou, a uma particular doutrina da felicidade, e, por isso mesmo, como indiciei no Capítulo Sétimo, o filósofo seria posto por Hare entre os utilitaristas. Não se pode, contudo, esquecer que o atendimento da felicidade para Kant pode até mesmo ser considerado um dever, a fim de que se evite uma condição de vida de descontentamento tal que leve a descurar do cumprimento do imperativo categórico e, portanto, do dever de Liberdade.

Kant faz, contudo, uma ressalva ao conceito de felicidade, a qual é aqui apresentada não como um sentimento heterônomo advindo do atendimento das próprias tendências de se fazer, egoisticamente, um fim para as próprias ações, mas, segundo o juízo imparcial inerente a uma Razão, a qual considera também a felicidade em geral no mundo como fim em si. Há que recordar que o filósofo já havia deduzido que o atendimento puro e simples das tendências e afecções sensíveis não pode constituir felicidade, pois, esse atendimento é impossível, uma vez que o sentimento de prazer é mutante e, conseqüentemente, insaciável como as próprias sensações.

A fim de se evitar qualquer circularidade ou contradição no pensamento do filósofo, vale recordar o que o próprio Kant já houvera advertido acima, a saber, que, embora possam ser consideradas como um objeto para uma vontade pura a felicidade unida à Virtude, o concurso desses dois conceitos não constitui, no entanto, o fundamento determinante para uma Razão prática pura, o qual se encontra unicamente na lei moral, cuja representação formal é o imperativo categórico.

> Ora, na medida em que virtude e felicidade constituem em conjunto a posse do sumo bem em uma pessoa, mas que com isso também a felicidade, distribuída bem exatamente em proporção à moralidade (enquanto valor da pessoa e do seu merecimento de ser feliz), constitui o **sumo bem** de um mundo possível, assim este <sumo bem> significa o todo, o bem consumado, no qual, contudo, a virtude é sempre como condição o bem supremo, porque ele não tem ulteriormente nenhuma condição acima de si, enquanto a felicidade, sem dúvida, é sempre algo agradável ao que a possui mas não algo que é por si só, absolutamente e sob todos os aspectos, bom, porém pressupõe sempre como condição a conduta legal moral. (KANT, CRPr, 2003, p. 387-393).

É o próprio Kant quem esclarece o conceito de felicidade, a qual, unida à Virtude, constituem a posse do sumo bem possível a uma pessoa; porém, ressalva que a felicidade deverá contribuir em igual proporção à moralidade, ou, à Virtude, sendo esta última o único valor que pode ser constitutivo de uma *pessoa* e que lhe outorgaria, portanto, um merecimento de ser feliz.

Assim, Virtude e felicidade constituiriam o **sumo bem** de um mundo possível a uma pessoa, e, por isso mesmo, este conceito significaria também o próprio **bem consumado**, no qual, contudo, a **Virtude** é sempre o **bem supremo**, pois não tem nenhuma condição que a suplante, enquanto que a **felicidade** constituiria algo **agradável** ao possuidor, a qual, porém, não goza autonomia, uma vez que não é algo absolutamente e, sob todos os aspectos, bom, pois se encontra, sempre, como um prazer condicionado pelo bem supremo e incondicionado que é demonstrado por uma autêntica ação virtuosa e, portanto, pela conduta moral.

> Duas determinações **necessariamente** vinculadas em um conceito têm que estar conectadas como razão e conseqüência e, em verdade, de modo que esta **unidade** seja considerada ou como **analítica** (conexão lógica), ou como **sintética** (vinculação real), aquela segundo a lei da identidade e esta segundo a lei da causalidade. A conexão da virtude com a felicidade pode ser, pois, ou entendida de modo que a aspiração a ser virtuoso e o concurso racional à felicidade não fossem duas ações diversas mas completamente idênticas, já que em tal caso não precisaria ser colocada como fundamento da primeira nenhuma máxima diversa do fundamento da segunda; ou aquela conexão é assentada sobre o fato de que a virtude produza a felicidade como

> algo diverso da consciência da primeira, do mesmo modo a causa produz um efeito. (KANT, CRPr, 2003, p. 393-395).

Retomando a dedução já alcançada em sua obra *Prolegômenos a toda metafísica futura*, conforme busquei expor no Prefácio desta investigação, Kant irá expor a análise acerca do que considera um juízo analítico e um juízo sintético, concluindo que duas determinações vinculadas com necessidade em um mesmo conceito, ou seja, objetivamente e, portanto, com validade universal para todo ente racional, têm de estar conectadas como razão e conseqüência, de um modo tal que esta conexão e unidade seja considerada ou como analítica, quando será vista apenas como uma ligação lógica segundo a lei da identidade, ou como sintética e, portanto, uma vinculação real segundo a lei da causalidade.

Desta forma, segundo Kant, a vinculação da virtude com a felicidade na unidade de um conceito como o sumo bem, pode, pois, ser entendida de modo analítico, a saber, de modo que a aspiração a ser virtuoso e a pretensão racional à felicidade não decorresse de duas ações diversas, mas, completamente idênticas, e, portanto, não exigiriam máximas diversas para ações de virtude ou de felicidade, ou, então, a ligação entre virtude e felicidade dar-se-ia de modo sintético, e, assim, a virtude produziria a felicidade como algo inteiramente diverso da consciência daquela, do mesmo modo como a causa produz um efeito diverso de si mesma.

Nem se pretenda que essa vinculação de causa e efeito não seja válida nesse momento para Kant fundamentar a reunião da Virtude com a Felicidade no conceito de Sumo Bem, tendo em vista a oposição que Hume já houvera feito a uma tal idéia em sua obra *Investigações Sobre o Entendimento Humano e Sobre os Princípios da Moral*, na qual atribui ao Princípio de Experiência desenvolvido pelo Hábito, uma tal noção de causalidade (2003, p. 115).

Kant pretende refutar tal objeção do Empirismo deduzindo que, porque no momento da observação do efeito, este, por si só não determina a ação do homem na produção da sua causa, uma vez que o Tempo desta não mais se encontra apreendido na realização daquele, sendo já outro o Tempo. Se aquele Tempo primeiro, no qual se tem um evento como causa, determinasse o homem também agora quando do efeito, este não se poderia chamar racional, mas, unicamente, máquina, o que mostra, segundo Kant, o "**empirismo** em toda a nudez de sua superficialidade" (KANT, CRPr, 2003, p. 331).

> "Logo, se se quer atribuir liberdade a um ente cuja existência é determinada no tempo, neste caso pelo menos não se pode excluí-lo da lei da necessidade natural de todos os eventos em sua existência, por conseguinte também de suas ações; pois isto equivaleria entregá-lo ao cego acaso. [...] Por conseguinte, se ainda se quiser salvá-la, não resta outro caminho senão atribuir a existência de uma coisa, no caso em que seja determinável no tempo, por conseguinte também a causalidade segundo a lei da **necessidade natural, simplesmente ao fenômeno**, porém atribuir a **liberdade ao mesmo ente enquanto coisa em si mesma**". (KANT, CRPr, 2003, p. 335).

Com essa refutação, Kant deduz que, se há qualquer pretensão de racionalidade no homem enquanto ente produtor do conhecimento há, necessariamente, que admitir nele, diante de um efeito, ao menos a liberdade não determinada pela causa, pois esta se encontra em um outro Tempo precedente ao efeito; e, "visto que o tempo passado não está mais em meu poder, cada ação que pratico tem que ser

necessária mediante fundamentos determinantes **que não estão em meu poder**" (KANT, CRPr, 2003, p. 333). Portanto, segundo Kant, a única solução para o reconhecimento da racionalidade é considerar o homem, ao mesmo tempo, como fenômeno e coisa-em-si, a fim de livrá-lo do mecanicismo maquinal.

Assim, seguindo seu raciocínio pela busca do conceito de Virtude e sua vinculação com o conceito de Felicidade, deduz Kant:

> Entre as escolas gregas antigas havia propriamente só duas que, na determinação do sumo bem, em verdade seguiam o mesmo método, na medida em que não deixavam virtude e felicidade valer como dois elementos diversos do sumo bem, por conseguinte procuravam a unidade do princípio segundo a regra da identidade, mas por sua vez se separavam no fato de que, dentre ambos, escolhiam diversamente o conceito fundamental. O **epicurista** dizia: ser autoconsciente de sua máxima que conduz à felicidade, eis a virtude; e o **estóico**: ser autoconsciente de sua virtude, eis a felicidade. Para o primeiro a **prudência** equivalia à moralidade; para o segundo, que escolhia uma denominação superior para a virtude, unicamente a **moralidade** era verdadeira sabedoria (KANT, CRPr, 2003, p. 395).

Na investigação do conceito de sumo bem, Kant enxerga nas escolas antigas apenas duas que adotavam o mesmo método analítico, onde virtude e felicidade eram postas como determinações vinculadas pela categoria da identidade, pois tanto epicuristas quanto estóicos buscavam a unidade do princípio supremo e consumado através de duas determinações identificadas numa só e mesma ação, não obstante escolhessem diversamente entre ambos os conceitos, virtude e felicidade, aquele que seria a condição suprema para o sumo bem.

Assim, o epicurista dizia que ser consciente da máxima que conduz à felicidade constituiria toda a Virtude, e, portanto, para eles, a regra de prudência seria a condição suprema da Virtude e, pois, da moralidade. O estóico, por outro lado, tinha a Virtude numa consideração superior e, assim, sua máxima era a de que unicamente a moralidade constituiria a verdadeira sabedoria e, pois, Virtude.

No entanto, ressalta Kant:

> Tem-se que lamentar que a perspicácia desses homens (a qual ao mesmo tempo se tem de admirar pelo fato de que eles tão cedo tentaram todos os caminhos imagináveis de conquistas filosóficas) era tão desafortunadamente aplicada ao esquadrinhar uma identidade entre conceitos extremamente desiguais, como o de felicidade e o de virtude. [...] Ao procurarem pescrutar uma identidade entre os princípios práticos da virtude e da felicidade, ambas as escolas nem por isso eram tão unânimes no modo como queriam extorquir essa identidade, antes, se separavam infinitamente uma da outra, enquanto uma punha seu princípio do lado estético [estóicos] e a outra [epicuristas] do lado lógico, aquela na consciência da carência e esta na dependência da razão prática de todos os fundamentos determinantes sensíveis. Segundo o **epicurista**, o conceito de virtude encontrava-se já na máxima de promover sua própria felicidade; contrariamente, segundo o **estóico**, o sentimento de felicidade já estava contido na consciência de sua virtude (KANT, CRPr, 2003, p. 397-399).

Kant, embora demonstrasse inequívoca admiração pelo sincero esforço empreendido pelos representantes das duas escolas filosóficas antigas, lamenta que a perspicácia de Epicuro e Zenão de Cicio, respectivamente, fundadores do epicurismo e do estoicismo (ABBANGNANO, 2000, p. 337 e 375), não fora suficientemente utilizada na análise de princípios práticos extremamente desiguais como

felicidade e virtude, e, por isso mesmo, ambas as escolas, equivocadamente, identificaram-nos num único e mesmo conceito.

Assim, para a dedução do conceito de sumo bem, divergiram substancialmente no modo como estabeleceram a condição suprema para este conceito, pois, enquanto o epicurista punha o seu princípio no lado lógico, e, assim, entendia que a virtude encontrava-se já na máxima de promover a felicidade, condicionando a virtude às determinações sensíveis, o estóico punha o seu princípio do lado estético, entendendo que o sentimento de felicidade já se encontra contido na própria consciência de ser virtuoso.

Assim, "o estóico afirmava que a virtude é o **sumo bem total**, e a felicidade apenas a consciência da sua posse como pertencente ao estado do sujeito. O epicurista afirmava que a felicidade é o **sumo bem total** e a virtude somente a forma da máxima de concorrer a ela, a saber, no uso racional dos meios para a mesma" (KANT, CRPr, 2003, p. 399).

No entanto, pondera Kant:

> Ora, a partir da Analítica ficou claro que as máximas da virtude são completamente heterogêneas em relação a seu princípio prático supremo e, longe de serem unânimes, apesar de pertencerem a um sumo bem com o fim de torná-lo possível, a rigor elas limitam-se e prejudicam-se mutuamente muito no mesmo sujeito. Portanto a questão de **como o sumo bem é praticamente possível** permanece, apesar de todas as **tentativas de convergência** até aqui, um problema sem solução. O que, porém, a torna um problema de difícil solução foi mostrado na Analítica, a saber, que felicidade e moralidade são, **quanto à sua espécie**, dois **elementos do sumo bem** totalmente **diversos** e que, portanto, a sua vinculação **não** pode ser conhecida **analiticamente** (como se aquele que procura desse modo a sua felicidade descobrisse nesta sua conduta como virtuoso mediante uma simples resolução de seus conceitos, ou se aquele que desse modo segue a virtude descobrisse já na consciência de uma tal conduta *ipso facto* como feliz), mas é uma síntese de conceitos (KANT, CRPr, 2003, p. 399-401).

Desta forma Kant se afasta tanto da concepção estóica quanto epicurista na dedução do conceito de sumo bem e sua relação da virtude com a felicidade, pois, segundo o filósofo crítico, na *Analítica da Razão Prática* já houvera deduzido que as máximas da virtude são heterogêneas em relação à lei moral, a qual, exige plena autonomia da ação; e, porque não são unânimes tais máximas, embora pertençam ao sumo bem e visem sua possibilidade, em seu conjunto, elas se limitam e prejudicam muito num mesmo e único sujeito. Portanto, segundo Kant, o problema de como o sumo bem é praticamente possível, em que pese as louváveis tentativas de estóicos e epicuristas, continuaria insolúvel.

A dificuldade, segundo Kant, na dedução do sumo bem já teria sido por ele demonstrada na *Analítica*, e consistiria no fato de que felicidade e moralidade, embora sejam os dois elementos constitutivos do mesmo, são, quanto à espécie, conceitos totalmente diversos, e não se relacionam de modo analítico, não sendo possível, portanto, deduzir que alguém que buscasse pela virtude encontrasse já na consciência dessa postura, a própria felicidade; ou, pelo contrário, que o fato de procurar a felicidade constituiria, por si só, a virtude. Segundo Kant, essa vinculação de virtude e felicidade na dedução do sumo bem, somente poderá ser dada mediante uma síntese de conceitos, ou, mediante um juízo sintético, aquele no qual se acrescenta um novo predicado ao sujeito.

> Todavia, visto que essa vinculação é conhecida como *a priori*, por conseguinte não pode ser conhecida como inferida da experiência e que, pois, a possibilidade do sumo bem não depende de nenhum princípio empírico, assim a **dedução** desse conceito terá de ser **transcendental**. É *a priori* (moralmente) necessário **produzir o sumo bem mediante a liberdade da vontade**; logo, também a condição de possibilidade do mesmo tem que depender meramente de fundamentos cognitivos *a priori* (KANT, CRPr, 2003, p. 401).

Como foi demonstrado no capítulo anterior, Kant deduz o conceito de Sumo Bem como o único objeto possível para a Lei Moral, concluindo que, porque o Sumo Bem é prático, ou seja, é algo que pode ser efetivamente realizado mediante vontade autônoma numa ação, portanto, com liberdade, virtude e felicidade têm que ser pensadas como necessariamente vinculadas, de modo que a admissão de uma implica obrigatoriamente a outra, não, porém, numa ligação estética ou empírica, como pretenderam, respectivamente, estóicos e epicuristas, mas, como pretenderá demonstrar o filósofo alemão, mediante uma vinculação decorrente de uma síntese de conceitos.

Portanto, essa vinculação tem de ser deduzida *a priori*, pois a possibilidade do sumo bem não pode encontrar-se na dependência de princípio empírico algum, pois, estes, no seu conjunto, tornariam ainda mais confusa uma tal busca, seja pela heteronomia que conteriam em relação à lei moral, seja pela subjetividade que carregariam; daí que sua dedução tem de ser transcendental, pois, se é moralmente necessário produzir o sumo bem mediante a liberdade da vontade, logo, a condição de possibilidade do sumo bem tem que depender meramente de fundamentos cognitivos *a priori*.

> Ora, essa vinculação (como cada uma em geral) é ou **analítica** ou **sintética**. Mas, já que essa vinculação dada não pode ser analítica, como acaba de ser mostrado, ela tem que ser pensada sinteticamente e, em verdade, como conexão da causa com o efeito, porque ela diz respeito a um bem prático, isto é, àquilo que é possível mediante uma ação. Portanto ou o apetite da felicidade tem que ser a causa motriz de máximas da virtude, ou a máxima da virtude tem que ser a causa eficiente da felicidade. O primeiro caso é **absolutamente** impossível, porque (como foi provado na Analítica) máximas que põem o fundamento determinante da vontade na aspiração à sua felicidade não são de modo algum morais e não podem fundar nenhuma virtude (KANT, CRPr, 2003, p. 401).

Toda vinculação entre dois conceitos é, repita-se, ou analítica ou sintética, e, como se busca demonstrar, a vinculação entre felicidade e virtude não pode ser analítica, pois que são radicalmente diversos tais conceitos. Então, uma tal ligação visando dedução do conceito de sumo bem só pode se dar de modo sintético, mediante investigação de uma possível conexão como causa e efeito, porque diz respeito a um bem prático, a saber, mediante ação por liberdade.

Assim, ou o apetite da felicidade tem de ser a causa motriz de máximas de virtude, ou a máxima de virtude tem que ser a causa eficiente da felicidade. A primeira hipótese é, segundo Kant,

absolutamente impossível, pois, como já demonstrado, máximas que põem na aspiração à felicidade o fundamento determinante da vontade são heterônomas, portanto, não podem fundar, absolutamente, ações morais, nem, tampouco, qualquer ação virtuosa.

> Mas o segundo caso é **também impossível**, porque toda a conexão prática das causas e dos efeitos no mundo, como resultado da determinação da vontade, não se guia segundo disposições morais da vontade mas segundo o conhecimento das leis naturais e segundo a faculdade física de usá-las para seus propósitos, conseqüentemente não pode ser esperada nenhuma conexão necessária, e suficiente ao sumo bem, da felicidade com a virtude no mundo através da mais estrita observância das leis morais (KANT, CRPr, 2003, p. 403-405).

Porém, como visto, essa dedução também não pode ser dada a partir da segunda hipótese, a saber, que a máxima de virtude tem de ser causa eficiente da felicidade, pois, segundo Kant, toda conexão prática das causas e efeitos no mundo, as quais são dadas segundo a vontade, não se guiam por disposições morais da vontade, mas, mediante condições dadas pelas leis naturais e de acordo com as faculdades físicas de usá-las para propósitos subjetivos, por conseguinte, não pode ser observada conexão alguma da felicidade com a virtude no mundo suficiente, necessárias à constituição do sumo bem, através da mais estrito atendimento da lei moral.

> Ora, visto que a promoção do sumo bem, que contém esta conexão em seus conceitos, é um objeto aprioristicamente necessário de nossa vontade e interconecta-se inseparavelmente com a lei moral, a impossibilidade do primeiro caso tem que provar também a falsidade do segundo. Portanto, se o sumo bem for impossível segundo regras práticas, então também a lei moral, que ordena a promoção do mesmo, tem que ser fantasiosa e fundar-se sobre fins fictícios vazios, por conseguinte tem que ser em si falsa (KANT, CRPr, 2003, p. 405).

Porque o sumo bem é um conceito necessário, e, pois, *a priori*, como o objeto para uma vontade pura, sob pena de, negando-o, negar-se, como visto, a própria Liberdade, uma vez que esta interconecta-se com a lei moral, como *ratio essendi* desta, a impossibilidade do primeiro, o sumo bem, implicará necessariamente, a impossibilidade da segunda, a lei moral, a qual se mostrará, portanto, fantasiosa e fundada sobre fins fictícios. Por isso o filósofo irá intentar uma busca pela solução desse dilema da razão prática, a saber, se a promoção do sumo bem é possível no mundo prático, ou seja, na realidade das ações cotidianas, e, portanto, como se daria uma tal união da virtude com a felicidade, pois, se essa realização não for possível, a própria lei moral que a ordena seria também impossível.

Kant irá buscar, pois, a exemplo do que já houvera feito na *Crítica da Razão Pura* na solução encontrada para a antinomia da razão pura, a qual mostrava uma aparente impossibilidade de ligação em um mesmo ente racional da liberdade com a natureza, portanto, da aparente impossibilidade de comunhão, em um e mesmo ente, da sua natureza inteligível com sua natureza sensível, uma saída para essa antinomia da Razão prática.

A solução na crítica teórica teria sido conseguida mediante a dedução do Homem, ao mesmo tempo, como *noumenon* e *fenoumenon*, e por meio da sua tese de que, porque nunca conhecemos as coisas como elas são em si mesmas, mas, unicamente como fenômenos, estamos autorizados a valer-nos de uma consideração do Homem também como ente *noumenon*, mediante suas faculdades intelectuais, e, ao mesmo tempo *fenoumenon* por seus atributos físicos, tese essa a qual busquei apresentar no Prefácio deste texto.

Agora, revivendo a mesma situação antinômica, invocando a tese esposada na sua obra a *Crítica da razão pura*, Kant irá buscar o que chamou *Supressão da crítica da antinomia da razão prática*:

> Na antinomia da razão especulativa pura encontra-se uma semelhante colisão entre necessidade natural e liberdade na causalidade dos eventos do mundo. Ela foi afastada mediante a prova de que não se trata de nenhuma verdadeira colisão, se considerados (como, aliás, devem ser considerados) os eventos e mesmo o mundo em que eles se produzem somente como fenômenos; pois um e mesmo ente agente tem **como fenômeno** (mesmo para seu próprio sentido interno) uma causalidade no mundo sensorial que sempre é conforme ao mecanismo natural, mas com respeito ao mesmo evento, na medida em que a pessoa agente considera-se ao mesmo tempo como ***noumenon*** (como inteligência pura, em sua existência não determinável segundo o tempo), pode conter um fundamento determinante daquela causalidade segundo leis naturais, que é livre mesmo de toda a lei natural (KANT, CRPr, 2003, p. 405-407).

Por detrás dessa dedução, a qual foi realizada por Kant no sentido de solucionar o que considerou uma aparente antinomia da Razão prática na busca pelo conceito de um sumo bem possível no mundo, encontra-se novamente a sua tese da diferença necessária que se há que fazer entre fenômeno e coisa-em-si, e, portanto, a tese de que, porque do mundo não conhecemos senão os fenômenos cujas representações são dadas na Sensibilidade para o Entendimento, e, portanto, nenhum objeto como coisa em si mesma, devo considerar também o Homem como ente de Inteligência, para além do mundo fenomênico.

Assim, a já exposta tese da relação fenômeno coisa-em-si mais detidamente investigada no Capítulo Terceiro, voltará, agora nos domínios da Razão prática, a qual é agora novamente invocada por Kant para solucionar o dilema que surgiria numa tentativa de conciliação, em um e mesmo ente racional,

entre virtude e felicidade, conceitos necessários para a dedução do sumo bem, porém, tão diversos quanto à origem.

A solução adotada por Kant é exatamente a mesma deduzida para aquela outra antinomia, pois o argumento é o de que há um equívoco no raciocínio que considera os objetos do mundo e o próprio mundo como coisas-em-si-mesmas, uma vez que esse conhecimento é, segundo Kant, impossível, pois o Entendimento somente os recebe via Sensibilidade e os apreende enquanto fenômenos.

Desta forma, Kant afastará essa antinomia da Razão prática com o mesmo argumento de que todo ente racional tem que ser considerado, ao mesmo tempo, tanto como uma causalidade no mundo natural quanto causalidade do mundo inteligível pela Liberdade, inclusive por sua própria consciência interna, portanto, como inteligência não determinável segundo o Tempo, de sorte que, na medida em que se o considera também como ente *noumenon*, um mesmo evento do mundo fenomênico pode e deve ser considerado também como livre das leis naturais, pela Liberdade necessária à sua realização.

> Ora, o mesmo se passou com a presente antinomia da razão prática pura. A primeira das duas proposições, de que a aspiração à felicidade produz um fundamento de disposição virtuosa, é **absolutamente falsa**; a segunda, porém, de que a disposição à virtude produza necessariamente a felicidade, **não** é falsa **de modo absoluto** mas só na medida em que ela for considerada a forma da causalidade no mundo sensorial e, por conseguinte, se eu admito o existir nele como a única espécie de existência do ente racional, portanto é só **condicionalmente** falsa. Mas, visto que eu não apenas estou facultado a pensar a minha existência também como *noumenon* em um mundo do entendimento, porém tenho até na lei moral um fundamento determinante puramente intelectual de minha causalidade (no mundo dos sentidos), não é impossível que a moralidade da disposição tenha um nexo, se não imediato, contudo mediato (através de um autor inteligível na natureza) e, em verdade, necessário como causa, com a felicidade como efeito no mundo sensorial, cuja vinculação em uma natureza que é simplesmente objeto dos sentidos jamais pode ocorrer de outro modo senão contingentemente e não pode bastar para o sumo bem. (KANT, CRPr, 2003, p. 407-409).

Voltando à análise dos dois conceitos de Virtude formulados pelas duas escolas filosóficas em questão, epicuristas e estóicos, Kant refuta a primeira dedução posto que não considera a aspiração à felicidade, por si só, como suficiente para fundamentar uma disposição virtuosa. Por outro lado, o conceito de Virtude estóico, embora não seja absolutamente falso, é incompleto, e, portanto, condicionalmente falso, pois considera apenas o existir no mundo sensorial como a única espécie de existência do ente racional.

Kant entende, assim, necessária para a dedução do conceito de Virtude, tanto a consideração do ente racional na sua existência enquanto ente do mundo sensível, quanto considerá-lo também como ente de um mundo meramente inteligível, ou seja, a consideração do Homem enquanto fenômeno do mundo empírico, mas, também, enquanto ente *noumenon* em um mundo do Entendimento, e, portanto, pode pensar para si uma existência que tem na lei moral o seu fundamento determinante e, por conseguinte, se possa considerar a moralidade da disposição vinculada, senão imediata, porém, mediatamente, à natureza,

por meio da idéia de um autor inteligível para esta e, portanto, também vincular um conceito inerente a um ente *noumenon*, a Virtude, com um conceito inerente a um ente fenômeno, como a felicidade, e esta como efeito da natureza.

> Portanto, apesar desta aparente colisão de uma razão prática consigo mesma, o sumo bem é o fim supremo necessário de uma vontade determinada moralmente, um verdadeiro objeto da mesma; pois ele é possível praticamente, e as máximas da última, que em sua matéria se referem a ele, têm realidade objetiva que através daquela autonomia foi inicialmente encontrada na vinculação da moralidade com a felicidade segundo uma lei universal, mas a partir de um simples mal-entendido, porque se tomou a relação entre os fenômenos por uma relação das coisas em si mesmas com esses fenômenos (KANT, CRPr, 2003, p. 409).

Desta forma, esclarecendo o que entende tratar-se de um equívoco no relacionar a representação dos objetos não como simples fenômenos, mas, como coisas em si mesmas, pretende Kant desfazer o dilema da Razão prática, ao mesmo tempo em que deduz o conceito de sumo bem como o único objeto possível para toda vontade moralmente determinada, pois, mediante o conceito de autonomia da vontade deduzido na *Crítica da Razão Prática*, as máximas estabelecidas por um ente racional que visem liberdade do agir, as quais, por conseguinte, devem referir ao sumo bem como sua única matéria possível, e, assim, pode ter sucesso na vinculação de virtude e felicidade, e, portanto, adquirir realidade objetiva.

Assim, ao mesmo tempo em que refuta as duas escolas antigas, Kant busca demonstrar que, ao se considerar, como de fato se deve fazê-lo, todo ente racional como inteligência e, ao mesmo tempo, fenômeno da natureza, o sumo bem pode ser deduzido como o fim supremo necessário de uma vontade determinada moralmente, vinculando Virtude e felicidade. Mas, perguntaria o filósofo, o que justificaria essa dedução dos filósofos antigos, incorporada também pelos modernos, de reivindicarem a felicidade como ligada à Virtude, já **nesta vida**, no mundo sensorial? (KANT, CRPr, 2003, p. 409):

> Entretanto a questão é: por meio de quê torna-se pela primeira vez possível uma tal disposição e mentalidade de apreciar o valor de sua existência, já que antes da mesma não se encontraria no sujeito absolutamente nenhum sentimento por um valor moral em geral? Por mais propícia que a felicidade no estado físico da vida possa ser, o homem virtuoso certamente não estará contente com a vida se não for consciente de sua honestidade em cada ação; mas para fazê-lo pela primeira vez virtuoso, por conseguinte ainda antes que ele estime tão alto o valor moral de sua existência, pode-se enaltecer-lhe a tranqüilidade da alma que surgirá da consciência de uma honestidade para a qual ele, contudo, não tem nenhum sentimento? (KANT, CRPr, 2003, p. 413).

O filósofo indagaria pelas condições internas que credenciariam um ente que se pretende racional a apreciar pela primeira vez o valor de sua existência, e que lhe facultariam base para elaboração de uma consciência de disposição virtuosa, já que nele, originariamente, não se encontraria nenhum sentimento que lhe pudesse mostrar o valor da ação moral em geral? Deduz que, por mais propícia que a felicidade enquanto preenchimento dos gozos da vida material possa se demonstrar, o homem virtuoso não poderá estar contente com sua vida, se não for consciente da honestidade de suas ações.

Porém, como poderia auto compreender-se pela primeira vez virtuoso antes mesmo de haver apreciado o sentimento que lhe pudesse mostrar o valor moral de sua existência, ou seja, como poderia ser nele enaltecida a tranqüilidade da alma que surgiria da consciência de uma honestidade, se ele sequer está dotado das condições para poder apreciar este sentimento?

> Mas, por outro lado, aqui se encontra a razão para um erro de sub-repção (*vitium subreptionis*) e, por assim dizer, para uma ilusão ótica na autoconsciência daquilo que se faz à diferença daquilo que se **sente**, que mesmo a pessoa mais experimentada não é totalmente capaz de evitar. A disposição moral está necessariamente vinculada a uma consciência da determinação da vontade **imediatamente pela lei**. Ora, a consciência de uma determinação da faculdade de apetição é sempre o fundamento de uma complacência [comprazimento] na ação, que é produzida através dela; mas este prazer, esta complacência em si mesma, não é o fundamento determinante da ação, mas <ao contrário> a determinação da vontade imediatamente e apenas pela razão é o fundamento do sentimento de prazer e aquela permanece uma determinação prática pura, não uma determinação estética, da faculdade de apetição. (KANT, CRPr, 2003, p. 413-415).

Kant deduz que tais dúvidas surgem apenas porque há um erro de sub-repção e, portanto, uma ilusão, ao se analisar a autoconsciência daquilo que se faz em comparação com aquilo que se **sente**, erro esse que nem mesmo a pessoa mais experimentada em investigações desse tipo é totalmente capaz de evitar. A disposição moral está vinculada necessariamente a uma consciência da determinação da vontade **imediatamente pela lei;** uma determinação da faculdade de apetição, contrariamente, é sempre visando o prazer na ação produzida. Porém, porque este prazer em si mesmo não é o fundamento determinante da ação, mas, ao contrário, unicamente a vontade na Razão pura é que faculta a possibilidade de o arbítrio agir no sentido do prazer, o fundamento determinante da ação permanece na vontade racional e, portanto, se mantém como uma determinação prática, não um sentimento estético da faculdade de apetição.

> Ora, visto que esta determinação produz internamente exatamente o mesmo efeito de um impulso à atividade que um sentimento de agrado, que é esperado a partir de ação apetecida, teria produzido, assim facilmente vemos aquilo que nós próprios fazemos como algo que sentimos apenas passivamente e tomamos o motivo moral por um impulso sensível, como costuma acontecer na chamada ilusão dos sentidos (aqui sentido interno) (KANT, CRPr, 2003, p. 415).

Segundo Kant, esta determinação exclusivamente moral dada pela vontade pura produz internamente também um sentimento de agrado, e, portanto, o mesmo efeito daquele impulso meramente estético ou, de prazer, e, desta forma, dá-se aquele equívoco na subrepção consciente de um sentimento e uma ilusão do sentido interno, semelhante à dos sentidos físicos, pois, tomamos equivocadamente como sendo um sentimento de prazer, aquilo que, com efeito, decorre apenas da auto-satisfação pela adoção de um motivo moral, pois, o que se faz com consciência, só pode advir da liberdade.

Essa distinção, no entanto, ressalta Kant, não é de fácil realização, daí os erros freqüentes e a apreciação confusa entre aquilo que se faz e aquilo que se sente: porque faço um agir moral, aprecio um sentimento que é próprio da Razão, o qual confundo com um prazer que é inerente à faculdade da Apetição. Por isso é preciso precaver-se contra esse equívoco de subrepção para não se elogiar tais alegrias particulares e elevá-las a uma condição de fundamentos para o agir moral, pois são apenas conseqüências, uma vez que o autêntico motivo para o agir é o respeito pela própria lei moral (KANT, CRPr, 2003, p. 417).

> Respeito e não deleite ou gozo da felicidade é, portanto, algo para o que não é possível nenhum sentimento posto como fundamento **antecedente** da razão (porque este seria sempre estético e patológico); enquanto consciência da imediata necessitação da vontade pela lei, ele não é nem sequer um *analogon* do sentimento de prazer, enquanto, em relação com a faculdade de apetição, ele produz exatamente o mesmo resultado mas a partir de outras fontes. Mas unicamente através deste modo de representação pode-se alcançar o que se procura, a saber, que ações não ocorram apenas em concordância com o dever (em conseqüência de sentimentos agradáveis) e, sim, por dever, o que tem de ser o verdadeiro fim de toda a cultura moral (KANT, CRPr, 2003, p. 417).

Portanto, o motivo moral para o agir é, sempre e, unicamente, respeito, para o qual não é possível nenhum sentimento que possa ser posto como fundamento **antecedente** da razão, já que tal consistiria em heteronomia. Este sentimento de respeito, no entanto, enquanto decorre da consciência da imediata necessidade da vontade pela lei em todo ente racional, sequer pode ser considerado um *analogon* do sentimento de prazer estético, pois, embora produza o mesmo resultado, é oriundo de outras fontes.

Não obstante, a fim de que se alcance a demonstração de que é possível uma ação dar-se unicamente por dever, se está autorizado a representar o sentimento de respeito como produzindo também um sentimento de prazer, porém, sem qualquer relação, nem mesmo analógica, com o prazer estético, para que se possa concordar a ação com o dever, como o único e verdadeiro fim para toda a cultura moral.

> Mas não se tem uma palavra que não designasse um gozo, como a "felicidade", porém indicasse uma complacência [comprazimento] em sua existência, um *analogon* da

> felicidade que tem de acompanhar necessariamente a consciência da virtude? Sim! Esta palavra é "**autocontentamento**", que em seu sentido próprio sempre alude somente a uma complacência negativa em sua existência, na qual se é autoconsciente de não carecer de nada. A liberdade e a consciência dela como uma faculdade de seguir com preponderante disposição a lei moral é **independência de inclinações**, pelo menos enquanto motivos determinantes (se bem que não enquanto **afectantes**) de nosso apetite e, na medida em que sou antoconsciente dela no cumprimento de minhas máximas morais, é a única fonte de um imutável contentamento necessariamente ligado a ela, e que não depende de nenhum sentimento particular. Esse autocontentamento pode chamar-se intelectual (KANT, CRPr, 2003, p. 419).

Dessa forma, retomando as deduções do filósofo apresentadas no Capítulo Quarto, mediante o sentimento de respeito, pode-se saber que ações verdadeiramente morais não são aquelas que se dão apenas em concordância com o dever, uma vez que estas podem também visar, no fundo, qualquer outro sentimento de prazer, não obstante sua eventual conformidade com o dever. Somente ações que se dêem a partir do respeito prático mostram o que esse sentimento tem de positivo, já que as mesmas são de uma outra ordem para além do mero amor-de-si inerente a todo homem, pois derivam da lei moral em si mesma, além do que, "é sempre à personalidade que o respeito se dirige, de modo que, o respeito pela lei é o único sentimento verdadeiramente moral" (DELBOS, 1969, p. 377).

Unicamente mediante a percepção do sentimento de respeito se pode admitir que há também ações para as quais não são dados quaisquer objetos empíricos, mas que se realizam tão-somente mediante este sentimento prático; e, em tais ações se encontra o verdadeiro fim de toda a cultura moral, já que elas levam todo ente racional a um **autocontentamento** em sua existência, na qual se é autoconsciente de não carecer de nada, pois, a liberdade e a consciência dela como uma faculdade de seguir com preponderante disposição a lei moral é **independência de inclinações**. Este autocontentamento é um *analogon* da felicidade que acompanha necessariamente a consciência da virtude, pois, embora o ente racional não deixe de ser afetado pelas inclinações, não mais é por elas determinado.

> O contentamento estético (impropriamente chamado assim), que depende da satisfação das inclinações por mais finamente que elas possam vir a ser forjadas, jamais pode ser adequado ao que se imagina a seu respeito. Pois as inclinações mudam, crescem com a proteção que se lhes concede e deixam um vazio ainda maior do que se pensara preencher. Em virtude disso são sempre **penosas** para um ente racional e, se ele não consegue corrigir-se delas logo, coagem-lhe o desejo de livrar-se delas. Mesmo uma inclinação ao que é conforme ao dever (por exemplo, à caridade) pode, em verdade, facilitar muito a eficácia das máximas **morais** mas não pode produzir nenhuma delas. Pois nestas se a ação não deve conter simplesmente **legalidade** mas também **moralidade**, tudo tem de estar voltado para a representação da lei como fundamento determinante. A inclinação, quer seja de boa índole ou não, é cega e servil, e a razão, onde se tratar da moralidade, não tem que simplesmente representar a menoridade da mesma, mas sem a tomar em consideração, tem de cuidar totalmente sozinha como razão prática pura de seu próprio interesse. Até este sentimento de compaixão e de meiga participação se precede a reflexão sobre o que é dever e torna-se fundamento determinante, é penoso mesmo a pessoas bem-pensantes, confunde suas refletidas máximas e provoca o desejo de livrar-se dele e de submeter-se unicamente à razão legislativa. (KANT, CRPr, 2003, p. 419-421).

Kant chama atenção para o risco que existe no sentimento estético, pois, pode-se assumir um mero contentamento advindo da satisfação das inclinações, por mais finamente forjadas que elas possam ser, e considerá-las suficientes para servirem de fundamento para uma ação moral, quando, na verdade, não o são, pois mudam e crescem e não podem ser integralmente atendidas, por isso, são sempre penosas para um ente racional, uma vez que coage o seu dever de livrar-se delas.

Assim, na dedução do "em que" consiste essa absoluta autonomia da vontade e, portanto, na busca por uma ação plenamente conforme com a moralidade, Kant conclui que, até mesmo uma sincera inclinação para a caridade e, por conseguinte, uma ação conforme com o dever, se com ela sentirmos qualquer autocontentamento, tal ação não conterá moralidade alguma, já que se dá apenas e tão-somente em **conformidade com o dever**, de modo que, para seja considerada uma ação moral, tudo nela teria que estar voltado para a simples representação da lei como seu único fundamento determinante, por respeito à lei, sem nada esperar que proporcione contentamento, mas, que seja dada, portanto, exclusivamente **por dever**.

Dessa forma, mesmo uma ação caridosa, se produzir no agente qualquer recompensa estética, como um sentimento que faça com que se sinta elevado em relação à sua mera condição de ente da natureza, não pode ser considerada uma ação coberta pela moralidade, mas tão-somente pela legalidade, porque se deu em conformidade com a lei, não simplesmente pela lei. Nem mesmo um sentimento de compaixão se credencia a figurar como fundamento de uma ação moral, pois, neste caso "a letra da lei (legalidade) seria encontrável em nossas ações, mas o espírito das mesmas de modo algum em nossas disposições (moralidade)" (KANT, CRPr, 2003, p. 533).

> A partir daí pode-se compreender como a consciência desta faculdade de uma razão prática pura possa produzir pelo ato (a virtude) uma consciência da supremacia sobre suas inclinações e com isso, portanto, da independência das mesmas, conseqüentemente também da insatisfação que sempre acompanha estas e, pois, uma complacência negativa com seu estado, isto é, **contentamento**, que em sua origem é um contentamento com sua pessoa. A própria liberdade torna-se desse modo (ou seja, indiretamente) capaz de um gozo, que não pode chamar-se felicidade, porque ele não depende da adesão positiva de um sentimento e tampouco, para falar precisamente, pode chamar-se **bem-aventurança**, por que ele não contém independência completa de inclinações e carências contudo é semelhante à última, na medida em que pelo menos sua determinação de vontade pode manter-se livre da influência delas e, pois, pelo menos quanto a sua origem, é análogo à auto-suficiência que se pode atribuir somente ao Ser supremo (KANT, CRPr, 2003, p. 421-423).

Pode-se, pois, compreender porque a Virtude produz um análogo ao sentimento de felicidade ao proporcionar consciência da sua supremacia sobre as inclinações, e, assim, mostra e o torna todo ente racional consciente da sua própria liberdade, produzindo-lhe uma satisfação. Por conseguinte, a consciência da virtude lhe garante um contentamento com sua própria pessoa, análogo à felicidade, mas que, por mostrar a sua supremacia com relação aos vícios, pode chamar-se **bem-aventurança**, pois, lhe mostra sua própria capacidade de opor resistência às tendências naturais que o prendem à animalidade.

Assim, a autonomia do agente que é mostrada mediante uma ação moral, portanto, mediante uma ação que não vise qualquer sentimento de contentamento meramente estético ou prazer sensível,

proporciona por si só um gozo que não pode se chamar felicidade, porque não depende, como esta, da adesão positiva de um sentimento e das inclinações, mas pode, contudo, se chamar "**bem-aventurança",** pois, embora não contenha independência completa de inclinações, como se daria num ente bem-aventurado, contudo, é semelhante a uma total independência e, pois, "pelo menos quanto à sua origem", uma ação por dever é análoga "à auto-suficiência que se pode atribuir somente ao Ser supremo", em última instância, Deus. E tal sentimento nos é permitido, pois, quando realizada uma ação moral, é mostrada a própria racionalidade.

> Dessa resolução da antinomia da razão pura prática segue-se que em proposições fundamentais práticas pode-se imaginar pelo menos como possível uma vinculação natural e necessária entre a consciência da moralidade e – como conseqüência dela – a expectativa de uma felicidade proporcionada à mesma (mas certamente nem por isso ainda conhecê-la e ter uma perspiciência da mesma); contrariamente, que proposições fundamentais do granjeamento de felicidade de modo algum podem produzir moralidade; que, portanto, o bem **supremo** enquanto primeira condição do sumo bem constitui a moralidade e que, contrariamente, a felicidade em verdade constitui o segundo elemento do mesmo, contudo de modo tal que esta seja a conseqüência moralmente condicionada, embora necessária, da primeira. Unicamente nesta subordinação o **sumo bem** é o objeto total da razão prática pura, a qual necessariamente tem de representá-lo como possível, porque é um mandamento da mesma contribuir com todo o possível para a sua produção. (KANT, CRPr, 2003, p. 423).

Assim, mediante o conceito de Sumo Bem formulado com consideração do ente racional como participante, ao mesmo tempo, de um mundo inteligível e de um mundo sensível, Kant buscará uma ligação possível para a Virtude e a Felicidade para todo ente racional finito, pretendendo, assim, resolver os problemas apresentados nas formulações do Sumo Bem por seus antecessores epicuristas e estóicos, os quais, segundo o filósofo alemão, apesar da perspicácia que então demonstraram, não tiveram o cuidado e zelo suficiente para não combinarem num só conceito, o Sumo Bem, determinações tão distintas como Virtude e Felicidade, sem antes identificarem e demonstrarem suas distintas fontes, o que Kant pretende ter resolvido, através da consideração do Homem, ao mesmo tempo, como fenômeno, na constatação de sua dependência como ente da natureza, mas, também, e, necessariamente, como ente de Razão na sua consciência interna, portanto, na reivindicação da própria Liberdade.

CAPÍTULO DEZ

O HOMEM COMO FIM E O DEVER DA VIRTUDE

Em que pese Kant tenha iniciado já nas suas obras críticas a exposição de seu pensar relativamente a uma filosofia para a liberdade, portanto, para realização do Dever, pois é disso que trata uma doutrina da Virtude, foi através do texto *Princípios metafísicos da doutrina da virtude* que o filósofo formulou os primeiros questionamentos e buscou solução para os dilemas fundamentais, que surgem ao se buscar descobrir a estrutura e os princípios que sustentam os deveres de todo ente racional para consigo mesmo e para com seu semelhante, apontando as reais dificuldades para formulação de uma doutrina que tem a pretensão de identificar e solver problemas inerentes a todo ente racional finito no exercício da liberdade, portanto, problemas que "concernem tanto sobre nossa natureza física, quanto nossa natureza moral" (DELBOS, 1969, p. 582).

Já no *Prólogo* desta obra, indagando acerca das condições de um tal empreendimento, Kant aponta já um primeiro problema:

> Remontar aos *princípios metafísicos* para transformar em móbil o conceito de dever, purificado de todo o empírico (de todo o sentimento), parece opor-se à primeira idéia desta filosofia (da doutrina da virtude). Pois, que conceito poderemos fazer de uma força e de um vigor hercúleo para superar as inclinações que engendram vícios, se a virtude tiver de ir buscar as suas armas ao arsenal da metafísica, que é obra da especulação, em que só poucos homens sabem adestrar-se? Por isso todas as doutrinas da virtude geram o ridículo nas aulas, do alto dos púlpitos e nos livros populares, quando se adornam com citações metafísicas. – Mas nem por isso é inútil, nem muito menos ridículo, rastrear numa metafísica os primeiros princípios da virtude; pois alguém tem de ir, como filósofo, até aos primeiros princípios do conceito do dever: de outro modo, não seria de esperar segurança ou pureza alguma para a doutrina da virtude em geral (KANT, MC II, 2004, p. 7-8).

Kant reconhece já de início que uma busca pelas condições práticas para realização do conceito de dever, de modo a transformá-lo em móbil de toda ação que se pretenda virtuosa, porém, purificado de todo sentimento, como o exigem condições universais, e mediante apoio em *princípios metafísicos*, parece opor-se, à primeira vista, à sua idéia de uma doutrina da virtude, pois, como conceituar uma força se a virtude tiver de ser fundamentada por uma metafísica articulada como simples obra de especulação, na qual poucos homens sabem adestrar-se, embora muitos tenham essa pretensão manifesta nas aulas, nos púlpitos e nos livros populares?

Vê-se logo no proêmio dessa obra que a virtude é apresentada por Kant como uma "força", um "vigor hercúleo" que deve ser posto no sentido de "superar as inclinações que engendram vícios". Portanto, buscar edificar uma doutrina da virtude em simples especulações e elucubrações metafísicas poderia parecer ingênuo. E Kant não perde a oportunidade de criticar abertamente os pretensos pedagogos da virtude de seu tempo, os quais se manifestam nas escolas, na igreja e na literatura.

No entanto, embora formulasse sérias críticas aos seus contemporâneos que lançam mão de exemplos e citações metafísicas para sustentarem seus discursos, nem por isso, segundo Kant, é inútil, nem tampouco ingênuo, empreender uma investigação verdadeiramente filosófica em busca dos primeiros princípios do conceito de Dever, pois, sem uma tal realização, não se pode esperar pureza alguma para a doutrina da Virtude em geral. No entanto, essa tarefa não é adequada aos professores, religiosos, nem tampouco escritores populares, mas, sim, exclusivamente do filósofo. Eis, pois, a tarefa a que se propõe: buscar pelos primeiros princípios do Dever e para uma doutrina da Virtude em geral.

> Confiar neste caso num certo *sentimento*, chamado *moral* pelo efeito dele esperado, pode bastar ao mestre popular, ao exigir que, como pedra de toque de se algo é ou não um dever de virtude, se considere a seguinte questão: "se cada um, em cada caso, fizesse da sua máxima uma lei universal, poderia tal máxima concordar consigo mesma?" Se, porém, fosse apenas o sentimento que nos propusesse como dever tomar esta proposição por pedra de toque, ele não seria então ditado pela razão, mas só aceite como tal instintivamente e, portanto, às cegas (KANT, MC II, 2004, p. 8).

A crítica de Kant aos pretensos doutrinadores da virtude de seu tempo prossegue, especialmente aos que pretendem fundamentar o Dever num *sentimento* chamado *moral*, e que se justificam com base apenas no efeito que se poderia esperar de um tal *sentimento*, o qual poderia ser obtido ao se adotar como pedra de toque da apreciação se algo é ou não um dever de Virtude, a simples indagação: "se cada um, em cada caso, fizesse da sua máxima uma lei universal, poderia tal máxima concordar consigo mesma?" Kant afasta essa possibilidade de fundamentação da virtude na *moral* como se fosse um mero *sentimento*, pois, assim, ele não seria "ditado pela razão, mas só aceite como tal instintivamente e, portanto, às cegas".

Vê-se, pois, que Kant permanece fiel às suas deduções na *Crítica da Razão Prática*, quando analisou a pretensão de seus antecessores de constituir este *sentimento moral* fundamento para a moralidade, criticando deste então sua utilização como princípio primeiro do Dever, uma vez tratar-se de uma inadmissível heteronomia para a Razão, a qual exige, sempre, autonomia, conforme busquei apresentar no Capítulo Quarto.

> Ora, na realidade, nenhum princípio moral assenta, como se alvitra, em *sentimento* algum, antes não passa de metafísica obscuramente pensada, que reside na disposição racional de cada homem, como facilmente se aperceberá o mestre que, de modo *socrático*, tenta catequizar o seu discípulo acerca do imperativo do dever e sobre a sua aplicação ao ajuizamento moral das suas acções. – A sua *exposição* (a técnica) nem sequer deve ser sempre metafísica ou a linguagem escolástica, a não ser que ele queira transformar o discípulo em filósofo. Mas o *pensamento* deve remontar aos elementos de metafísica, sem os quais se não pode esperar, na doutrina da virtude, nenhuma segurança e pureza, nem sequer força impulsora (KANT, MC II, 2004, p. 8).

Os princípios morais não assentam, pois, como se pensava, em algum *sentimento*, mas, segundo Kant, só podem ser descobertos mediante metafísica, infelizmente, até então obscuramente deduzida, mas a qual pretende aclarar mediante a crítica empreendida nesta sua obra, e que residiria na própria "disposição racional de cada homem"; ou seja, uma tal investigação implicaria na busca pela própria racionalidade como único caminho o que poderia mostrar esses princípios.

Tal equívoco heurístico da busca pelo princípio moral num sentimento seria logo evidenciado, segundo Kant, pelo mestre que, valendo-se da maiêutica socrática, buscasse catequizar seu discípulo acerca do imperativo do Dever e sua aplicação ao ajuizamento moral de suas ações, pois, tal exercício, o levaria, fatalmente, a remontar seu *pensamento* às fontes da racionalidade, portanto, a elementos metafísicos, sem os quais não conseguiria nenhuma segurança e pureza na doutrina da Virtude; nem tampouco conseguiria demonstrar uma "força impulsora", necessária à busca pela realização do Dever, a qual não poderia ser obtida meramente de um sentimento moral.

> Se renunciarmos a este princípio e se, para determinar os deveres, partirmos do *sentimento* patológico ou puramente estético, ou também do moral (do prático-subjectivo, em vez do objectivo), isto é, se partirmos da matéria da vontade, do *fim*, e não da sua forma, isto é, da *lei*, então não há, de facto, lugar para *princípios metafísicos* da doutrina da virtude – porque o sentimento é sempre *físico*, seja o que for aquilo que o suscita. – Mas, então, a doutrina da virtude perverte-se também na sua fonte, seja nas escolas, nas aulas, etc. Pois não é indiferente por que móbiles, enquanto meios, nos dirigimos a um bom propósito (o cumprimento de todos os deveres) (KANT, MC II, 2004, p. 8-9).

Assim, Kant deduz que, se uma doutrina prática se valer unicamente de exemplos e explicações metafísicas que as justifiquem, e iniciar a investigação pela análise de um sentimento patológico, sentimento estético ou de um sentimento moral prático subjetivo (heterônomo), ao invés de objetivo (autônomo), partindo da simples matéria para a vontade, a saber, de um *fim*, e, não da simples forma para essa mesma vontade, a *lei*, sem remontar o pensamento às fontes da racionalidade, ou seja, em idéias como liberdade e lei moral, então, com efeito, não há lugar para *princípios metafísicos* de uma doutrina da virtude, porque "o sentimento é sempre físico, seja o que for aquilo que o suscita".

Nem se pretenda que aqui Kant estaria a incorrer no inaceitável vício da contradição, uma vez que, anteriormente, deduzira na *Crítica da Razão Prática* o sentimento de **humilhação** que produziria o também sentimento de **respeito** pela lei moral no sujeito que a violasse, como contribuições fundamentais para constituição de um objeto para toda vontade racional, a saber, o **sumo bem**, como procurei expor no Capítulo Sétimo, e, agora, contraditoriamente, estaria a criticar a utilização de sentimentos morais por parte de educadores, religiosos e literatos na tentativa de estabelecerem uma doutrina da Virtude.

Naquela oportunidade Kant deduziu que a objetividade do sentimento moral, portanto, sua universalidade, se dá em virtude de uma composição autônoma, e, pois, prática, eminentemente racional, e, não, patológica ou estética, como os sentimentos afetados cuja adoção agora Kant critica em seus antecessores e contemporâneos, pois estes são *físicos* (heterônomos), seja o que for que os suscitem, e, portanto, fazem com que uma equívoca doutrina da Virtude seja pervertida na sua fonte, pois não nos podem ser indiferentes quais os fins que nos guiam ao nos dirigirmos a um bom propósito, ou seja, ao cumprimento de todos os deveres.

> Portanto, por mais que a *metafísica* possa causar asco aos presumidos mestres da sabedoria que, à maneira de *oráculos* ou também de *gênios*, julgam desfavoravelmente a doutrina dos deveres, é um dever iniludível para os que se constituem em tais remontar, na doutrina da virtude, até aos seus princípios e sentar-se, primeiro, nos bancos da sua escola (KANT, MC II, 2004, p. 8-9).

Assim, a conclusão de Kant é de que, embora a *metafísica* possa causar asco em supostos mestres da sabedoria, os quais, à maneira de gênios ou oráculos julgam desfavoravelmente a doutrina dos deveres, como se pudessem auto-arrogarem-se o nobre título de filósofos, segundo ele é, sem dúvida, um dever para todos buscarem pelos seus princípios, o que somente se alcançará mediante uma metafísica, de modo que, antes de empreenderem uma tal crítica, deveriam tais mestres se sentar, primeiramente, nos bancos da sua própria escola para uma investigação propedêutica fundamental antes de pretenderem ensinar.

Outrossim, Kant irá inicialmente ponderar que, relativamente ao princípio do Dever:

> É justo estranhar aqui, após todas as clarificações do princípio do dever, porquanto ele se deriva da razão pura, que ainda seja possível remetê-lo de novo para a *doutrina da felicidade*; e de tal modo que, por fim, se excogitou uma certa felicidade *moral*, que não radicava em suas causas empíricas – o que é um absurdo, contraditório em si mesmo. – O homem pensante, quando venceu as incitações do vício e é consciente de ter cumprido o seu dever amiúde penoso, encontra-se num estado de tranqüilidade de ânimo e de contentamento, a que muito bem se pode dar o nome de felicidade, e no qual a virtude é a sua própria recompensa (KANT, MC II, 2004, p. 9).

Cumpre lembrar que, ao deduzir o conceito de **Sumo bem**, Kant o mostra como resultado da perfeita conjunção da **Felicidade** com a **Virtude**, e como o único objeto possível para uma vontade racional, portanto, livre, pois que age apenas no sentido do **Dever**, como, aliás, procurei demonstrar ao final do capítulo anterior.

Ora, como já busquei demonstrar, o próprio filósofo irá também refutar o que poderia aparentar uma contradição ao conceito de dever, ao se pretender, depois de deduzido este, agora, ao iniciar uma exposição dos princípios metafísicos da doutrina da virtude, remeter novamente um tal conceito para uma *doutrina da felicidade*, quando a refutara peremptoriamente na dedução da Liberdade, e, pois, no próprio conceito de Dever. E mais estranho ainda, dirá Kant, seria imaginar uma certa felicidade *moral* que não radicasse em causas empíricas, o que é, reconhece o filósofo, um absurdo, contraditório em si mesmo.

Contudo, pretende Kant afastar tal contradição ao chamar *felicidade* à correspondente dedução de todo ente racional que vencesse as incitações dos vícios, e que, assim, se tornasse consciente de ter cumprido o seu Dever, já que tal não se daria sem enorme e penoso esforço, pois, tal conquista de si mesmo leva a um estado de tranqüilidade de ânimo e de contentamento, no qual a Virtude é sua própria recompensa e, por isso, pode, segundo o filósofo, ser chamado também *felicidade*.

> Diz, porém, o *eudemonista*: essa alegria, essa felicidade é o genuíno princípio motor pelo qual ele age virtuosamente. Não é o conceito do dever que determina *imediatamente* a sua vontade, antes ele só é movido a cumprir o seu dever *mediante* a perspectiva da felicidade. – Mas é claro que esta última tem de preceder, se ele pode esperar a recompensa da virtude somente da consciência de ter cumprido o seu dever;

> isto é, tem de se descobrir obrigado a cumprir o seu dever, antes ainda de pensar – e sem pensar – que a felicidade será a conseqüência da observância do dever. Com a sua *etiologia*, cai num círculo. Isto é, só pode esperar ser *feliz* (ou interiormente ditoso), se está consciente de que observou o seu dever; mas só pode ser movido a observá-lo, se prevê que assim será feliz. – Mas também, neste sofismar, existe uma *contradição*. Por um lado, ele deve cumprir o seu dever sem, primeiro, perguntar que efeito isso terá na sua felicidade, portanto, por um motivo *moral*; mas, por outro, só pode reconhecer algo como dever, se puder contar com a felicidade que assim lhe advirá, portanto, de acordo com um princípio *patológico*, que é justamente o contrário do anterior (KANT, MC II, 2004, p. 9-10).

Kant refuta a perspectiva eudemonista, ou, doutrina da felicidade, pois enxerga nela um círculo e uma contradição. Com efeito, raciocina ele, o *eudemonismo* assume o primeiro motor da virtude como sendo a felicidade, sem, contudo, pensar antes dela o dever. Ora, diz Kant, não sendo o conceito de dever que determina *imediatamente* a vontade no eudemonista, antes, o que a moveria seria a perspectiva de ser feliz, porém, ressalta o filósofo, para se poder assim deduzir, ou seja, para que a felicidade seja o motor primeiro para a vontade, o dever deverá preceder o sentimento de felicidade, pois, só pode esperar ser interiormente ditoso se está consciente de que observou o seu dever. Com isso, o eudemonista diz ser movido a observar o dever se com isso prevê ser feliz. Porém, Kant dirá que este sentimento de felicidade exige um fundamento racional para que se constitua e se possa apreciá-lo.

Além de um sofisma na perspectiva eudemonista, Kant identifica também nela uma contradição, pois, se por um lado há que cumprir o seu dever sem se perguntar que efeito esse agir terá na sua felicidade, ou seja, sem se perguntar por qualquer motivo moral, por outro lado, só pode reconhecer algo como dever, se puder contar com a felicidade que da ação lhe advirá, portanto, se perguntando por um motivo *patológico*, o qual é totalmente contrário ao dever.

Assim, retomando sua crítica ao *eudemonismo* encetada na *Crítica da Razão Prática*, como procurei expor no Capítulo Sétimo, Kant irá ponderar:

> Noutro lugar (no *Berlinische Monatsschrift*), julgo ter reduzido à expressão mais simples a diferença entre o *prazer patológico* e o moral. O prazer *que* deve ocorrer antes do cumprimento da lei, para se agir de acordo com ela, é patológico, e a conduta segue então a *ordem natural*; mas aquele *que* a lei tem de preceder, para se sentir, reside na *lei moral*. – Se esta diferença se não respeitar, se como fundamento se erigir a *eudemonia* (o princípio da felicidade) em vez da *eleuteronomia* (o princípio da liberdade da legislação interior), então a conseqüência é a *eutanásia* (a doce morte) de toda a moral (KANT, MC II, 2004, p. 10).

Kant assevera haver já satisfatoriamente exposta a diferença entre *prazer patológico* e o sentimento moral num artigo publicado na Revista Mensal de Berlim, no qual dirimira qualquer dúvida que porventura pudesse subsistir acerca do confronto entre moralidade e prazer patológico. Esclarece, portanto, nesta introdução à *Doutrina da Virtude*, que, em existindo alguma expectativa de prazer antes do cumprimento da lei moral para que se aja de acordo com ela, este prazer será patológico, e a conduta do agente definir-se-á como mera conduta conforme com a natureza. Por outro lado, a ação dada exclusiva e eminentemente por respeito à lei, sem qualquer expectativa outra senão o puro cumprimento da lei é uma ação moral, e o prazer que porventura um tal agente ainda sentir de uma tal ação será uma bem-aventurança, pois emanará puro da lei, e, não, de uma patologia.

A diferença entre estes dois sentimentos deve ser amplamente esclarecida, pois, da observância rigorosa entre o agir por dever e em conformidade com o dever depende a sobrevivência de toda a moral. Com efeito, o agir em conformidade com o dever, porém, movido em primeiro lugar por uma expectativa de prazer, é *eudemonia*, e, portanto, não moralidade, mas, sim, doutrina da felicidade pela satisfação do conjunto das afecções sensíveis. O agir moralmente é, ao contrário, propor-se como motivo da ação unicamente o dever, sem qualquer sentimento prévio senão o puro respeito pela lei moral, portanto, por *eleuteronomia*, ou, o princípio da liberdade da legislação interior. Esta, a *eleuteronomia* produz, diria eu, uma felicidade racional, a outra, a *eudemonia*, apenas felicidade patológica.

> A causa destes erros é apenas a seguinte: O imperativo categórico, de que procedem ditatorialmente estas leis, não entra na cabeça daqueles que estão acostumados tão-só às explicações fisiológicas, apesar de por ele se sentirem irresistivelmente impelidos. Mas não conseguir *explicar* o que de todo ultrapassa aquele círculo (a *liberdade* do arbítrio), por comovedor que seja o privilégio de o homem ser capaz de semelhante idéia, converte-se, devido às orgulhosas pretensões da razão especulativa que, aliás, com tanta força sente a sua capacidade noutros campos, numa *intimação* – por assim dizer – universal, que estimula os aliados da omnipotência da razão teórica a opor resistência àquela idéia e, deste modo, a combater o conceito moral de liberdade, agora e talvez ainda por muito tempo, embora no fim em vão, e a torná-la, quanto possível, suspeitosa (KANT, MC II, 2004, p. 10).

Kant aponta, assim, o erro dos empiristas, os quais, por não conseguirem ultrapassar os limites da razão especulativa e por se prenderem apenas às explicações fisiológicas, não apreendem o Imperativo Categórico que representa a lei moral, não atinando, conseqüentemente, para a imprescindível diferença entre *prazer patológico* e *moralidade*. Embora se sintam irresistivelmente impelidos pelo dever mostrado no imperativo que representa a lei, sem, contudo, alcançarem tal consciência do dever, não conseguem *explicar* o todo que ultrapassa o simples círculo por eles admitido do conhecimento teórico, o qual é mostrado pela *liberdade* do arbítrio.

Porém, não conseguir *explicar* o simples conceito de *livre-arbítrio*, o qual é admitido e ninguém, conscientemente, abre mão, não impede que aqueles que estão acostumados tão-só às explicações fisiológicas para o comportamento humano sejam também impelidos pelo dever; e tal fato converte-se numa *intimação* universal que estimula os aliados da orgulhosa omnipotência da razão teórica, a saber, os empiristas, a oporem resistência àquela idéia da lei moral e, assim, a combaterem o conceito moral de liberdade ainda por muito tempo, e a tornarem-na, quanto possível, suspeitosa, embora, como ressalta Kant, em vão.

No Capítulo Primeiro, onde procurei apresentar o *locus* da filosofia de Kant, ao identificar a natureza do sujeito congnoscente como o objeto do pensar kantiano, a saber, o Homem como o ente racional, vali-me das lições de Oswaldo Giacoia Junior lançadas no texto *Reflexões sobre a noção de mal radical*, ora novamente invocado para retomada e elucidação daquele conceito de natureza humana, cujo esclarecimento é fundamental para a exposição da doutrina da Virtude kantiana, segundo o qual o significado de natureza humana ultrapassaria os limites do Homem como ente simplesmente oriundo do

determinismo causal fenomênico, e alcançaria a concepção de um ser ao qual se é possível atribuir um predicado moral ao agir.

> A partir desse ponto de vista, o termo natureza só pode receber uma acepção restrita, significando, pois, "o fundamento subjetivo do uso da liberdade em geral (sob leis morais) que antecede todo ato que cai nos sentidos... Mas esse fundamento subjetivo deve ser sempre ele mesmo um ato de liberdade (do contrário, o uso ou abuso do arbítrio do homem, com relação à lei moral, não poderiam ser-lhe imputados, nem o bem nem o mal poderiam ser qualificados de moral)" (GIACOIA, 1998, p. 183).

Assim, o conceito de natureza humana deverá ser compreendido como o fundamento subjetivo do uso da liberdade em geral, a qual, como venho procurando patentear, para Kant, é possível unicamente mediante o atendimento incondicional da lei moral, já que esta é a *ratio cognoscendi* da liberdade. Por isso o filósofo poderá dizer na INTRODUÇÃO À DOUTRINA DA VIRTUDE:

> O *conceito de dever* é já em si o conceito de uma *coerção* (coacção) do arbítrio livre pela lei; esta coacção pode ser ou *exterior* ou *autocoacção*. O *imperativo* moral, mediante a sua sentença categórica (o dever incondicionado), proclama esta coacção, que não afecta, pois, os seres racionais em geral (entre os quais também poderia haver *santos*), mas os *homens*, enquanto *seres naturais* racionais; estes são assaz ímpios para poderem ter o desejo de transgredir a lei moral, se bem que reconheçam a sua própria autoridade, e para a seguirem, embora com desgosto (com a resistência da sua inclinação), pois nisto consiste propriamente a coacção. – Mas visto que o homem é um ser *livre* (moral), o conceito de dever só pode conter a *autocoação* (pela simples representação da lei), se se atender à determinação interna da vontade (os móbiles), porque só assim é possível conciliar aquela *coerção* (inclusive, se fosse exterior) com a liberdade do arbítrio; é assim que o conceito de dever se torna então ético. (KANT, MC II, 2004, p. 13).

Kant faz uma distinção entre seres racionais em geral, entre os quais poderia haver *santos*, e os homens, enquanto *seres naturais* racionais, os quais são mostrados pelo fundamento subjetivo do agir pela liberdade, lembrando o que foi dito na primeira parte desta pesquisa na investigação do conceito de Moral, quando busquei demonstrar que seres racionais têm por pressuposto a liberdade transcendental que lhes permite buscar o incondicionado para as condições dadas no objeto que buscam conhecer, e, portanto, lhes proporciona condições de se pretenderem dotados de uma faculdade do conhecimento, inclusive do conhecimento prático, por conseguinte, de um arbítrio livre.

A distinção entre homens e *santos* se dá apenas porque estes últimos não seriam suscetíveis de afecções das inclinações e tendências como os homens. A moralidade aparece, pois, de uma parte como um esforço contra as inclinações, "mas de outra parte ela não implica o menos do mundo, o ascetismo [moral]" (DELBOS, 1969, p. 269).

Somente porque os homens são seres afetados sensivelmente, desse fato advém o desejo de transgredir a lei moral, não obstante reconheçam sua autoridade por sua força e coerção, para eles é necessária constrição da vontade; assim, a idéia do dever funciona em si mesma como o conceito de uma *coação* do arbítrio livre pela autoridade da lei, coação que pode tanto ser *exterior* (Direito) quanto *autocoação* (Ética). Contudo, porque são assaz ímpios os homens para seguirem os ditames da lei moral,

necessitam, embora com desgosto, de uma sentença categórica que determine o dever incondicionalmente, determinação essa que é representada mediante o **Imperativo Categórico**.

Por tais raciocínios, Kant irá deduzir em uma nota à citação acima:

> Mas o homem, enquanto *ser moral*, descobre-se ao mesmo tempo, quando objetivamente se examina – a que está determinado pela sua razão pura prática (de acordo com a *humanidade* na sua própria pessoa) –, assaz santo para transgredir *com desgosto* a lei interna; pois nenhum homem há tão perverso que, nesta transgressão, não sinta em si uma resistência e um ódio a si próprio, pelo que tem de se coagir a si mesmo. – Ora é impossível explicar o fenômeno de, nesta encruzilhada (onde a bela fábula situa Hércules entre a virtude e a voluptuosidade), o homem mostrar uma tendência mais forte para prestar ouvidos à inclinação do que à lei; porque só podemos elucidar o que acontece, derivando-o de uma causa segundo leis da natureza; mas assim não conceberíamos o arbítrio como livre. – Portanto, esta autocoação em oposição recíproca e a sua inevitabilidade dão a conhecer a inconcebível propriedade da própria *liberdade*. (KANT, MC II, 2004, p. 14).

O homem, quando objetivamente examinado, ou seja, numa apreciação possível universalmente, se descobre determinado pela Razão, embora também sensivelmente afetado, e, portanto, descobre-se assaz santo por não conseguir transgredir a lei interna sem suportar certo desgosto e um certo "ódio por si próprio", que o leva a "coagir a si mesmo" para o atendimento da lei. Kant reconhece, no entanto, não conseguir explicar o fenômeno que faz com que o homem, nesta encruzilhada entre o dever e a tendência à sensibilidade, optar sempre pela segunda, pois, só se pode elucidar um tal acontecimento derivando-o de uma causa segundo leis da natureza; no entanto, assim, não se conceberia o arbítrio como livre e, contudo, se o concebe. Portanto, segundo Kant, ao se deduzir liberdade de arbítrio para o homem, inevitavelmente se tem de admitir a própria *liberdade* como um atributo possível ao homem.

Assim, visto que o homem não pode admitir-se sem reconhecimento de um ser, ao mesmo tempo, afetado pela sensibilidade, mas, no entanto, também dotado de um arbítrio *livre*, portanto, um ser moral, o conceito de dever para ele só pode conter *autocoação*, mediante a simples representação sensível da lei num Imperativo Categórico que apresente somente uma forma para as máximas da ação livre, portanto, nenhuma representação externa que o determine e à sua vontade, de sorte que os móbiles para a ação de um ente racional cujo arbítrio deve ser livre só podem advir de uma *autocoação*, e, portanto, somente assim o conceito de dever pode se tornar ético, pois "a legislação ética exige que o móbil seja o respeito pela lei" (TERRA, 2004, p. 15).

> Os impulsos da natureza supõem, portanto, no ânimo humano *obstáculos* ao cumprimento do dever e forças que oferecem resistência (em parte poderosas); o homem tem de se julgar capaz de lutar contra elas e de as vencer mediante a razão, não só no futuro, mas já agora (com o pensamento); isto é, *poder* aquilo que a lei ordena incondicionalmente que ele deve fazer. (KANT, MC II, 2004, p. 14).

As tendências e inclinações humanas oferecem ao ânimo *obstáculos* ao cumprimento do dever como forças poderosas contrárias ao atendimento das determinações da lei moral; porém, o homem, porque um ser cognitivo, portanto, que se pode pressupor livre, tem que se julgar capaz de poder lutar contra tais forças e de as vencer mediante a Razão, com o pensamento, não só pela admissão de uma vida

futura, como, principalmente, já agora; assim, desde que seja admitida a possibilidade de algum conhecimento para os homens, têm eles de *poder* aquilo que a lei ordena incondicionalmente devam fazer, sob pena de contradição com a liberdade do arbítrio que é exercida na busca pelo conhecimento objetivo e, portanto, de negação da sua própria condição racional.

> Ora a capacidade e o propósito deliberado de opor resistência a um adversário forte, mas injusto, é a *fortaleza* (*fortitudo*) e, em relação ao adversário da disposição moral *em nós*, é a *virtude* (*virtus, fortitudo moralis*). Portanto, a doutrina geral dos deveres, naquela parte que não aduz a liberdade externa, mas a interna sob leis, é uma *doutrina da virtude*. (KANT, MC II, 2004, p. 14).

A *fortaleza* (*fortitudo*) da vontade é a capacidade e o propósito deliberado de opor resistência a um forte e injusto adversário, e a *virtude* (*virtus, fortitudo moralis*) é exatamente a capacidade e o propósito deliberado de opor resistência a um forte adversário da disposição moral *em nós*; portanto, a *doutrina da virtude*, como a doutrina geral dos deveres, não diz respeito à liberdade externa, mas à liberdade interna sob uma lei dessa mesma liberdade, a saber, a lei moral.

Outrossim, Kant irá deduzir a ética como um "sistema dos *fins* da razão pura prática" (KANT, MC II, 2004, p. 15):

> Mas que a ética seja uma *doutrina da virtude* (*doctrina officiorum virtutis*) segue-se da anterior definição de virtude, comparada com a obrigação, cuja peculiaridade igualmente exibimos. – Não há, decerto, nenhuma outra determinação do arbítrio que, pelo seu conceito, resista a poder ser obrigada pelo *arbítrio* de outros, inclusive *fisicamente*, a não ser a determinação de um *fim*. Pode outrem, sem dúvida, *coagir*-me a fazer algo que não é um fim meu (mas apenas um meio para um fim de outro); não pode, contudo, coagir-me a que o transforme num fim meu e, decerto, não posso ter nenhum fim, sem o fazer meu. Este último seria uma contradição consigo mesmo: um acto da liberdade que, todavia, não seria ao mesmo tempo livre. – Mas não é contradição alguma propor-se a si mesmo um fim que é simultaneamente um dever: pois então violento-me a mim próprio – o que se concilia muito bem com a liberdade. (KANT, MC II, 2004, p. 15-16).

Segundo Kant, não há alguma determinação do arbítrio que possa resistir a ser obrigada pelo arbítrio de outros, inclusive pela possibilidade de coação física a essa determinação por alguém mais forte. Desse modo, posso ser facilmente coagido por outrem mais forte a fazer algo que não seja um fim meu. No entanto, ressalta o filósofo, esse outro jamais irá conseguir me coagir a transformar em meu um fim que é só dele; portanto, ninguém poderá coagir-me na direção de um fim, sem que o faça meu. Outrossim, posso, sem dúvida, coagir-me a propor-me um fim que me seja, ao mesmo tempo, um dever, e não há nisso contradição alguma, pois uma tal postura se concilia muito bem com a liberdade.

E, numa nota à citação acima, deduz Kant:

> Um homem quanto menos fisicamente, quanto mais moralmente pode ser coagido (pela simples representação do dever), tanto mais livre é. Assim, por exemplo, quem possui uma resolução assaz firme e uma alma forte para não renunciar a uma diversão que se propôs, por muitos que sejam os danos imagináveis que sobre si atrai, mas que, apesar de tudo, renuncia sem vacilar ao seu propósito, embora com desgosto, quando pensa que assim descura as obrigações do seu cargo ou não presta assistência ao seu pai

> doente, demonstra precisamente a sua liberdade em sumo grau, ao não opor resistência à voz do dever (KANT, MC II, 2004, p. 16).

No exemplo de alguém que nunca renuncia a uma diversão, por mais ameaças que possa sofrer caso venha a dar consecução ao seu intuito de se divertir, Kant apresenta um exemplo prático para a idéia de Liberdade, a qual se realizaria como arbítrio-livre, pois, segundo o filósofo, quem possui uma alma forte e uma resolução assaz firme para não renunciar a um propósito lúdico, ainda que seja ameaçado por imagináveis danos que sobre si suportará caso conclua o seu intento, porém, o faz sem vacilar, embora com desgosto, diante das necessidades de um pai que padeça alguma doença que necessite cuidado, assistindo-o, mesmo em detrimento do seu egoísmo, demonstra liberdade ao não opor resistência à voz do dever. Ou seja, para Kant, atender ao dever nos torna livres.

> Mas a virtude também se não pode interpretar e apreciar apenas como *habilidade* nem (como se expressa a obra premiada do pregador da corte, Cochius) como um *hábito* de realizar acções moralmente boas, adquirido por exercício e durante longo tempo. De facto, se este não brota de princípios reflexivos, firmes e cada vez mais apurados, então, como acontece com qualquer outro mecanismo da razão prático-técnica, não está disposto em todos os casos nem assaz garantido, frente à alteração que novas seduções podem suscitar. (KANT, MC II, 2004, p. 18).

Vê-se, pois, que, para Kant, a virtude não se pode adquirir como uma simples *habilidade* como pretendia um certo pregador da corte de seu tempo, L. Cochius, cuja obra *Observação Sobre a Inclinação* (*Ubersuchung über die Neigungen,*1767) fora premiada pela Academia de Berlin (conforme nota do tradutor Artur Morão), nem tampouco como um *hábito* de realizar ações moralmente boas, o qual pode ser adquirido por exercício e durante longo tempo, pois, a virtude tem de brotar de princípios reflexivos, firmes e cada vez mais apurados, mediante a Faculdade do Juízo, onde, segundo Kant, se formam os sentimentos de prazer e desprazer e os juízos do gosto, do belo e do sublime, conforme deduzido na sua terceira obra crítica, a *Crítica da Faculdade do Juízo*, para que a virtude ganhe força no ânimo humano e crie uma boa disposição para todos os casos práticos.

Somente assim, mediante princípios reflexivos, garantir-se-á prevalência da virtude frente à alteração que novas seduções podem suscitar, para as quais o simples hábito não está preparado, nem mesmo um hábito virtuoso, pois seduções inéditas sempre surgirão, e, portanto, a virtude não se deve ensinar como a um hábito, mas, sim, mediante análise dos princípios reflexivos firmes e cada vez mais apurados em conformidade com os fins que cada um se propõe, quando se poderá conhecer um ato virtuoso.

Numa tentativa de representar o raciocínio lógico para um sistema em que a virtude seja apresentada como uma força, a qual, concebida em perfeito equilíbrio com a força física, constitua o sistema da saúde absoluta do homem, Kant faz a seguinte "observação":

> À virtude = + *a* opõe-se a *ausência de virtude* (a debilidade moral) = 0 como *contraditório lógico* (*contradictorie oppositum*), enquanto o vício = - *a* se opõe como *contrário* (*contrarie s. realiter oppositum*), e é não só desnecessário, mas também escandaloso, perguntar se não se precisará de maior fortaleza de alma para os grandes

> *crimes* do que, inclusive, para as grandes *virtudes*. Pois por fortaleza da alma entendemos a fortaleza da intenção de um homem enquanto ser dotado de liberdade, portanto, enquanto é senhor de si mesmo (está no seu juízo), logo, em estado de *saúde* humano (KANT, MCII, 2004, p. 18).

Kant faz distinção entre uma oposição *contraditória* e uma oposição *contrária* à virtude, sendo que a primeira se identifica por uma mera carência de atributos virtuosos, enquanto que a segunda decorre de uma postura efetivamente contrária ao dever de virtude.

Cumpre destacar o comentário do filósofo acerca do escândalo que considera contido na pergunta: se os grandes criminosos não seriam dotados de uma fortaleza de alma suficiente à execução do seu delito, do que para a realização de ações suficientes à aquisição de grandes virtudes? Ou seja, o dito popular de que se exige coragem maior para a realização de crimes hediondos do que para ações virtuosas, é para Kant motivo de escândalo, pois, por fortaleza da alma, o filósofo considera a atitude moral (*Gesinung*) de um homem enquanto é dotado de liberdade, e, pois, enquanto é senhor de si mesmo e está no seu juízo, portanto, em estado de *saúde* humano.

Esta observação será de grande valia quando analisar, como pretendo, o conceito de Direito, especialmente na avaliação da polêmica questão da pena de morte. Para alguns adversários, Kant teria defendido a pena capital como uma conseqüência natural para reparação de um crime de homicídio.

No capítulo próprio investigarei esse debate, cumprindo por agora somente destacar que Kant entende necessária a consideração da liberdade plena do homicida quando da realização do seu crime, o qual se daria, assim, com plena saúde humana. Nesse caso, se o crime se deu com liberdade, para Kant, unicamente a pena de morte seria o correspondente reparatório equânime. No entanto, sua execução dependerá, como diz também o filósofo e pretendo demonstrar, do atendimento total por parte do Estado das plenas condições para que o indivíduo não cometa o delito, inclusive, que tivesse plenas condições de cuidar de sua felicidade para não violar o dever, como expus no Capítulo Sétimo da Primeira Parte.

Outrossim, é impossível não relacionar a "observação" acima, com uma outra "observação" que o filósofo faz na sua obra *A Religião Nos Limites da Simples Razão*, onde, através da nota n. 05 assim deduz:

> Se o bem = a, o seu oposto contraditório é o não bem. Ora este é conseqüência de uma simples carência de fundamento do bem = 0, ou então a conseqüência de um fundamento positivo da sua contrapartida = -a. No último caso, o não bem pode chamar-se igualmente o mal positivo. (KANT, RL, 1992, p. 29).

Se considerarmos unicamente a configuração lógica dos enunciados constantes das duas "observações", haveremos de deduzir que, se a Virtude consiste em um bem, por conseguinte, ausência de virtude consistiria apenas uma debilidade moral, não, contudo, um mal. Por outro lado, no entanto, o vício, ou seja, o fundamento positivo contrário à virtude, seria um mal positivo, o qual poderia ser aqui considerado como uma prática deliberada, portanto, realizada com liberdade, de ações contrárias à virtude, por conseguinte, também contrárias à própria Liberdade.

Assim, entendendo ser possível a investigação de uma ação virtuosa, por conseguinte, da efetividade de um bem pela liberdade, Kant intentará uma busca pela dedução de um "**Fundamento para conceber um fim, que é ao mesmo tempo um dever**", quando, então, dirá:

> *Fim* é um *objecto* do livre-arbítrio, cuja representação determina este a uma acção pela qual se produz aquele objecto. Toda a acção tem, pois, um fim; e, visto que ninguém pode ter um fim sem a *si mesmo* se propor como fim o objecto do seu arbítrio, ter um fim para as próprias acções é um acto da *liberdade* do sujeito agente, e não um efeito da *natureza*. Como, porém, o acto, que determina um fim, é um princípio prático que não ordena os meios (portanto, de modo condicional), mas o próprio fim (logo, incondicionalmente), é um imperativo categórico da razão pura prática, por conseguinte, um imperativo que associa um *conceito de dever* ao de um fim em geral. (KANT, MC II, 2004, p. 19).

Para Kant, *fim* é um *objeto* do livre-arbítrio, cuja representação determina uma ação mediante a qual a produção daquele objeto é possível. Assim, toda ação objetiva um fim, e, uma vez que ninguém pode ter um fim sem a *si mesmo* se propor como fim o objecto do seu arbítrio, assumir um fim para as próprias ações é, sempre, um acto da *liberdade* do sujeito agente, e não um efeito da *natureza*.

Porque assumir para si mesmo um fim constitui, sempre, um ato da liberdade, o ato que determina um fim é um princípio prático que não ordena os meios como condição, mas o próprio fim; é, portanto, uma determinação incondicional, e, pois, um imperativo categórico da Razão pura prática; por conseguinte, um imperativo que associa um *conceito de dever* ao de um fim em geral; ou seja, porque quero aquele fim e esse querer é livre, a saber, não afetado pela natureza, e, porque somente um ente constituído por liberdade pode querer, este querer deve ser livre.

> Tem de haver, pois, semelhante fim e um imperativo categórico que lhe corresponda. De facto, se há acções livres, então tem de haver também fins aos quais elas se dirijam como *objecto*. Mas entre estes fins deve haver alguns que, ao mesmo tempo, sejam deveres (isto é, segundo o seu conceito). – Pois, se tais fins não houvesse, todos os fins, já que nenhuma acção humana pode carecer de fim, valeriam para a razão prática só como meios para outros fins, e seria impossível um imperativo *categórico* – o que anula toda a doutrina dos costumes (KANT, MC II, 2004, p. 19-20).

Se assumir um fim é sempre um ato de liberdade, e o ato que determina um fim é, sempre, um princípio prático, porque não se relaciona com os meios necessários para alcançar aquele fim, portanto, por ser um ato de liberdade, há, necessariamente, que relacioná-lo à única forma de realização da liberdade, a qual se daria mediante atendimento pleno do Dever, a saber, mediante o atendimento incondicional do imperativo categórico da Razão pura prática, porque o ato de se propor um fim não está relacionado com qualquer afecção pela natureza, mas, decorre unicamente de uma capacidade racional. Portanto, propor-se um fim é um ato associado ao conceito de dever.

Se, propor-se um fim é um ato de liberdade, e todo ato de liberdade só o pode ser em virtude do dever exigido pelo imperativo categórico, para que este não seja uma simples quimera, e se, de fato, há ações livres, por conseguinte, há que haver também fins aos quais tais ações livres se dirijam como para um objeto. Por conseguinte, há que haver alguns fins que sejam, ao mesmo tempo, deveres, porque nenhuma ação humana, em virtude da liberdade que carrega em si, pode carecer de um fim. Se não

houvesse fins que fossem também deveres, todos os fins valeriam para a Razão prática só como meios para outros fins, e, assim, seria impossível um imperativo categórico, com o conseqüente aniquilamento de toda a doutrina dos costumes, porque inviabilizaria a idéia de liberdade, e, com ela, de um arbítrio livre.

> Aqui não se fala, pois, de fins que o homem se *propõe* de harmonia com os impulsos sensíveis da sua natureza, mas de objectos do livre-arbítrio sob as suas leis, que ele *se deve propor* como fim. [A doutrina que deles trata] pode denominar-se doutrina técnica (subjectiva) dos fins, propriamente pragmática, que contém a regra da prudência na eleição dos seus fins; mas a que destes trata chamar-se-á doutrina moral (objectiva) dos fins; distinção que aqui é supérflua, porque a doutrina dos costumes se separa claramente de doutrina da natureza (aqui, da antropologia) pelo seu próprio conceito, porquanto esta última se baseia em princípios empíricos, ao passo que a doutrina moral dos fins, que trata dos deveres, assenta em princípios dados *a priori* na razão pura prática (KANT, MC II, 2004, p. 20).

Quando fala de fins, esclarece Kant que não se refere aos fins particulares que cada um se propõe de harmonia com as afecções e impulsos sensíveis de sua natureza fenomênica, mas, sim, de objetos do livre-arbítrio, os quais ele deve se propor como leis, para preservação da própria idéia de liberdade. A doutrina que trata dos fins particulares postos subjetivamente em virtude da sensibilidade natural pode denominar-se doutrina *técnica*, ou, *pragmática*, pois contém regras de *prudência* na eleição dos fins objetivados. No entanto, a doutrina que trata dos fins postos por todos como objetos para preservação do livre-arbítrio, será chamada por Kant doutrina moral.

À época o filósofo entendia até mesmo supérflua essa distinção, pois se evidenciava que uma doutrina dos fins que são eleitos apenas em decorrência da natureza sensível denominar-se-ia *antropologia*, em virtude do caráter empírico dos princípios que determinam tais ações, enquanto que a doutrina moral trata apenas dos fins que são postos, ao mesmo tempo, como deveres, pois assentam em princípios dados *a priori* na Razão pura prática em virtude da idéia necessária de Liberdade. Fica evidente, pois, a distinção já realizada por Kant entre uma doutrina moral e uma *pragmática*, ou, *antropologia*.

Assim esclarecido, na *Doutrina da virtude*, Kant buscará identificar "**quais os fins que, ao mesmo tempo, são deveres?**" (KANT, MC II, p. 20), e, identificando-os, procurará fazer "uma divisão principal entre deveres para consigo mesmo e deveres para com os outros" (HARE, 2003, p. 212), deduzindo:

> São a *perfeição própria* e a *felicidade alheia*. Não se podem entre si trocar, convertendo a *felicidade própria*, por um lado, e a *perfeição alheia*, por outro, em fins que fossem em si mesmos deveres da mesma pessoa. Com efeito, a *felicidade própria* é um fim que todos os homens (em virtude do impulso da sua natureza) têm, mas este fim nunca se pode considerar como dever, sem a si mesmo se contradizer. O que cada um já de *per si* inevitavelmente quer não está contido no conceito de *dever*; pois este implica uma *coerção* para um fim aceite com renitência. Portanto, é contraditório dizer que estamos *obrigados* a promover a nossa felicidade, com todas as nossas forças. (KANT, MC II, 2004, p. 20).

Dessa forma, conclui Kant serem fins e, ao mesmo tempo, deveres: "a *perfeição própria* e a *felicidade alheia*" (DELBOS, 1969, p. 579). E neste ponto o filósofo alerta para um cuidado que deve ser tomado na avaliação dessa relação entre perfeição e felicidade, para que não se inverta essa ordem, convertendo-as em *felicidade própria* ou *perfeição alheia* como fins que seriam, ao mesmo tempo, deveres; pois esses conceitos não podem ser "intercambiados" (WALKER, 1999, p. 11), já que tal poderia constituir um princípio para o egoísmo, de modo que, "os *Fundamentos da metafísica dos costumes* consumam a ruptura com o eudemonismo" (DELBOS, 1969, p. 271), portanto, com a doutrina da felicidade.

A *felicidade própria* é, segundo Kant, indubitavelmente, um fim que todos os homens têm, "graças aos impulsos de sua natureza" (WALKER, 1999, p. 11); porém, porque o que cada um já de *per si* inevitavelmente quer, não pode estar contido no conceito de *dever*; portanto, a *felicidade própria* não pode ser considerada um fim que é ao mesmo tempo um dever, pois este implica uma *coerção* diante da renitência em aceitar um determinado fim, e é contraditório dizer que estamos *obrigados* a promover a nossa felicidade com todas nossas forças, pois, isto é o que naturalmente se deseja.

> É igualmente uma contradição que me proponha como fim a *perfeição* de outrem e que me considere obrigado a promovê-la. Pois a *perfeição* de outro homem enquanto pessoa consiste justamente em que ele mesmo seja capaz de se propor o seu fim, segundo o seu próprio conceito do dever, e é contraditório exigir (propor-me como dever) que eu deva fazer algo que ninguém mais pode fazer a não ser ele mesmo (KANT, MC II, 2004, p. 20-21).

Vê-se, pois, que Kant permanece absolutamente coerente com sua concepção de pessoa, pois, autonomia da vontade, enquanto caminho para a liberdade, é a exigência mínima para que se possa identificar um ente racional, e ninguém pode fazer de outrem uma pessoa, mas, unicamente a si próprio; o que posso e devo é respeitá-lo enquanto tal. Portanto, a propositura autônoma de um fim, segundo o seu próprio conceito de dever, impede a contradição que consistiria em alguém propor para si um dever que somente o outro poderia realizar.

Contudo, segundo o próprio Kant, como já ressaltei, relativamente à felicidade "a moral parece, pois, não só tolerar, mas, ainda exigir que de certo modo as inclinações do homem sejam satisfeitas" (DELBOS, 1969, p. 270), já que o contrário resultaria na produção de um estado de ânimo inclinado à violação do dever.

Portanto, Kant buscará uma "**Elucidação destes dois conceitos**"(KANT, MC II, p. 21):

> **A – A perfeição própria**. A palavra *perfeição* está exposta a falsas interpretações. Por vezes, entende-se como um conceito pertencente à filosofia transcendental: o da *totalidade* do diverso que, tomado no seu conjunto, constitui uma coisa; mas também como um conceito pertencente à *teleologia*, de modo que significa então a concordância da constituição de uma coisa com um *fim*. Poderia chamar-se à perfeição, no primeiro significado, a perfeição *quantitativa* (material), no segundo, a perfeição *qualitativa* (formal). Aquela só pode ser uma (porque o todo do que pertence a uma coisa é um só). Mas desta pode haver várias numa coisa; e aqui tratar-se-á, em especial, da última. (KANT, MC II, 2004, p. 21).

Porque a palavra *perfeição* está exposta a falsas interpretações, Kant buscará elucidar o preciso significado da mesma enquanto um dos *fins que são ao mesmo tempo deveres* para todo ente racional finito, salientando que *perfeição* tanto pode ser um conceito pertencente à filosofia transcendental, a saber, a *totalidade* do diverso constitutivo de uma coisa, quanto um conceito pertencente à *teleologia*, quando, então, significa a concordância da constituição de algo com de um *fim* específico.

Portanto, no caso de um conceito da filosofia transcendental, se pode considerá-la uma perfeição *quantitativa* (material), enquanto no caso de tê-la como um conceito da *teleologia* será uma perfeição *qualitativa* (formal). A perfeição quantitativa só pode ser uma, porque não haveria duas "totalidades" com uma mesma perfeição material. Porém, da perfeição qualitativa pode haver várias numa mesma coisa, de sorte que, é desta perfeição última que tratará como a própria, pois, "obviamente, a perfeição que Kant busca é a perfeição moral" (HARE, 2003, p. 212).

> Se da perfeição correspondente ao homem enquanto tal (em rigor, à humanidade) se diz que é um dever em si mesmo propô-la como fim, então há que pô-la naquilo que pode ser efeito da sua acção, não no que é apenas uma dádiva que ele deve agradecer à natureza; pois, caso contrário, não seria um dever (KANT, MC II, 2004, p. 21).

O dever de buscar a perfeição inerente à idéia de humanidade que em si carrega enquanto ente racional passível de liberdade, para que seja um dever de virtude, só pode decorrer daquilo que o homem pode realizar em razão de, autonomamente, haver posto como um fim algo próprio, e o qual busca, unicamente na sua disposição, e, não, em decorrência de uma dádiva qualquer para cuja existência em si em nada contribuiu. Portanto, a perfeição não pode advir da criação do homem por um Ser à parte em relação heterônoma com a humanidade, mas, unicamente daquilo que cada ser humano põe para si como um dever de liberdade, caso contrário, não seria um dever e, assim, não facultaria ao homem a possibilidade da liberdade enquanto autonomia.

> Portanto, [perfeição] não pode ser mais do que o *cultivo* das suas *faculdades* (ou das disposições naturais), entre as quais o *entendimento*, como faculdade dos conceitos, logo, também daqueles que concernem ao dever, é a faculdade suprema; e também o cultivo da sua *vontade* (o modo moral de pensar) de cumprir todos os deveres em geral. (KANT, MC II, 2004, p. 21).

Enquanto conceito deduzido de uma relação qualitativa, o *cultivo* das faculdades ou disposições naturais é a perfeição, entre as quais o Entendimento, como faculdade dos conceitos, inclusive daqueles conceitos que concernem ao dever, é a faculdade suprema, juntamente com o cultivo da sua *vontade* (o modo moral de pensar). Portanto, como o "dever de buscar minha própria perfeição é o dever de desenvolver minhas capacidades, particularmente as capacidades moral e intelectual, mas também capacidades físicas, visto que sem elas eu não posso agir efetivamente" (WALKER, 1999, p. 12), pode-se entender que perfeição significa para, Kant, um processo de aperfeiçoamento.

Portanto, para Kant a perfeição possível para homens consiste numa disposição (*Gesinung*), numa atitude moral em processo dinâmico, a saber, o *cultivo* tanto das faculdades ou das disposições intelectuais, bem como o *cultivo* da *vontade* como o modo moral de pensar, numa demonstração de que

tal corresponde a um desenvolvimento progressivo, tanto do dever quanto da *vontade* de cumprir esse dever; e uma tal perfeição "consiste na aquisição da *virtude*" (HARE, 2003, p. 212).

Segundo Kant, tal se daria porque:

> 1) É um dever do homem progredir cada vez mais desde a incultura da sua natureza, desde a animalidade (*quod actum*), para a humanidade, pela qual somente é capaz de se propor fins: suprir a sua ignorância pela instrução e corrigir os seus erros; e isto não só lho *aconselha* a razão prático-técnica para os seus diferentes propósitos (da arte), mas *ordena*-lho absolutamente a razão prático-moral e converte este fim num dever seu, para que seja digno da humanidade que nele habita. (KANT, MC II, 2004, p. 21).

Se somente o homem é capaz de se propor fins, porque deve ser considerado também ente pela liberdade, enquanto todos os demais não humanos somente vivem em função de meios oferecidos pela natureza, é seu dever buscar progredir cada vez mais desde a incultura da sua também natureza fenomênica, ou seja, desde a animalidade do instinto, para a humanidade da razão, condição essa unicamente mediante a qual poderá se propor fins, suprindo, pela instrução e crítica, sua ignorância.

E isso não apenas em decorrência do que lhe *aconselha* sua Razão prático-técnica e seus diferentes propósitos, mas também porque a Razão prático-moral a ordena absolutamente como um dever, para que seja digno da humanidade que nele habita.

No entanto, deve também:

> 2) Preconizar o cultivo da sua *vontade* até chegar à mais pura intenção virtuosa, onde a lei se converte, ao mesmo tempo, no móbil das suas acções conformes ao dever, e obedecer-lhe por dever – o que constitui a perfeição prático-moral interna; esta, por ser um sentimento do efeito que a vontade, nele próprio legisladora, suscita sobre a faculdade de actuar em conformidade com ele, chama-se *sentimento moral*, um *sentido*, por assim dizer, especial (*sensus moralis*), de que amiúde alumbradamente se abusa, como se o homem escutasse antes a razão (como o gênio de Sócrates) ou pudesse prescindir por completo do seu juízo; mas é, apesar de tudo, uma perfeição moral propor-se como objecto qualquer fim particular que é, ao mesmo tempo, dever. (KANT, MC II, 2004, p. 22).

Defender a vontade com disposição e sustentar o seu cultivo como modo moral de pensar até chegar a mais pura intenção virtuosa, onde a lei se converte, ao mesmo tempo, no móbil das suas acções conformes ao dever, e obedecer-lhe por dever, ou seja, converter todos os móbiles subjetivos da ação para o atendimento da lei no único fim para agir, unicamente em **respeito** pela lei, e determinar-se no seu rumo unicamente por tributo à lei como lei da liberdade, tal constitui a perfeição prático-moral interna.

Admitida a perfeição moral prática interna, esta, por ser um sentimento do efeito que a vontade legisladora no próprio sujeito suscita sobre a faculdade de atuar em conformidade com uma tal perfeição, este efeito será identificado por Kant como sendo um *sentimento moral*, o qual constitui um *sentido* especial como um *sensus moralis*, do qual com freqüência se abusa com injustificável presunção-de-si ao se pretender nada dever a um tal sentido, embora um tal auto-elogio constitua, sempre, vitupério.

Este sentimento moral "não é um sentido moral que apreenda a *substância* da moralidade" (HARE, 2003, p. 217), mas, sim, um sentido interno que serve para aferição das ações, de cujo juízo não se pode prescindir por completo, e cujo uso prático foi, segundo Kant, exemplificado por Sócrates. Sabe-

se que o velho filósofo grego dizia fazer uso constante de uma voz interior pela qual se deixava guiar. Essa confiança do filósofo antigo era tal que, por não a ter ouvido quando se encaminhava para o julgamento que o levou à morte, entendeu que seu gênio concordava com tudo o que havia praticado e dito, e caminhou tranqüilamente mantendo sua coerência perante seus juízes (PLATÃO, 2004, p. 94).

Essa coerência de Sócrates entre o que dizia e o que fez, mesmo diante da ameaça de morte, demonstra como o filósofo grego agia plenamente em conformidade com aquele seu sentido interno, pois, o tinha como uma divindade pela qual se dizia deixar usualmente inspirar, já que ela o advertiria quando estivesse para cometer um erro. Pela forma tranqüila e digna como enfrentou o fim de sua existência, pode-se deduzir a confiança que Sócrates empenhava em seu gênio protetor, pois, como noticia Platão no diálogo *FÉDON – ou Da Alma* (2004); para ele, enfrentar a morte não era um erro, já que morreria pela verdade contida em sua filosofia, com a qual, pelo visto, concordava o seu gênio.

Há que se ressaltar, outrossim, que Sócrates, contrariamente a Kant, dizia saber da pré-existência de sua alma àquela vida que estava por ser tirada, e que, portanto, a condenação de morte que enfrentara tranqüilamente tomaria apenas o seu corpo, não, como ele mesmo destaca ao personagem Críton, o verdadeiro Sócrates. Vale a pena destacar os momentos que antecederam a morte do velho filósofo grego, o qual, pouco antes de ingerir o líquido tóxico a que foi condenado, indagado acerca de como desejaria se desse o seu enterro, retrucou:

> SÓCRATES – Não há meio, meus amigos, de convencer Críton de que eu sou este Sócrates que se encontra no presente momento conversando convosco e que está ajustando a ordem de cada um de seus argumentos! Muito ao contrário, pensa sempre que sou eu que vou morrer agora mesmo e me pergunta como irá me enterrar. E todo o longo discurso que acabo de fazer para vos demonstrar que, ao beber o veneno, não permanecerei convosco, mas que vos deixarei e irei gozar a felicidade e bem-aventurança, parece-me ter sido inútil para Críton, como se não houvesse falado mais que para consolar-vos e a mim. Rogo-vos que consoleis o pobre Críton, para que não lamente a minha morte e para que, ao ver meu corpo ardendo ou enterrado, não se desespere como seu eu estivesse padecendo grande sofrimento e não diga em meus funerais que expõe Sócrates, que conduz Sócrates, que amorta-lha Sócrates; porque é preciso que saibas, estimado Críton, que falar impropriamente não é apenas cometer uma falha no que se diz, mas significa também prejudicar as almas. Deves ter mais coragem e dizer que é o meu corpo o que amortalhas, e faça-o como te agradar e da forma que acreditares ser mais de acordo com as leis (PLATÃO, 2004, p. 186).

Vê-se, pois, que, para Kant, o *sentimento moral* é, não obstante o abuso que dele possa ser feito pelo homem presunçoso de suas virtudes, uma espécie de sentimento que resulta de uma perfeição moral, como o que fornece um incondicionado para que possam ser aferidas as condições das ações ou máximas de ações que adotamos antes de nossas condutas. Já que "a perfeição que buscamos é de forma, não de conteúdo: um caráter moralmente perfeito, ou boa vontade, como ele o vê, é aquele *formado* por sua própria construção de leis universais de acordo com o imperativo categórico" (HARE, 2003, p. 213), o qual faculta a todo ente racional buscar sempre propor a si, como objeto, um fim particular que é também um dever.

Daí pode deduzir Kant ser, tanto a **perfeição própria**, quanto uma **felicidade alheia**, fins subjetivos que podem ser, ao mesmo tempo, deveres para todo ente racional, esclarecendo:

> **B – A felicidade alheia.** Inevitável é à natureza humana desejar e buscar para si a felicidade, isto é, a satisfação com a própria situação, na medida em que há a certeza de que ela perdurará; mas, justamente por isso, não é um fim que seja, ao mesmo tempo, um dever. – Visto que alguns distinguem ainda entre uma felicidade moral e uma felicidade física (a primeira consiste no contentamento com a sua pessoa e com o próprio comportamento moral, portanto, com aquilo que se *faz*; a outra, [na satisfação] com aquilo que a natureza dá, portanto, com aquilo que se *desfruta* como um dom alheio), importa advertir, sem criticar aqui o uso impróprio da palavra (que já em si contém uma contradição), que só o primeiro modo de sentir pertence ao título anterior, isto é, ao da perfeição. – De facto, aquele que se deve sentir feliz com a simples consciência da sua rectidão possui já a perfeição que, na epígrafe anterior, se definia como o fim que é, ao mesmo tempo, um dever. (KANT, MC II, 2004, p. 22).

Porque é inevitável à natureza humana desejar e buscar a felicidade, assim entendida como uma satisfação que pode ser alcançada para sua situação, e que seja perdurável no tempo, justamente por isso não pode a felicidade própria ser um fim e, ao mesmo tempo, um dever. Ainda mais quando alguns distinguem entre felicidade moral e felicidade física, sendo a primeira o contentamento com a sua pessoa e com o próprio comportamento moral, portanto, com aquilo que se *faz*, enquanto que a segunda, a satisfação com aquilo que a natureza dá, ou seja, com aquilo que se *desfruta*. Assim, ainda que Kant não desejasse criticar o uso impróprio que comumente se faz da palavra felicidade, entende ele que só o primeiro modo de sentir, a saber, a felicidade moral, pertence ao título da perfeição própria.

Com efeito, aquele que se sente feliz com a simples consciência da sua retidão, já possui a perfeição própria que pode ser considerada como o fim que é, ao mesmo tempo, um dever, pois pode desfrutar um contentamento com a sua pessoa em decorrência do próprio comportamento moral, ou seja, com aquilo que realiza segundo a Razão prática, portanto, com liberdade.

> As adversidades, a dor e a pobreza são grandes tentações para transgredir o dever. Segundo parece, o bem-estar, o vigor, a saúde e a prosperidade em geral, que contrabalançam tal influxo, podem também considerar-se como fins, que são ao mesmo tempo deveres; isto é, fomentar a felicidade *própria* e não visar só à alheia. – Mas, então, o fim não é a felicidade própria, antes a moralidade do sujeito, e remover os obstáculos para tal fim é apenas o meio *permitido*; pois ninguém tem o direito de me exigir que sacrifique os meus fins que não são imorais. Buscar para si mesmo o bem-estar não é directamente um dever; mas pode sê-lo indirectamente, isto é, defender-se da pobreza como de uma grande tentação para os vícios. Nesse caso, porém, o que constitui o meu fim e, ao mesmo tempo, o meu dever não é a minha felicidade, mas manter a integridade da minha moralidade. (KANT, MC II, 2004, p. 23).

Inquestionável que as adversidades, a dor e a pobreza são grandes tentações para transgredir o dever e, para Kant, parece também que o bem-estar, o vigor, a saúde e a prosperidade em geral, que contrabalançam as tentações para transgressão ao dever, podem também se considerar como fins, que são ao mesmo tempo deveres, porque, além de fomentar a felicidade *própria* e não visar só a felicidade alheia pode também combater os vícios; ou seja, para Kant não é contrário ao dever buscar a felicidade própria, pois o bem-estar em geral pode ser considerado como fim, assim também o combate aos vícios próprios.

No entanto, há que atentar para o fato de que, com efeito, o verdadeiro fim não é a felicidade própria, antes a moralidade do sujeito é que é visada, de sorte que promover o bem-estar é somente um

meio, enquanto remoção de obstáculos, para o fim que se encontra na moralidade. A felicidade é apenas o meio *permitido*, e ninguém tem o direito de me exigir que sacrifique os meus fins que não são imorais.

Assim, vê-se que, não obstante buscar para si mesmo o bem-estar não seja diretamente um dever, contudo, pode sê-lo indiretamente, pois, defender-se da pobreza como de uma grande tentação para os vícios é, sem dúvida, um dever. Contudo, o que constitui o meu fim que é ao mesmo tempo dever, não é a felicidade em si, mas, manter a integridade da minha moralidade: este é o dever.

E, relativamente à doutrina da virtude, Kant irá concluir:

> **A ética não dá leis para as acções (isso cabe ao *ius*), mas só para as máximas das ações:** O conceito de dever encontra-se numa relação imediata com uma lei (embora eu abstraia de todo o fim enquanto matéria da mesma), como já mostra o princípio formal do dever no imperativo categórico: "age de modo que a máxima da tua ação se possa converter numa lei universal"; só que na ética esta se pensa com a lei da tua vontade própria, não da vontade em geral, que também poderia ser a vontade de outros; e neste caso proporcionaria um dever jurídico, que não pertence ao campo da ética. – As máximas consideram-se aqui como os princípios subjectivos que apenas se qualificam em vista de uma legislação universal – o que é somente um princípio negativo (o de não se opor a uma lei em geral). – Mas como pode, então, haver ainda uma lei para as máximas das acções? (KANT, MC II, p. 23-24).

Kant apresenta aqui o que ele considera o princípio formal no Imperativo Categórico, a saber, a possibilidade de agir de modo tal que a máxima subjetiva possa ser adotada por todos, universalmente, e no qual o conceito de dever se encontra imediatamente relacionado com a idéia de uma lei, porque totalmente abstraído de qualquer fim, já que a lei moral concede meramente uma forma para as máximas das ações.

Só que em uma doutrina ética essa idéia de lei só pode ser pensada como uma lei da vontade própria de cada um, mas que, porém, nada impede ser também vontade para outros, pois as máximas podem ser consideradas como princípios subjetivos enquanto não se opõem a uma lei em geral, portanto, apresentam uma configuração meramente negativa, ou seja, a de não se opor a uma lei universal.

Essa dedução, contudo, levaria a que nos perguntássemos como pode haver ainda uma lei para as máximas das ações, se elas obedecem unicamente à vontade própria de cada um dos sujeitos? A resposta a mais esse dilema Kant buscará na dedução do conceito de *fim*, retomando um raciocínio que já havia feito na sua obra *Crítica da Razão Prática* ao deduzir o estado de **felicidade,** como busquei demonstrar no Capítulo Sétimo:

> O conceito de um *fim* que é, ao mesmo tempo, dever, que pertence especificamente à ética, é o único que fundamenta uma lei para as máximas das ações, enquanto o fim subjectivo (que cada qual o tem) se subordina ao objectivo (ao que cada um se deve propor como tal). O imperativo "tu deves propor-te como fim isto ou aquilo (por exemplo, a felicidade dos outros)" refere-se à matéria do arbítrio (a um objecto). Ora, se não é possível nenhuma acção livre sem que o agente intente ao mesmo tempo um fim (enquanto matéria do arbítrio), então, se houver um fim que seja simultaneamente um dever, a máxima das acções – como meio relativamente a fins – deve conter apenas a condição da qualificação para uma possível legislação universal; em contrapartida, o fim, que é ao mesmo tempo dever, pode converter semelhante máxima em lei, porquanto para a própria máxima basta já a simples possibilidade de ela concordar com uma legislação universal (KANT, MC II, p. 24).

Unicamente um *fim* que é, ao mesmo tempo, dever, poderá pertencer a uma doutrina ética, já que é o único capaz de fundamentar uma lei para as máximas das ações de todos, pois, na ética, o fim subjetivo de cada um deve subordinar-se ao fim objetivo, inclusive porque, uma vez que é um fim de todos, conseqüentemente, subordina também os demais fins subjetivos, inclusive o meu e o teu, como aquele fim ao qual cada um deve se propor.

Da mesma forma, já que não é possível nenhuma matéria do arbítrio para uma ação livre sem que o agente intente, ao mesmo tempo, um fim, então, se houver um fim que seja simultaneamente um dever, a máxima das ações para esse fim deve conter apenas a condição de qualificação para uma possível legislação universal, ou seja, que não confronte uma tal legislação objetiva. Em contrapartida, se houver um fim que possa ser, ao mesmo tempo, um dever, esse fim pode converter uma tal máxima subjetiva em lei, pois, para a própria máxima basta já a simples possibilidade de ela não ser contrária a uma legislação universal.

> Pois as máximas das acções podem ser *arbitrárias* e estão submetidas só à condição restritiva da idoneidade para constituir uma legislação universal, como princípio formal das acções. Mas uma *lei* elimina o arbítrio das acções e nisto se diferencia de toda a *recomendação* (na qual unicamente se exige conhecer os meios mais adequados para um fim) (KANT, MC II, p. 24).

Porque o que se exige de uma máxima é apenas idoneidade quanto ao seu princípio negativo, a saber, que ela não confronte a legislação universal sob a qual deve ser, sempre, subsumida, pode, conseqüentemente, ser arbitrária, ou seja, ser posta segundo um fim subjetivo e conter apenas uma *recomendação* para o agir.

Uma lei, no entanto, para que seja considerada como tal, deverá eliminar todo o arbítrio dessa máxima, de modo que, se minha puder ser convertida numa lei universal será diferenciada de uma simples *recomendação* para o agir correto, pois, enquanto tal, dela não se exige conformidade com um fim universal, mas, unicamente o conhecimento dos meios mais adequados para se alcançar um fim qualquer.

Portanto, Kant iniciará uma distinção entre deveres éticos e deveres jurídicos, a qual será mais adequadamente exposta no Capítulo Primeiro da Terceira Parte desta pesquisa. Cumpre-me, no entanto, neste momento, apenas procurar expor mais detidamente os fundamentos da sua doutrina da virtude, o que exige uma ligeira apresentação dessa distinção:

> **Os deveres éticos são de obrigação ampla, ao passo que os deveres jurídicos são de obrigação estrita:** Esta proposição é uma conseqüência da anterior; de facto, se a lei só pode ordenar a máxima das acções, não as próprias acções, então isto é um sinal de que ela deixa ao arbítrio livre uma margem (*latitudo*) para o cumprimento (a observância), isto é, não pode indicar com precisão como, e quanto, se deve operar com a acção em vista do fim que é ao mesmo tempo um dever. – Por dever amplo, todavia, não se entende uma permissão para excepções à máxima das acções, mas só a de limitar uma máxima do dever por outra (por exemplo, o amor universal ao próximo pelo amor paterno), ampliando-se assim realmente o campo da praxis virtuosa. – Por isso, quanto mais amplo é o dever, tanto mais imperfeita é a obrigação de o homem agir, quanto

> mais a máxima se aproxima do cumprimento (na sua intenção) do dever estrito (jurídico), tanto mais perfeita é a sua acção virtuosa (KANT, MC II, 2004, p. 25).

Kant deduz que, se os deveres éticos são de obrigação ampla, ou seja, decorrem de uma lei que ordena apenas as máximas para as ações subjetivas, não propriamente estas, desse modo restariam ainda ao arbítrio um campo para observância da lei, pois esta, por conter apenas a forma da ação, não qualquer matéria ou modo para o agir, por si só não determina nem a qualidade nem a quantidade da ação a ser empreendida em vista do fim que é ao mesmo tempo um dever.

No entanto, adverte-nos Kant, por dever amplo, não se pode entender haver permissão para exceções à máxima das ações, esta é, com efeito, perfeitamente determinada pela lei. O que a lei pode determinar é, por exemplo, a limitação de uma máxima por outra, ou seja, a máxima que determina o amor universal ao próximo, pela máxima que determina o amor aos pais. Porém, uma tal limitação visa apenas ampliar o campo da ação virtuosa.

Por isso, conclui Kant, quanto mais amplo é o dever, menos perfeita é a obrigação de o homem agir segundo ela, e quanto mais específica é a máxima, ou seja, quanto mais se aproxima ela de uma obrigação, portanto, de um dever jurídico, tanto mais especificada é a ação virtuosa, pois confere menos margem (*latitudo*) para o arbítrio no seu cumprimento.

> Portanto, os deveres imperfeitos são só *deveres de virtude*. O seu cumprimento é um mérito (*meritum*) = + *a*; a sua transgressão, porém, não é um *demérito* (*deméritum*) = -*a*, antes somente *falta de valor* moral = 0, a não ser que, para o sujeito, fosse um princípio não se submeter àqueles deveres. A fortaleza da intenção no primeiro chama-se, em rigor, apenas *virtude* (*virtus*), a debilidade no segundo não se chama *vício* (*vitium*), mas simples *ausência de virtude*, falta de fortaleza moral (*defectus moralis*). (Assim como a palavra *Tugend*, virtude, procede de *taugen* – servir para –, assim também a palavra *Untugend* – ausência de virtude – deriva de *zu nichts taugen* – não servir para nada) (KANT, MC II, 2004, p. 25).

Kant designará, pois, *deveres de virtude* como deveres imperfeitos, pois determinam apenas sua máxima, não, contudo, nem a qualidade nem a quantidade da ação necessária para que a obrigação seja alcançada. Portanto, o cumprimento de um dever de virtude é um mérito, um "plus" que se conquista, não um demérito que possa ser imputado, pois, constitui, antes, somente falta de valor moral. Interessante da equação posta por Kant é que, se pela falta de valor moral (= 0) não contraímos débito algum (- a) frente à lei; no entanto, nos tornamos nulos frente a ela e, portanto, à universalidade que ela representa. Essa nulidade somente poderia ser afastada por aquele que, por princípio, se recusasse submeter àqueles deveres de virtude.

Para Kant, portanto, a fortaleza da intenção no atendimento do dever chamar-se-ia, em rigor, *virtude*; porém, à debilidade dessa mesma intenção não se chamaria *vício*, mas, simplesmente, falta de fortaleza moral, um mero *defectus moralis*. No entanto, é muito elucidativa a análise filológica desenvolvida por Kant para explicar sua *Tugendlehre*, ou, sua *Doutrina da Virtude*, pois, com ela a relação da virtude com a liberdade fica ainda mais evidenciada, especialmente a derivação *Untugend* e o seu significado: "não servir para nada", uma vez que uma debilidade frente ao dever de virtude em nada contribui para a realização da liberdade.

> Toda a ação contrária ao dever se chama *transgressão* (*peccatum*). Mas a transgressão deliberada, que se converteu em princípio, constitui, em rigor, o que se chama *vício* (*vitium*) (KANT, MC II, 2004, p. 25).

Vício, portanto, é a transgressão deliberada do dever convertida em princípio de ação, ou seja, é o uso livre do arbítrio para uma ação deliberadamente contra o dever. Como o uso inequívoco da liberdade somente poderá ser dado no sentido do dever, o que constituiria a única possibilidade de realização de uma liberdade possível para entes finitos, os quais se encontram divididos entre sua condição *noumenon* e *phaenoumenon*, como tenho procurado demonstrar no conceito de Moral, deduz-se que, para Kant, o vício constituiria uma irracionalidade.

> Embora nada seja de meritório ajustar as ações ao direito (ser um homem legal), é *meritória*, sim, a adequação da máxima de tais acções como deveres, isto é, o *respeito* pelo direito. Pois, deste modo, o homem propõe-se como fim seu o direito da humanidade ou também dos homens, e alarga assim o seu conceito do dever para lá do conceito do *devido* (*officium debiti*): porque outrem pode, em virtude do seu direito, exigir de mim acções adequadas à lei, mas não que esta constitua também, simultaneamente, o seu móbil. O mesmo acontece com o mandamento ético universal: "age em conformidade com o dever por dever". É *meritório* fundar e avivar em si mesmo esta intenção, tal como a anterior, porque ela vai além da lei do dever das acções e, ao mesmo tempo, converte em móbil a lei em si (KANT, MC II, 2004, p. 25-26).

Viver em conformidade com as determinações das leis jurídicas nada contém de meritório; no entanto, é sim, uma ação meritória, a adequação da máxima desse viver como se fosse um dever conformar suas ações ao direito, ou seja, viver com *respeito* pelas leis jurídicas. É uma ação meritória porque, assim, o homem pode adotar como um fim seu o direito da humanidade ou também dos homens, alargando o seu conceito do dever para além do que é *devido* (*officium debiti*).

Nesta asserção, Kant mostra a perfeita adequação de sua doutrina ao conceito estóico de dever, o qual se encontraria para além do simples *devido*, pois, "os estóicos distinguiam, como relata Cícero, o Dever "reto", que é perfeito e absoluto, e não pode encontrar-se em ninguém, senão no sábio, e os Deveres "intermediários", que são comuns a todos e muitas vezes realizados graças apenas à boa índole e certa instrução (*De officium*, III, 14)" (ABBAGNANO, 2003, p. 266).

Segundo Kant, cumprir o dever jurídico necessita apenas de boa índole e certa instrução, enquanto fazer do *respeito* pelo direito da humanidade um Dever para si mesmo, pode conter muito de virtuoso.

> Mas, justamente por isso, devem também estes deveres considerar-se como deveres de obrigação ampla, em relação aos quais existe um princípio subjectivo da sua *recompensa* ética (e, decerto, para os aproximar tanto quanto possível do conceito de uma obrigação estrita), isto é, da receptividade dos mesmos segundo a lei da virtude, a saber, o princípio de um prazer moral que vai além da mera satisfação consigo mesmo (que só pode ser negativa) e a cujo respeito se diz elogiosamente que a virtude é, nesta consciência, a sua própria recompensa (KANT, MC II, 2004, p. 26).

Inobstante o dever de virtude ser considerado entre deveres de obrigação ampla, pode-se, no entanto, segundo Kant, identificar neles um princípio subjetivo de recompensa ética e, desta forma, aproximá-los do conceito de uma obrigação estrita; esta é obtida mediante coerção, ou, a possibilidade do uso da força; aqueles mediante o princípio de um prazer moral que vai além da mera satisfação consigo mesmo, e cuja consciência eleva a virtude à sua própria recompensa.

Tal assertiva de Kant de que é possível auferir uma *recompensa ética* mediante atendimento da obrigação de virtude, aproximaria tais deveres virtuosos, os quais são de obrigação ampla, dos deveres de obrigação estrita, como são os do Direito, e será utilizada por mim para sugestão da possibilidade de se adotar do imperativo categórico moral como a *Grundnorm* para os Direitos Humanos, pois, entendo que, embora constitua um dever de obrigação ampla, a validade do princípio supremo da moralidade, o qual se constitui *ratio cognoscendi* da liberdade, poderia justificar uma tal pretensão por facultar ao gênero humano, uma recompensa na consciência de sua virtude.

Essa proposta seria lançada porque os deveres de *respeito* pela dignidade inerente à humanidade confeririam uma *recompensa* ética àquela nação que os atendesse, a qual, no entanto, encontrar-se-ia para além da mera satisfação consigo mesma, pois seriam vistos como o princípio de um prazer moral da humanidade pela recepção dos Direitos Humanos segundo a lei da virtude, prazer cujo intuito é o de aproximar aqueles deveres o mais possível do conceito de uma obrigação estrita, e, pois, de uma obrigação jurídica.

Nessa minha sugestão, no entanto, não deixarei a obrigação de respeito aos Direitos Humanos conduzidos simplesmente por uma recompensa virtuosa, pois, buscarei sugerir também que lhe seja atribuído também um poder de coerção para o atendimento da *Grundnorm*, mediante intervenções econômicas e políticas das Nações Unidas nas nações infratoras, com franca atividade do Tribunal Penal Internacional para julgamento dos dirigentes despóticos ou omissos quanto à necessidade de atendimento dos Direitos do Homem nos países por eles governados.

> Se este é um mérito do homem em relação a outros homens, se consiste em fomentar o seu fim natural e como tal reconhecido por todos os homens (fazer da felicidade deles a sua felicidade), então poderia dar-se-lhe o nome de *doce mérito*, cuja consciência produz um prazer moral, porque os homens, no gáudio conjunto, tendem a *perverter*-se; ao passo que o *mérito amargo* de favorecer o verdadeiro bem de outros homens (dos desagregados, dos ingratos), embora eles não o reconheçam como tal, não tem habitualmente semelhante repercussão, antes suscita apenas a *satisfação* consigo mesmo, embora o mérito, neste último caso, seja ainda maior (KANT, MC II, 2004, p. 26).

Se o dever de *respeito* pela humanidade consiste em fomentar o fim natural de todos os homens, a saber, fazer da felicidade de todos a própria, e é um mérito do homem em relação ao seu semelhante, tal poder-se-ia chamar *doce mérito*, o qual produz naquele que atende a um tal dever um prazer moral, porque, de regra, os homens quando reunidos com satisfação extremada tendem a perverter-se, descurando, pois, o dever, ao passo que, o atendimento do verdadeiro bem dos desagregados, hoje, poder-se-ia dizer, expatriados, embora sem qualquer satisfação do gosto ou prazer, produziria no agente uma

satisfação consigo mesmo e, perante os outros, um mérito ainda maior, o qual, segundo Kant, poderia ser equiparado, quanto ao efeito, à coerção pretendida pela lei do Direito.

Assim, Kant poderá passar à "**Exposição dos deveres de virtude como deveres amplos"** (KANT, MC II, 2004, p. 27).

> **A perfeição própria como um fim que é ao mesmo tempo dever**
> *a*) A perfeição *física*, isto é, o *cultivo* de todas as *faculdades* em geral para fomentar os fins propostos pela razão. Que isso seja um dever, logo, um fim em si mesmo, e que um imperativo incondicionado (moral), e não condicionado (pragmático), esteja subjacente a esta elaboração, sem ter em conta o benefício que nos garante, é algo que se depreende do seguinte. A capacidade de em geral se propor um fim é uma característica da humanidade (diferentemente da animalidade). Portanto, ao fim da humanidade na nossa própria pessoa está associada também a vontade racional e, por conseguinte, o dever de a ela se tornar digna da humanidade mediante a cultura em geral, o dever de obter ou fomentar a *capacidade* de realizar todos os fins possíveis, porquanto se depara com esta só no homem; ou seja, um dever de cultivar as disposições incultas da sua natureza, como aquilo através do qual o animal se eleva ao homem: portanto, um dever em si mesmo (KANT, MC II, 2004, p. 27).

Como primeiro dever de virtude, Kant entende a *perfeição* física, o *cultivo* de todas as *faculdades* humanas em geral, realizada com o intuito de fomentar, ou seja, proporcionar os meios para o desenvolvimento dos fins propostos unicamente pela razão. O filósofo considera essa perfeição um dever de todo ente racional, portanto, um imperativo moral e, não meramente uma determinação pragmática, pois, a humanidade tem como característica a capacidade de se propor um fim, diferentemente da animalidade, e, portanto, o fim da humanidade na nossa própria pessoa decorre da vontade racional.

Por conseguinte, todo ente racional tem o dever fomentar uma tal vontade teleológica mediante a cultura em geral, e de buscar realizar todos os fins possíveis à humanidade eliminando as disposições incultas da natureza em nós, como forma de eliminar os instintos e elevar o homem, e, portanto, tal constituiria um dever em si mesmo.

> Só que este dever é unicamente ético, ou seja, um dever de obrigação ampla. Nenhum princípio racional prescreve especificamente até onde se deve ir no cultivo (na ampliação ou na rectificação da sua faculdade intelectiva, isto é, nos conhecimentos ou na capacidade técnica); ademais, a diversidade das situações em que os homens se podem encontrar torna muito arbitrária a escolha do modo de ocupação a que deve aplicar o seu talento. – Não há aqui, portanto, nenhuma lei racional para as acções, mas só para as máximas das acções, e reza assim: "cultiva as tuas faculdades anímicas e corporais a fim de seres apto para todos os fins com que possas deparar, sem saber quais dentre eles poderiam ser os teus" (KANT, MC II, 2004, p. 27).

Por se tratar de um dever ético, portanto, cujo fundamento é o imperativo categórico moral, o cultivo de todas as faculdades capazes de fomentar o atendimento dos fins racionais, em virtude da própria liberdade sobre a qual se constrói, não prescreve especificamente nenhuma regra ou pragmática de ação para ampliação ou retificação das faculdades intelectivas, mesmo porque a diversidade do cotidiano dos homens e das sociedades tornaria muito arbitrária qualquer indicação do modo de desenvolvimento e aplicação dos talentos.

Portanto, não há, relativamente às ações dirigidas ao desenvolvimento das faculdades, nenhuma lei racional, mas, unicamente uma lei para as máximas das ações que conduzem a tais práticas, a qual poderia ser reduzida aos seguintes termos: "cultiva as tuas faculdades anímicas e corporais a fim de seres aptos para todos os fins com que possas deparar, sem saber quais dentre eles poderiam ser os teus". Tal consistiria, portanto, um imperativo para as máximas das ações, ou, um imperativo de pragmática.

> *b*) O *cultivo da moralidade* em nós. A máxima perfeição moral do homem consiste em cumprir o seu dever e, decerto, *por dever* (em que a lei não seja só a regra, mas também o móbil das acções). – Ora, à primeira vista, isto parece ser uma obrigação *estrita* e o princípio do dever parece ordenar para cada acção, com a precisão e o rigor de uma lei, não só a *legalidade*, mas também a *moralidade*, isto é, a intenção; mas, na realidade, a lei ordena aqui também somente a *máxima da acção*, isto é, buscar o fundamento da obrigação, não nos impulsos sensíveis (vantagens ou desvantagens), mas inteiramente na lei – portanto, não ordena a *própria acção* (KANT, MC II, 2004, p. 28).

Um segundo dever ético é o *cultivo da moralidade*, pois, a máxima perfeição moral consiste no cumprimento do dever e, à evidência, esse atendimento deve se dar exclusivamente por dever e, não, por alguma inclinação ou tendência, sob pena de aniquilar-se a ação moral. A princípio, essa determinação poderia parecer indicar uma lei, portanto, uma obrigação *estrita* e, não, *ampla*, como são as determinações éticas; no entanto, segundo Kant, essa determinação se dirige apenas à ordem para a *máxima da ação*, de modo a que se busque o fundamento da obrigação não em impulsos sensíveis, mas, unicamente na lei moral, e, assim, o dever ético de *cultivar a moralidade* não ordenaria a *própria ação*, mas, tão somente a máxima, deixando para o arbítrio livre o determinar a ação em si.

> De facto, não é possível ao homem penetrar de tal modo na profundidade do seu próprio coração que pudesse, alguma vez, estar de todo seguro da pureza do seu propósito moral e da limpeza da sua disposição anímica, inclusive *numa só* acção; mesmo quando nem sequer duvida da sua legalidade. Muitas vezes, a debilidade, que desaconselha a correr o risco de um crime, é tomada pelo próprio homem como virtude (que representa o conceito de fortaleza); e quantos conseguiram levar uma vida longa sem culpa e apenas tiveram a *sorte* de ter escapado a tantas tentações! Também a eles permanece oculto, em cada acção, quanto valor moral puro se terá posto na intenção (KANT, MC II, 2004, p. 28).

Kant aponta, assim, para a enorme dificuldade que contém a busca pelos fundamentos puros de uma ação considerada virtuosa, pois, por mais que se busque por fundamentos eminentemente racionais para a máxima de uma tal ação, não é possível ao homem penetrar a profundidade de si mesmo de modo suficiente e necessário para sondar sua real disposição de alma e, portanto, a limpeza de seu propósito moral, numa só e mesma ação, inclusive quando sequer se possa duvidar de sua legalidade.

Por vezes, a fraqueza que o impede de cometer um crime pelos riscos que enfrentará pode ser confundida com uma ação virtuosa, a única que, de fato, representa o conceito de fortaleza, exatamente por consistir na resistência aos impulsos e tendências da sensibilidade. Nem mesmo uma vida longa e sem imputações de descumprimento das leis pode ser identificada como virtuosa, uma vez que poderia descrever apenas uma condição de *sorte* por não ter enfrentado tentações de alguém que não teve

oportunidade de exercitar a fortaleza moral que consiste na virtude. Também nestes últimos casos permanece oculto quanto valor moral se terá posto nas intenções das ações desempenhadas na vida.

Feitas tais propedêuticas considerações, Kant poderia se perguntar "**Que é um dever de virtude?"** (KANT, MC II, p. 29).

> A *virtude* é a força da máxima do homem no cumprimento do seu dever. Toda a força se reconhece só pelos obstáculos que é capaz de superar; mas, na virtude, estes são as simples inclinações naturais, que podem entrar em conflito com o propósito moral e, visto que o próprio homem é quem põe estes obstáculos às suas máximas, a virtude não é só uma autocoacção (pois, neste caso, uma inclinação natural poderia intentar submeter as outras), mas também uma coacção segundo um princípio da liberdade interna, portanto, mediante a simples representação do seu dever, segundo a sua lei formal (KANT, MC II, p. 29-30).

Kant irá, então, apresentar a *virtude* como a **força** que pode ser vista na máxima empreendida pelo homem na busca pelo atendimento do dever. Para tanto, o filósofo irá se valer do conceito de autocoação, como uma determinação interna da vontade para a ação considerada virtuosa, portanto, nenhuma determinação externa, mas, que se dá unicamente pela representação do próprio dever.

Relacionando o conceito de força ao de um impulso necessário à superação de obstáculos, e, portanto, com um conceito extraído da física newtoniana, Kant diz ser possível o reconhecimento de sua magnitude em função dos próprios obstáculos que ela é capaz de superar, e, relativamente, à virtude, tais consistiriam nas tendências e inclinações próprias da natureza fenomênica do homem, sua condição biológica, as quais podem conflitar com a sua também natureza noumênica, ou, sua condição moral pela liberdade.

Uma vez que é o próprio homem quem põe para si mesmo tais obstáculos às suas máximas de ações, por seu próprio arbítrio livre, a virtude é não apenas uma autocoação para não sucumbir às inclinações, pois, uma outra inclinação mais potente também para isso se prestaria, mas, sim, uma coação que é exercida segundo um princípio da liberdade interna, portanto mediante exclusivamente a apresentação do dever pela lei moral representada sensivelmente na formulação do imperativo categórico.

> Mas o que é virtude fazer ainda não é, por isso, logo de imediato um genuíno *dever de virtude*. Pode afectar somente o *formal* das máximas, enquanto o dever de virtude concerne à matéria das mesmas, isto é, a um *fim* que é pensado ao mesmo tempo como dever. – Mas, visto que a obrigação ética relativamente aos fins, dos quais pode haver vários, é apenas uma obrigação *ampla*, porque contém unicamente uma lei para a *máxima* das ações e o fim é a matéria (objecto) do arbítrio, há muitos deveres, diferentes segundo a diversidade do fim legítimo, que se chamam *deveres de virtude* (*officia honestatis*); justamente por estarem submetidos só à auto-coacção livre, não à de outros homens, e por determinarem o fim que é ao mesmo tempo dever (KANT, MC II, 2004, p. 30).

No entanto, pondera, Kant, que o que caracterizaria uma ação virtuosa não implica, imediatamente, um "genuíno *dever de virtude*", pois, uma ação virtuosa pode dizer respeito somente à forma das suas máximas, sem, contudo, mostrar o próprio dever, o qual, consiste num *fim* para tais ações que é pensado, ao mesmo tempo, como um dever.

Assim, enquanto a obrigação ética relativamente aos diversos fins éticos possíveis, é *ampla*, porém, única, pois apresenta apenas uma lei para as *máximas* das ações, relativamente à matéria enquanto objeto e, pois, enquanto o próprio *fim* para o arbítrio pode-se deduzir que há vários deveres éticos, os quais se chamam *deveres de virtude*, justamente porque determinam o *fim* que é ao mesmo tempo dever e se encontram submetidos somente a autocoação livre, não à coação por outros.

> A virtude, enquanto conformidade da vontade com todo o dever, fundada numa intenção firme, é, como todo o *formal*, uma só e a mesma. Mas, quanto ao *fim* das acções que é ao mesmo tempo um dever, ou seja, àquilo (o material) que se *deve* propor como *fim*, pode haver mais virtudes, e a obrigação relativamente à máxima de o perseguir chama-se dever de virtude; há, portanto, muitos deveres de virtude (KANT, MC II, 2004, p. 30).

Numa tentativa de solver aquele dilema originariamente apresentado no diálogo socrático, se a Virtude é uma e apenas uma ou se há várias virtudes, Kant irá deduzir que, enquanto intenção firme fundada na conformidade da vontade com o dever, a Virtude é, como todo o mais que se pode considerar unicamente pela *forma*, uma só e a mesma. No entanto, enquanto *fim* que, ao mesmo tempo, é dever produzir em cada ação virtuosa, ou seja, àquilo de material que se pode e *deve* propor como um *fim* virtuoso, pode, segundo Kant, haver mais virtudes e, a obrigação que pode ser imposta à máxima de se perseguir um tal *fim*, chama-se dever de virtude e, portanto, para o filósofo, há muitos e diversos deveres de virtude.

> O princípio supremo da doutrina da virtude é o seguinte: age segundo uma máxima de *fins* tal que propô-los possa ser para cada qual uma lei universal. – Segundo este princípio, o homem é fim tanto para si mesmo como para os outros, e não basta que ele não esteja autorizado a usar-se a si como meio nem a usar os outros (pode aqui ser também indiferente perante eles), mas que é em si um dever do homem propor-se como fim o homem em geral (KANT, MC II, 2004, p. 31).

Kant apresenta, assim, um **princípio supremo da doutrina da virtude**, o qual condiciona o *fim* que cada um pode se propor como um fim virtuoso, à adoção de máxima tal que possibilitasse a todos igualmente se proporem, ao mesmo tempo, um tal *fim* como uma lei universal. Segundo este princípio, que está em pleno acordo com o imperativo categórico moral, unicamente o homem poderia ser *fim* para si mesmo, ao mesmo tempo, que para todos os outros, não bastando, portanto, que ele não esteja autorizado a fazer uso da humanidade em si e nos outros como meio para atendimento das inclinações, mas, importa sim determinar um dever do homem propor para si todo homem como *fim*.

Kant ampliaria, assim, o domínio do imperativo categórico para além da simples consideração da humanidade em si e em todos, pois, ao determinar que, para se ter uma ação como virtuosa, o ente racional tem de agir de acordo com uma máxima de *fins* tais que a proposição dos mesmos possa ser, para cada um e para todos, lei universal, portanto, não se considera mais a simples forma do agir, mas, é à própria máxima da ação que o princípio supremo da doutrina da virtude se dirige, determinando que deve esta conter *fins* que possam ser, para cada um e para todos, lei universal.

> Como imperativo categórico, este princípio da doutrina da virtude não permite prova alguma, mas sim uma dedução a partir da razão pura prática. – Aquilo que *pode* ser fim na relação dos homens consigo mesmos e com os outros homens é fim para a razão prática; pois esta é uma faculdade dos fins em geral; por isso, ser indiferente a seu respeito, isto é, não se interessar por eles, é uma contradição: porque então também ela não determinaria as máximas para as acções (estas, enquanto tais, contêm sempre um fim) e, portanto, não seria uma razão prática. Mas a razão pura não pode ordenar *a priori* nenhum fim a não ser na medida em que o proclama como dever; dever que então se chama dever de virtude (KANT, MC, II, 2004, p. 31).

Porque a Razão é a faculdade dos fins em geral, aquilo que pode ser um fim para os homens na relação com eles próprios e, ao mesmo tempo, com os outros homens, é um fim para a razão Prática, pois esta é uma faculdade dos fins em geral. Por que a Razão determina sempre as máximas para as ações, caso os homens não se interessassem por um tal fim objetivo, isto seria uma contradição, uma vez que, então, não seria a própria Razão a determinar as máximas para as ações, já que estas, por serem a representação sensível da vontade devem conter sempre um fim, sob pena de se negar o arbítrio livre. No entanto, por ser Razão pura, não pode ordenar *a priori* nenhum fim senão um fim de virtude, pois este é, sempre, um fim que é, ao mesmo tempo, um dever, portanto, que dá a conhecer a própria liberdade na assunção do homem como ente racional.

Kant irá deduzir, antecipando por hora o que melhor buscarei apresentar na Doutrina do Direito na Terceira Parte deste trabalho, que "**o princípio supremo da doutrina do direito era analítico: o da doutrina da virtude é sintético"** (KANT, MC II, 2004, p. 31). Diante do princípio da contradição, pode o filósofo deduzir que a coerção externa é necessária ao princípio do Direito, uma vez que, para preservação da própria liberdade, está-se universalmente autorizado oferecer resistência contra um obstáculo que se oponha a ela, pois, opondo-se ao que resiste, concorda-se com a liberdade.

Pelo princípio da contradição, portanto, pode Kant deduzir que cada um está autorizado a propor-se o fim que quiser, desde que este não contradiga a liberdade e, assim, o princípio supremo da doutrina do Direito: age de modo tal que as liberdades possam coexistir, ao mesmo tempo, segundo uma lei universal da liberdade, é uma proposição analítica, pois nada acrescenta ao sujeito e à sua liberdade externa.

Por outro lado, Kant irá concluir o contrário para o princípio supremo da doutrina da virtude:

> Em contrapartida, o princípio da doutrina da virtude vai além do conceito de liberdade externa e, segundo leis universais, associa-lhe ainda um *fim*, que converte em *dever*. Este princípio é, por conseguinte, sintético. – A sua possibilidade está contida na dedução (§ IX) (KANT, MC II, 2004, p. 31).

Deste modo, além de ampliar o domínio do imperativo categórico da Moral para além da simples forma da ação, na doutrina da Virtude Kant deduz que o princípio supremo da doutrina da virtude é sintético, pois, proporciona à idéia de liberdade externa do sujeito também idéia de um fim; no entanto, não um fim qualquer, pois isso configuraria heteronomia para a Razão, mas, um fim que é, ao mesmo tempo, dever, a saber, o próprio fim que a Razão pura prática tem em si, como fim supremo e

incondicionado, ou seja, a faculdade de se propor fins que possam ser, ao mesmo tempo, um dever propô-los; fins que sejam deveres dos homens para consigo e para com todos os outros, ou, fins de Virtude.

> A ampliação do conceito do dever para lá do conceito de liberdade externa e da restrição de tal liberdade pelo meramente formal da sua concordância universal, ampliação pela qual se introduz a liberdade *interna* em vez da coacção externa, a faculdade de se autocoagir, e não decerto mediante outras inclinações excepto pela própria razão pura prática (que recusa toda esta mediação), consiste – e por isso se eleva acima do dever jurídico – em que por ela se estabelecem *fins*, de que o direito em geral abstrai. (KANT, MC II, 2004, p. 32).

Segundo Kant, o conceito de Virtude amplia o conceito de dever para lá do conceito de liberdade externa, e é possível pela introdução da idéia de uma liberdade *interna* que se acha para além da simples restrição da liberdade a uma idéia universal meramente formal de uma legislação moral. Esta ampliação se dá pela faculdade de se estabelecem *fins* que sejam, ao mesmo tempo, dever de cada um e de todos propô-los.

Com isso, o sujeito ganha, além da liberdade externa que, enquanto forma de uma legislação universal deve ser garantida individual e universalmente, também a idéia de liberdade *interna*, como a faculdade de se autocoagir, possível unicamente mediante uma Razão pura prática, que, enquanto faculdade de propor fins pode conquistar um novo predicado para o sujeito, a saber, o de se propor fins que sejam, ao mesmo tempo, deveres, ou, fins virtuosos.

Desta forma, o princípio supremo da doutrina da Virtude se eleva para além do princípio supremo da doutrina do Direito, uma vez que, recusando aquele mediações com inclinações, portanto, fins que não sejam deveres, suplantam o mero dever jurídico, pois este, ao permitir coação de uma legislação externa, redunda, sempre, em heteronomia, enquanto o princípio da Virtude permite, para além da preservação da liberdade externa, exercer coação interna mediante liberdade pelo Imperativo Categórico da Virtude, o qual, por conferir *fins* para as máximas das ações que possam ser postos universalmente, preserva também a necessária autonomia.

Assim, a doutrina da Virtude avança em relação ao mero princípio da contradição, o qual garante, na doutrina do Direito, que a coação não seja contraditória à existência da liberdade de um e de todos, uma vez que, ao opor uma resistência contrária a quem afronta a liberdade, não apenas concorda com essa liberdade, mas, também a fomenta. No entanto, enquanto na doutrina do Direito não se pode encontrar qualquer ampliação para essa liberdade, na doutrina da Virtude há ainda um acréscimo à idéia de liberdade que é garantida pelo Direito, ao se conquistar também uma liberdade interna mediante a qual se podem determinar fins de Virtude.

> No imperativo moral e na liberdade, seu pressuposto necessário, a *lei*, a *faculdade* (de a cumprir) e a *vontade* que determina a máxima constituem todos os elementos que formam o conceito de dever jurídico. (KANT, MC II, 2004, p. 32).

Como busquei demonstrar na investigação do conceito de Moral, para Kant, a liberdade é o pressuposto necessário para dedução do Imperativo Categórico, no qual a lei moral, a *faculdade* de

cumprir uma tal lei e a *vontade* que determina a máxima para a ação moral constituem todos os elementos que formam o conceito de dever. Como procurarei também demonstrar na investigação que se seguirá na busca pela exposição do conceito de Direito e de uma possibilidade para os Direitos Humanos em Kant, tanto a Ética, quanto o Direito, encontram fundamento no Imperativo Moral e no seu pressuposto necessário, a liberdade, pois "Kant assinala que as leis jurídicas dizem respeito a ela em seu uso externo, e a ética tanto ao uso externo como interno" (TERRA, 2004, p. 15).

> Mas, no imperativo que ordena o *dever de virtude* acrescenta-se ainda ao conceito de autocoação o conceito de *fim*: não o que temos, mas o que devemos ter, portanto, o que em si a razão prática tem, cujo fim supremo e incondicionado (mas que, não obstante, é sempre dever) se estabelece assim: a virtude será o seu próprio fim e será também a sua própria recompensa, pelo valor que tem para os homens. (KANT, MC II, 2004, p. 32).

O acréscimo auferido pela doutrina da Virtude como um novo predicado para o sujeito, é o de que, ao imperativo que ordena o *dever de virtude*, a saber: "age segundo uma máxima de *fins* tal que propô-los possa ser para cada qual uma lei universal", ou seja, ao conceito de autocoação pela liberdade, acrescenta-se ainda o conceito de *fim*, não um fim qualquer patológico, mas, um fim que é o da própria Razão prática, o qual é sempre dever, um fim de ser virtuoso e se propor máximas de ação que consideram cada homem e todos, ao mesmo tempo, como o fim último, conquistando-se, com a virtude, não apenas um fim, mas, inclusive, a própria recompensa de ser virtuoso, pelo valor que a virtude tem para consideração dos homens.

Por isso que a virtude:

> Brilha de tal modo como ideal que, perante o olhar humano, parece obscurecer a própria *santidade*, que nunca foi induzida à transgressão – (*O homem, com os seus defeitos, é melhor do que o exército dos anjos desprovidos de vontade*. *Haller – Nota de Kant*); o que é também um engano porque, em virtude de não podermos medir o grau de fortaleza a não ser pela magnitude dos obstáculos que puderam ser superados (as inclinações em nós existentes), nos vemos induzidos a ter as condições *subjetivas* da valoração de uma grandeza por condições *objectivas* da grandeza em si mesma. Mas, em comparação com os fins humanos, todos com seus obstáculos a combater, é certo que o valor da própria virtude, enquanto valor do seu próprio fim, ultrapassa de longe o valor de toda a utilidade, de todos os fins empíricos e de todas as vantagens que possam ter sempre como sua conseqüência. (KANT, MC II, 2004, p. 32).

Indubitável, pois, que, para Kant, o dever de virtude é muito mais valoroso que o dever jurídico, o que se mostra, aliás, pela citação que faz de *Haller*, com o que concorda em parte Kant, pois, para o filósofo crítico um homem, embora com todos os seus defeitos, porém, movido de boa-vontade, única coisa boa em si mesma, é melhor do que o exército dos anjos, os quais não têm vontade alguma, já que esta é capacidade eminentemente humana, e, pois, inerente à sua própria natureza de ente sensível e inteligível, a qual poderia ser mostrada pela faculdade de por para si *fins* que possam ser, ao mesmo tempo, deveres.

Porém, o filósofo chama atenção para o perigo de adotarmos condições *subjetivas* da valoração de uma grandeza por condições *objetivas* da grandeza em si mesma, ou seja, a virtude é, sem dúvida, um valor, porém, não pode ser avaliada pela mensuração que cada um se atribui enquanto se pensa como

homem virtuoso, pela visão subjetiva da magnitude dos obstáculos que tem de superar. Desse modo, o valor objetivo "da própria virtude, como seu próprio fim, excede de longe o valor de qualquer utilidade e quaisquer fins e vantagens empíricos que a virtude possa, afinal, ocasionar" (HARE, 2003, p. 215).

Superado, no entanto, esse obstáculo que se constitui do equívoco em que cada um pode, sem dúvida, incorrer na autovaloração de si, a virtude ultrapassa em consideração toda a utilidade de todos os fins empiricamente determinados, assim como todas as vantagens que possam estes oferecer, pois o valor da virtude, enquanto estima do seu próprio fim, mostra ao homem a possibilidade da plena consideração da humanidade em si, a saber, a liberdade, pois de uma ação ética é exigido unicamente "que o móbil da ação seja o respeito pela própria lei" (TERRA, 2004, p. 15).

> Pode, ademais, dizer-se que o homem está obrigado à *virtude* (como fortaleza moral). De facto, embora graças à liberdade se possa e se tenha de pressupor absolutamente a capacidade (*facultas*) de superar todos os impulsos sensíveis contrários, esta capacidade, enquanto *fortaleza* (*robur*), é algo que tem de se adquirir reforçando o *móbil* moral (a representação da lei) mediante a contemplação (*contemplatione*) da dignidade da lei racional pura em nós, mas também ao mesmo tempo por meio do *exercício* (*exercitio*). (KANT, MC II, 2004, p. 32).

Diante do brilho que a virtude proporciona à humanidade no próprio ente racional que a busca, pode-se até mesmo dizer que a ela o homem está obrigado, como fortaleza moral, ou seja, como forma de opor resistência às inclinações, pois, com efeito, graças à liberdade, pode-se e, até mesmo, deve-se, pressupor absolutamente a capacidade de superar os impulsos sensíveis contrários à virtude. Essa capacidade, enquanto fortaleza é algo que tem de se adquirir reforçando o *móbil* moral, tanto pela representação da lei, a saber, o Imperativo Categórico, mediante a contemplação da dignidade da lei racional pura em nós, quanto por meio do *exercício*, portanto, através do que chamarei "UMA PEDAGOGIA MORAL".

CAPÍTULO ONZE

A VIRTUDE COMO A *FORÇA* PARA A LIBERDADE

Seguindo a linha traçada já na sua primeira obra crítica, a *Crítica da Razão Pura*, quando lá edificou um *esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, também aqui, nos *Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude*, Kant apresentará agora um "esquema dos deveres de virtude"(KANT, MC II, 2004, p. 33):

	DEVER DE VIRTUDE INTERNO	**DEVER DE VIRTUDE EXTERNO**
O **MATERIAL** DO DEVER DE VIRTUDE	O *FIM* QUE É PARA MIM AO MESMO TEMPO DEVER. (A MINHA *PERFEIÇÃO* PRÓPRIA)	O *FIM DE OUTROS*, CUJO FOMENTO É PARA MIM AO MESMO TEMPO DEVER. (A *FELICIDADE* DOS DEMAIS)
O **FORMAL** DO DEVER DE VIRTUDE	A *LEI*, QUE É AO MESMO TEMPO MÓBIL. AQUILO EM QUE SE BASEIA A *MORALIDADE* DE TODA A DETERMINAÇÃO LIVRE DA VONTADE	O *FIM* QUE É AO MESMO TEMPO MÓBIL. AQUILO EM QUE SE BASEIA A *LEGALIDADE* DE TODA A DETERMINAÇÃO LIVRE DA VONTADE.

Vê-se, pois, que o filósofo irá dividir os deveres de virtude em **interno:** a *perfeição própria* e a *lei que é móbil, ou, lei para a moralidade da ação livre*; e **externo:** o *fim de outros: a felicidade dos demais* e *o fim que é móbil, ou,* a *legalidade da ação livre*.

Dividirá, outrossim, e, ao mesmo tempo, as qualidades de tais deveres em **material** e **formal**, apresentando como qualidades materiais: *perfeição própria* e a *felicidade dos demais;* e, como qualidades formais: *lei para a moralidade da ação* e o *fim que é móbil:* a *legalidade da ação*.

Kant irá apresentar, em seguida, o que considera algumas "**pré-noções estéticas da receptividade do ânimo para os conceitos do dever em geral"** dizendo:

> Há certas disposições morais que, se não se possuírem, também não pode haver dever algum de as adquirir. – São elas o *sentimento moral*, a *consciência moral*, o *amor* ao próximo e o *respeito* por si mesmo (*auto-estima*); tê-las não é obrigatório, porquanto estão subjacentes como condições *subjectivas* da receptividade para o conceito do dever, e não como condições objectivas da moralidade. São, no seu todo, predisposições do ânimo, *estéticas* mas naturais (*praedispositio*), prévias à sua afecção pelos conceitos do dever; não se pode ter por dever a posse destas disposições, mas todo o homem as tem e pode, graças a elas, ser obrigado. – A consciência delas não é de origem empírica; só pode dimanar da consciência de uma lei moral, como seu efeito sobre o ânimo (KANT, MC II, 2004, p. 34).

Kant deduz o que considera algumas pré-noções estéticas, portanto, que se situam no campo de uma "doutrina transcendental da sensibilidade pura" (GIACOIA, 2006, p. 75), às quais o filósofo crítico chama disposições naturais, e que seriam fundamentais para uma doutrina da virtude e para os conceitos

do dever em geral. São elas: o *sentimento moral*, a *consciência moral*, o *amor* ao próximo e o *respeito* por si mesmo (*auto-estima*).

Contudo, porque a consciência delas não é de origem empírica, essas disposições não seriam adquiridas pela experiência de cada um, os quais, contudo, delas têm a posse, embora não por dever, mas, em virtude da consciência da lei moral e da própria admissão da liberdade transcendental que é assumida com o conceito de racionalidade. Uma tal assertiva, contudo, parece indiciar que o filósofo está a admitir que seriam tais pré-noções estéticas atributos da alma, ou do ânimo, e, portanto, inatas, dado o caráter de subjetividade das mesmas, e seriam, assim, condições *a priori*, porém, subjetivas, da receptividade para o conceito do dever e, não condições objetivas da moralidade.

Por se tratar de condições subjetivas ninguém pode ser obrigado a adquirir tais disposições morais se não as possuir; e, contudo, devem ser adquiridas, embora ninguém possa a isso ser coagido externamente; mas, segundo Kant, todo o homem as tem e pode, graças a elas, ser obrigado, advindo desse factum a possibilidade do conceito de dever. Porém, como venho procurando demonstrar, uma disposição de ânimo no sentido do dever pode facilitar ampliação cada vez maior da própria Virtude, já que a consciência dela só pode dimanar da consciência de uma lei moral, como efeito dessa lei sobre o ânimo pela liberdade.

> *O sentimento moral*: É ele a receptividade para o prazer ou o desprazer, que brota simplesmente da coincidência ou da discrepância entre a nossa acção e a lei do dever. Mas toda a determinação do arbítrio vai desde a representação da possível acção *até* ao acto, através do sentimento de prazer ou desprazer, ao ganhar interesse nela ou no seu efeito; o estado *estético* (de afecção do sentido interno) é então um sentimento ou *patológico* ou *moral*. – O primeiro é o sentimento que precede a representação da lei, o último, o sentimento que apenas se lhe pode seguir (KANT, MC II, 2004, p. 34).

Kant deduz que *sentimento moral* é a receptividade estética no ânimo que brota da coincidência ou da discrepância entre nossa ação e a lei moral. Por ser estética, esta receptividade está ligada ao sentimento de prazer ou ao desprazer caso estejam nossas ações, respectivamente, em coincidência ou discrepância com o ditame da lei. No entanto, segundo Kant, toda a determinação do arbítrio se dá desde a representação da possível ação até ao ato, pelo despertar de um interesse na própria ação ou no seu efeito, e, portanto, o estado *estético* de afecção do sentido interno é um sentimento *patológico* ou *moral*, sendo que, no primeiro caso, o sentimento precede a representação da lei, e, no segundo, é o sentimento que segue a lei moral.

> Ora não pode haver dever algum de ter, ou de adquirir, um sentimento moral; pois toda a consciência de obrigação tem por base esse sentimento para se tornar consciente da coerção que reside no conceito do dever: pelo contrário, todo o homem (enquanto ser moral) o tem originariamente em si; a obrigação limita-se a *cultivá-lo* e, inclusive, a fortalecê-lo, admirando a sua insondável origem – o que acontece mostrando como ele se estimula justamente do modo mais intenso, separado de todo o estímulo patológico e na sua pureza, pela mera representação racional (KANT, MC, II, 2004, p. 34-35).

Contudo, ressalta Kant, não pode haver dever de ter ou adquirir um sentimento moral, pois, toda e qualquer consciência de obrigação, tem por base exatamente o sentimento moral como a única

possibilidade de ser consciente da coerção que reside no conceito de dever. Portanto, não é possível um dever que imponha obrigação de se ter um sentimento moral.

Não obstante, segundo Kant, todo o homem, enquanto ser racional, tem originariamente em si o sentimento moral, mas excluída qualquer possibilidade de ser ele adquirido, e, portanto, não decorre da experiência. No entanto, pode e deve haver a obrigação de *cultivá-lo*, e, inclusive, fortalecê-lo, dever que se pode deduzir ao se constatar como ele se mostra intenso e livre de todo o estímulo patológico, na sua total pureza, diante de sua simples representação racional, o que evidenciaria sua origem insondável, posto não se encontrar ela na empiria, embora inquestionável sua existência.

> Nenhum homem há que careça por completo de sentimento moral; pois, na ausência plena de receptividade para esta sensação, estaria moralmente morto, e se (para falar a linguagem dos médicos) a força vital moral já não pudesse estimular este sentimento, a humanidade dissolver-se-ia na mera animalidade (por assim dizer segundo leis químicas) e confundir-se-ia irremediavelmente com a massa dos outros seres naturais. – Mas dispomos tão pouco de um *sentido* particular para o (moralmente) bom e mau como dispomos de um sentido semelhante para a *verdade*, embora amiúde assim nos expressemos; temos, sim, é a *receptividade* do livre arbítrio para ser movido pela razão pura prática (e pela sua lei); e tal é o que denominamos sentimento moral (KANT, MC II, 2004, p. 35).

Para Kant, negar o sentimento moral, apesar de sua origem insondável para nós, seria negar a própria força vital moral que distingue a humanidade da mera animalidade, pois, como já busquei demonstrar, segundo Kant, a humanidade se distingue dos demais seres da natureza por sua dignidade, enquanto os demais elementos naturais têm apenas um preço. Na ausência total de receptividade para sensação do sentimento moral, o homem poder-se-ia considerar moralmente morto, portanto, excluído da própria humanidade.

No entanto, destaca o filósofo, dispomos tão pouco de um *sentido* particular para o moralmente bom e mau, da mesma forma como pouco dispomos de um sentido para a *verdade*, não obstante o fato de, pretensiosamente, com freqüência nos expressemos acerca do bom, do mal e da verdade. O que temos, não se pode negar, segundo Kant, é a *receptividade* do livre arbítrio para ser movido mediante determinação da Razão prática pura e pela lei moral, receptividade que, precisamente, denominamos sentimento moral.

> *A consciência moral*: A consciência moral também não é algo que se possa obter, e não há nenhum dever de para si a adquirir; mas todo o homem como ser moral, a possui originariamente em si. Estar obrigado à consciência moral equivaleria a dizer: ter o dever de reconhecer deveres. De facto, a consciência moral é a razão prática que mostra ao homem o seu dever em cada caso concreto de uma lei, absolvendo-o ou condenando-o. Portanto, a sua relação não é com um objecto, antes apenas com o sujeito (afectando o sentimento moral com o seu acto); é, por conseguinte, um facto inevitável, não uma obrigação e um dever (KANT, MC II, 2004, p. 35).

Da mesma forma que o *sentimento moral* não pode ser adquirido mediante experiência, também, segundo Kant, *consciência moral* não é algo que se possa obter, e, no entanto, todo homem como ser moral a possui originariamente. De acordo com o filósofo, o signo da posse de uma tal consciência é o

dever de reconhecer deveres, pois, a *consciência moral* é a Razão prática que mostra ao homem o seu dever diante de uma lei em concreto, absolvendo-o ou condenando-o.

Portanto, a relação da *consciência moral* não é com o objeto em si e para si, mas, unicamente com o sujeito, mediante o que lhe afeta um *sentimento moral*. Portanto, a *consciência moral* é um fato inevitável, não, uma obrigação e um dever.

> Por isso, quando se diz: este homem não *tem* consciência moral, quer com isso dizer-se que não tem em conta a sua sentença. Se realmente a não tivesse, também nada se lhe poderia atribuir como conforme ao dever ou censurar como contrário ao dever; logo, também de nenhum modo poderia conceber o dever de ter uma consciência moral (KANT, MC II, 2004, p. 35-36).

Esta assertiva do filósofo crítico irá refletir diretamente na sua doutrina do Direito, pois, se pudesse ser admitido haver algum homem totalmente despido de *consciência moral*, por conseguinte, nada se lhe poderia impor como dever, nem tampouco censurar sua ação como contrária ao dever, pois seria ele totalmente inimputável. Logo, de nenhum modo se lhe poderia exigir sequer o dever de ter uma consciência moral, pois, não teria ele em conta sua própria sentença.

> A *inconsciência moral* não equivale à falta de consciência moral, mas à propensão para não ter em conta o seu juízo. Quando alguém é consciente de ter actuado segundo a consciência moral, nada mais se lhe pode exigir no tocante à culpa ou à inocência. Só está obrigado a esclarecer o seu *entendimento* do que é, ou não, dever: mas quando chega, ou chegou, à acção, a consciência moral fala involuntária e inevitavelmente. Por conseguinte, agir segundo a consciência moral pode, inclusive, não ser um dever, pois, caso contrário, teria de haver uma segunda consciência moral para se tornar consciente do acto da primeira (KANT, MC II, 2004, p. 36).

Por outro lado, a *inconsciência moral* não quer significar falta de consciência moral, mas, sim, a propensão de não se levar em consideração o seu ajuizamento. Portanto, quando se é consciente de agir segundo a *consciência moral*, nada mais se pode imputar no tocante à culpa ou à inocência do agente, mas, unicamente se lhe pode impor ao *entendimento* o esclarecimento acerca do que lhe seja ou não um dever, pois, quando é realizada uma ação, a consciência moral fala involuntária e inevitavelmente, proferindo o seu veredicto.

Desta forma, segundo Kant, nem mesmo se poderia dizer ser um dever agir segundo a *consciência moral*, pois, se tal constituísse, de fato, um dever, teria que haver uma segunda *consciência moral* para tornar consciente e aferir o ato da primeira, e, por conseguinte, seria necessária uma progressão infinita de tribunais da consciência. "O dever consiste aqui apenas em cultivar a sua consciência moral, em avivar a atenção à voz do juiz interior, em aplicar todos os meios para lhe prestar ouvidos (portanto, é só um dever indirecto)" (KANT, MC II, 2004, p. 36).

Na busca, pois, dos deveres de virtude, Kant pondera:

> *A filantropia*: O *amor* é coisa do *sentimento*, não do querer, e não posso amar porque *quero*, menos ainda porque *devo* (ser obrigado a amar); logo, um *dever de amar* é absurdo. Mas a *benevolência* (*amor benevolentiae*), entendida como ação, pode estar

> sujeita a uma lei do dever. Muitas vezes, porém, chama-se também *amor* (embora de modo muito impróprio) a uma benevolência desinteressada para com os homens; inclusive, quando se não trata da felicidade de outrem, mas da submissão plena e livre da totalidade dos fins próprios aos fins de outro ser (mesmo de um ser sobre-humano), fala-se de um amor que é, ao mesmo tempo, para nós um dever. Mas todo o dever é *coerção*, coacção, embora seja uma autocoacção de acordo com uma lei. Ora o que se faz por coacção não se faz por amor (KANT, MC II, 2004, p. 36-37).

Não se pode compreender a *filantropia* como um dever de virtude, pois, o *amor benevolente* é coisa de sentimento, não do querer, e dever se liga à idéia de liberdade e, portanto, à Razão, não à Faculdade da Apetição, onde podem ser aferidos os sentimentos de prazer e desprazer. Simplesmente não se pode amar porque se quer fazê-lo; menos ainda porque se deve; ou seja, não se pode coagir ninguém a amar; logo, um *dever de amar* é absurdo.

Não obstante, Kant considera a benevolência (*amor benevolentiae*), enquanto pode ser entendida como ação, como sujeita a uma lei do dever. Ressalta, contudo, a impropriedade de se chamar amor um tal sentimento, pois, enquanto benevolência desinteressada pelos homens, não se trata de amor. Mesmo quando se não trata da felicidade de outrem, mas, sim, da submissão plena e livre da totalidade dos fins próprios aos fins de outro ser, inclusive Deus, fala-se, equivocadamente, de um amor que é, ao mesmo tempo, um dever. Ora, segundo o filósofo, todo dever é *coerção*, e, embora seja a benevolência uma autocoação de acordo com uma lei, a lei de amor ao próximo, o que se faz por coação não se faz por amor.

> *Fazer o bem* é um dever. Quem amiúde o pratica e tem êxito no seu propósito benevolente chega, por fim, a amar efectivamente aquele a quem fez o bem. Portanto, quando se diz "deves amar o teu próximo como a ti mesmo", não significa, "deves amar imediatamente (primeiro) e mediante este amor fazer (depois) o bem", mas, "faz o bem ao teu próximo e esta beneficência suscitará em ti o amor aos homens (como destreza da inclinação à beneficência)"! (KANT, MC II, 2004, p. 37).

Quanto à relação que pode haver entre a *benevolência* e o *amor*, Kant desenvolve um raciocínio que põe tais conceitos numa conexão direta de causa e conseqüência, pois, segundo o filósofo, quem com freqüência pratica o bem e tem êxito no seu propósito benevolente, chega, com efeito, a amar aquele a quem fez o bem. Assim, Kant interpreta a máxima evangélica de "amor ao próximo como a ti mesmo", como uma conseqüência da benevolência, sendo esta a causa da efetiva possibilidade do desenvolvimento do amor aos homens como desenvolvimento e destreza da inclinação à beneficência.

> *O respeito*: O *respeito* (*reverentia*) é também algo meramente subjectivo; um sentimento de tipo peculiar, e não um juízo sobre um objecto que tivéssemos o dever de produzir ou favorecer. Pois só se poderia representar como dever em virtude do *respeito* que por ele temos. Olhá-lo, pois, como dever significaria tanto como estar obrigado ao dever. – Quando, pois, se diz que o homem tem o *dever* da *auto-estima*, é uma expressão incorrecta e deveria antes dizer-se: a lei nele presente força-o inevitavelmente ao *respeito* pelo seu próprio ser, e este sentimento (de natureza peculiar) é um fundamento de determinados deveres, ou seja, de determinadas acções que podem concordar com o dever para consigo mesmo; mas não se pode dizer que ele *tem* o dever de se respeitar a si próprio; de facto, já para poder conceber um dever em geral, há-de ele ter em si mesmo respeito pela lei (KANT, MC II, 2004, p. 38).

Igualmente, o *respeito,* como uma *reverência* para com outrem, também não se prestaria para constituir um dever de virtude, pois, segundo Kant, essa espécie de sentimento de tipo peculiar é também algo meramente subjetivo, o qual não pode ser elevado a um juízo sobre algo que tivéssemos o dever de produzir ou favorecer. Representar para si um objeto como dever significaria estar a ele obrigado. Portanto, quando se diz que o homem tem o *dever* da *auto-estima*, é uma expressão incorreta, pois, correto seria dizer-se que a lei moral nele presente "força-o inevitavelmente ao *respeito* pelo seu próprio ser".

Há que se ressaltar que este sentimento de respeito agora sob análise não se confunde com um outro sentimento do mesmo nome deduzido por Kant na sua obra a *Crítica da Razão Prática*, o qual foi pesquisado no Capítulo Sexto da Primeira Parte. Lá o sentimento de **respeito** foi deduzido como um **motivo** suficiente e fundamento subjetivo da vontade para todo ente, cuja Razão não é, por sua natureza, necessária e perfeitamente adequada à lei objetiva. Aqui, o *respeito* sob investigação é apenas um sentimento que alguns exigem seja posto nas relações entre homens, o qual constitui para Kant mera subjetividade e, portanto, não se o pode elevar à categoria de um dever de virtude.

Kant ressalta a incorreção contida na expressão: *dever da auto-estima*. Dever-se-ia, antes, dizer que a lei moral que está presente em cada um força inevitavelmente ao *respeito* pelo seu próprio ser; e este sentimento de natureza peculiar é o único fundamento de determinados deveres, ou seja, de determinadas ações que podem concordar com o dever para consigo mesmo. Mas, com efeito, não se pode dizer que se *tem* o dever de respeitar a si próprio, pois, de fato, para se poder conceber um dever, há de se ter previamente aquele outro **respeito** pela lei moral.

Desta forma, Kant não apresentaria ainda o que considera deveres de virtude no sentido próprio, limitando-se tão somente a investigar alguns sentimentos que não poderiam ser considerados como tais, passando, pois, a buscar identificar as principais características do que seriam "**Princípios universais da metafísica dos costumes no tratamento de uma doutrina pura da virtude"** (KANT, MC II, 2004, p. 38):

> *Primeiro*: para um dever só pode encontrar-se um *único* fundamento da obrigação; e se para ele se aduzirem duas ou mais provas, então é um sinal seguro de que ou não dispomos ainda de nenhuma prova válida, ou são vários e diferentes os deveres que se consideram como um só (KANT, MC II, 2004, p. 38).

Kant deduz que para um dever só existe um *único* fundamento da obrigação, conseqüentemente, ou um dever funda uma determinada obrigação, ou, então, só pode ser ela fundada sobre um outro. Essa postura de Kant pode ser identificada como seguindo a tradição lógica do Princípio do Terceiro Excluído, através do qual deriva "a nossa obstinação em aderir ao mais simples de todos os modos de divisão e o nosso interesse predominante pelos objetos concretos" (LEWIS, *apud* ABBAGNANO, 2003, p. 955), pois, segundo Kant, se necessário for dedução de dois fundamentos para uma mesma obrigação, tal consistiria em uma prova segura de que não se funda ela sobre nenhum dos dois, ou, então, o que se considera apenas um dever, na verdade é constituído por diversos deveres.

> Pois todas as provas morais, enquanto filosóficas, se podem subministrar apenas mediante um conhecimento racional *a partir de conceitos*, e não, como as fornece a matemática, por meio da construção de conceitos; os últimos permitem uma pluralidade de provas de uma só e mesma proposição: porque na *intuição a priori* pode haver várias determinações da constituição de um objecto que se reduzem todas ao mesmo fundamento. – Se, por exemplo, se quer demonstrar o dever da veracidade, primeiro, a partir do *dano* que a mentira causa a outros homens e, em seguida, também a partir da *indignidade* do mentiroso e da violação do respeito para consigo mesmo, na primeira prova demonstrou-se um dever de benevolência, não um dever de veracidade; portanto, não o dever para o qual se exigia uma prova, mas outro dever (KANT, MC II, 2004, p. 38-39).

Para Kant, as provas em busca dos princípios morais, por serem filosóficas, não podem ser obtidas a partir da construção de conceitos como na matemática, pois, para esta se permite uma pluralidade de provas de uma só e mesma proposição, porque, segundo Kant, na *intuição a priori*, da qual se valem os conceitos matemáticos, pode haver várias determinações para a constituição de um objeto que se encontra sobre um mesmo fundamento.

Princípios morais, contrariamente aos matemáticos, só se podem buscar mediante um conhecimento racional e, portanto, *a partir de conceitos* dados, e, não, de conceitos construídos como são os matemáticos. Por exemplo, ao se buscar demonstrar o dever da veracidade tanto a partir do *dano* que a mentira causa aos outros, mas, também, a partir da *indignidade* do mentiroso pela violação do respeito para consigo mesmo, segundo Kant, se partirá de uma perspectiva equivocada, pois, na busca da verdade a partir do *dano*, o que se pode encontrar não é dever de veracidade algum, mas, unicamente de benevolência, portanto, não se trata de apresentar uma outra prova para um mesmo dever, mas, sim, é de um outro dever que se trata.

> Se, porém, ao aduzir várias provas para uma só e mesma proposição, nos consolamos com pensar que a quantidade de fundamentos suprirá a falta de peso de cada um em separado, será muito antifilosófico este percurso: pois denota astúcia e deslealdade; de facto, diversos fundamentos insuficientes, postos *lado a lado*, não suprem cada qual a falta de certeza do outro, nem sequer de probabilidade. Têm de *progredir*, como fundamento e conseqüência *numa série*, até ao fundamento suficiente, e só deste modo podem ser demonstrativos. – E, no entanto, este é o modo habitual de proceder na arte da persuasão (KANT, MC II, 2004, p. 39).

Por outro lado, deduz o filósofo crítico, a reunião meramente quantitativa de fundamentos frágeis com intuito de produzir várias provas para uma só e mesma proposição, constitui procedimento deveras antifilosófico, pois, a mera aglomeração quantitativa não suprirá a falta de peso de cada um dos argumentos em separado, e, assim, um tal comportamento demonstrará unicamente astúcia e deslealdade na arte da persuasão, já que, com efeito, diversos fundamentos insuficientes postos *lado a lado* não suprem a falta de certeza do outro, nem sequer lhes confere valor suficiente ou qualquer indício de probabilidade para a veracidade procurada.

Assim, segundo Kant, fundamentos demonstrativos têm de ser provados mediante investigação de uma *progressão* de fundamento e conseqüência, *numa série,* até que se alcance o fundamento suficiente, o qual, apenas deste modo, poderá ser demonstrativo. No entanto, aquele primeiro modo de

provar mediante reunião de diversos fundamentos insuficientes, por mero critério quantitativo, é o modo habitual de proceder na retórica.

> *Segundo*: A diferença entre a virtude e o vício nunca se pode buscar nos *graus* de cumprimento de certas máximas, mas deve procurar-se apenas na *qualidade* específica destas (na relação com a lei); por outras palavras, é falso o celebrado princípio (de Aristóteles) de situar a virtude no *meio-termo* entre dois vícios. Tome-se, por exemplo, a boa economia como o *meio-termo* entre dois vícios, o esbanjamento e a avareza: enquanto virtude, ela não se pode conceber como brotando da paulatina diminuição do primeiro dos dois mencionados vícios (poupança), nem graças ao aumento dos gastos de quem é inclinado ao segundo; ambos se encontram – por assim dizer – na boa economia, seguindo direcções opostas: mas cada uma delas tem a sua própria máxima, que contradiz necessariamente a da outra (KANT, MC II, 2004, p. 39-40).

Segundo Kant, além de só haver um *fundamento* para um único *dever*, a diferença entre virtude e vício não pode ser buscada nos *graus* de cumprimento de certas máximas de ações, mas, sim, na *qualidade* específica das mesmas, a saber, na relação das máximas com a lei moral. Uma virtude não se pode buscá-la numa mediania, a saber, como estabelecida no exato *meio-termo* entre dois vícios, tal é um procedimento equívoco, pois, cada uma das ações viciosas segue uma máxima própria que contradiz necessariamente a da outra.

Não podem duas máximas contraditórias proporcionar uma máxima de virtude, por não ser possível eliminar a contradição entre elas existente pela mera possibilidade de se estabelecer uma relação espacial entre as mesmas, nem tampouco converter em virtude uma simples disposição situada em igualdade de distância entre ações viciosas, pois, as máximas de virtude devem ser buscadas na relação que possam ou não estabelecer com a lei moral, não com outras ações viciosas.

Assim, Kant rejeita o princípio de Aristóteles exposto na sua obra *Ética a Nicômaco*, o qual festeja a Virtude como uma mediania entre a virtude e o vício:

> A virtude, portanto, é um estado mediano no sentido de que é ela apta a visar a mediania. [...] A virtude é, então, uma disposição estabelecida que leva à escolha de ações e paixões e que consiste essencialmente na observância da mediania relativa a nós, sendo isto determinado pela razão, isto é, como o homem prudente o determinaria. E é um estado mediano entre dois vícios, um constituído pelo excesso e outro constituído pela deficiência. Acresça-se que é um estado mediano no qual enquanto os vícios carecem ou se excedem no que é certo tanto nas paixões quanto nas ações, a virtude encontra e adota a mediania. (ARISTÓTELES, 2002, p. 74).

Kant irá refutar este princípio, apresentando o exemplo da boa economia, a qual, se pudesse considerá-la uma virtude, sua máxima, contudo, não poderia ser buscada numa posição em meio-termo entre esbanjamento e avareza, pois, as máximas que conduzem a tais ações são, evidentemente, contraditórias e seguem direções opostas, portanto, sequer é possível saber onde estariam situadas, e, por conseguinte, muito difícil estabelecer o local mediano exato entre as duas, mesmo que se saiba situar-se a probidade em local diferente da avareza.

Poderia apontar outra dificuldade em situar a virtude como mediania, uma vez que, para localizar-se o exato meio-termo haveria que previamente identificar as exatas extremidades opostas, sem

admitir-se qualquer dinâmica ou movimento nas mesmas, posto que, do contrário, também a posição intermediária não seria exata, e a virtude encontrar-se-ia também sempre condicionada a essa mobilidade.

A busca pela virtude na relação que a máxima possa estabelecer com a lei moral, embora não seja sem dificuldades, pois, como reconhece Kant, dificilmente se certificará a real intenção dada na ação que se pretenda realizada com respeito pela lei, a verificação dessa qualidade específica da máxima poderá ser mais eficaz e precisa.

> *Terceiro*: os deveres éticos não se hão-de avaliar segundo as faculdades atribuídas ao homem de cumprir a lei, mas ao invés: a capacidade moral há-de avaliar-se segundo a lei que manda categoricamente; portanto, não se hão-de avaliar segundo o conhecimento empírico que temos dos homens, tais como eles são, mas segundo o conhecimento racional, de como devem ser segundo a idéia da humanidade. Estas três máximas do tratamento científico de uma doutrina da virtude opõem-se aos antigos apotegmas: 1) Só há uma virtude e um vício; 2) A virtude consiste em seguir a via média entre dois vícios opostos; 3) A virtude (tal como a prudência) deve aprender-se na experiência. (KANT, MC II, 2004, p. 40).

Kant apresenta, assim, sua terceira máxima para um tratamento científico de uma doutrina da virtude, asseverando que os deveres éticos não podem ser avaliados segundo a capacidade de o homem cumprir a lei moral, mas, exatamente ao contrário, ou seja, sua capacidade moral é que deve ser avaliada segundo a lei que manda categoricamente. Portanto, não se pode avaliar deveres de virtude segundo o conhecimento dos homens tal como eles são enquanto *phenoumenon*, mas, segundo o conhecimento racional, de como devem ser segundo a idéia da humanidade, portanto, enquanto *noumenon*.

Assim, Kant estabelece suas três máximas para tratamento científico da doutrina da virtude: *Primeira*: só há um *único* fundamento para um dever; *Segunda*: a diferença entre a virtude e o vício deve procurar-se na *qualidade* específica de suas máximas; *Terceiro*: a capacidade moral deve ser avaliada não segundo o que o homem é, mas, segundo a lei que manda categoricamente e, pois, o que deve ser o homem.

Posto dessa forma, Kant poderá deduzir:

> *A virtude em geral*: Virtude significa fortaleza moral da vontade. Mas isto ainda não esgota o seu conceito; de facto, semelhante fortaleza poderia também atribuir-se a um ser *santo* (sobre-humano), no qual nenhum impulso impeditivo contrariasse a lei da sua vontade; portanto, tudo ele faria de bom grado conforme à lei. Por conseguinte, a virtude é a fortaleza moral da vontade de um *homem* no cumprimento do seu *dever*, que é uma *coerção* moral mediante a sua própria razão legisladora, na medida em que esta se constitui a si mesma como poder *executivo* da lei (KANT, MC II, 2004, p. 40).

Virtude é, portanto, uma fortaleza moral da vontade no atendimento do dever e, por conseguinte, somente possível a entes racionais finitos como o *homem*, portanto, é exclusiva de um ser passível ainda de afecção por tendências decorrentes de sua afecção pela sensibilidade. Por conseguinte, não pode ser atribuível a um ser *santo* (sobre-humano), pois este não estaria submetido a nenhum impulso impeditivo à lei que é constituinte de sua própria faculdade da Vontade.

Conseqüentemente, a virtude é uma aquisição do próprio homem e se dá mediante a fortaleza moral da sua vontade direcionada para o cumprimento do *dever*, o qual, por sua vez, é uma *coerção* moral

da própria Razão legisladora que se constitui mediante o sentimento de humilhação que é imposto àquele que descumpre o imperativo contido na lei; e, tanto mais valiosa é a virtude na medida em que é a própria Razão que se constitui a si mesma como poder *executivo* da lei, de cuja inexecução nem mesmo o advogado interno poderá defendê-lo perante o tribunal da consciência moral.

> Ela própria, ou possuí-la, não é um dever (pois, caso contrário, teria de haver uma obrigação ao dever), mas ordena e acompanha o seu mandamento com uma coacção moral (possível segundo as leis da liberdade interna); mas para tal, visto que a coacção deve ser irresistível, requere-se uma fortaleza cujo grau só podemos apreciar pela magnitude dos obstáculos que o homem gera em si mesmo por meio das suas inclinações (KANT, MC II, 2004, p. 40-41).

A virtude por si mesma não é um dever, pois, uma obrigação que compila a um dever é uma contradição; no entanto, é uma coação moral possível segundo as leis da liberdade interna, portanto, do homem enquanto ente *noumenon*, a qual ordena sua aquisição e acompanha um tal mandamento. Essa coação, no entanto, deve ser irresistível, sob pena de ser suplantada pelas tendências e inclinações que afetam o homem enquanto ente *phaenoumenon*. Para tanto, requer-se uma fortaleza e disposição cujo grau só poderá ser avaliado diante da magnitude das inclinações e obstáculos que o homem gera em si mesmo e que, por isso mesmo, não pode ser determinada *a priori*.

> Os vícios, incubados nas disposições contrárias à lei, são os monstros que o homem tem de combater; daí que a força moral, entendida como *fortaleza* (*fortitudo moralis*), constitua também a suprema e única verdadeira honra guerreira do homem; também se lhe chama a verdadeira *sabedoria*, isto é, sabedoria prática, porque faz seu o fim último da existência do homem sobre a Terra. – Só na sua posse é o homem livre, são, rico, rei, etc., e não pode sofrer danos pelo acaso ou pelo destino, porque se possui a si mesmo, porque o virtuoso não pode perder a sua virtude (KANT, MC II, 2004, p. 41).

O homem enquanto ente racional afetado pela sensibilidade enfrenta, num combate constante, os vícios incubados nas disposições contrárias à lei. Essas disposições são trazidas em decorrência de sua natureza enquanto *phaenoumenon*, as quais geram vícios, como monstros que devem ser combatidos por uma força moral que deve ser entendida como uma *fortaleza* (*fortitudo moralis*) e constitui a suprema e verdadeira honra guerreira do homem.

Essa **fortaleza** que é a própria Virtude se lhe pode chamar também *sabedoria*, isto é, sabedoria prática, pois que direcionada para a ação; e é sabedoria, porque faz seu (de todo homem) o fim último da existência do próprio homem sobre a Terra: a liberdade. Apenas na posse dessa sabedoria o homem é livre, são, rico, rei. Com ela não pode sofrer danos que possam lhe ser tentados pelo acaso ou pelo destino, porque possui a si mesmo e porque o virtuoso não pode perder sua virtude. Pode-se deduzir, pois, o valor dessa sabedoria para a dignidade do homem.

> Portanto, a virtude, considerada na sua perfeição plena, não se concebe como se o homem dela se apossasse, mas como se a virtude possuísse o homem: porque, no primeiro caso, pareceria que o homem tinha feito a escolha (para o que necessitaria, então, de outra virtude para escolher a virtude frente a qualquer outra mercadoria que se lhe oferece). – Conceber uma pluralidade de virtudes (como é, efectivamente,

> irremediável) é apenas conceber distintos objectos morais, aos quais a vontade se vê conduzida a partir do princípio único da virtude; o mesmo acontece com os vícios a ela opostos (KANT, MC II, 2004, p. 41).

Seguindo ainda a linha de investigação iniciada por Sócrates, Kant irá deduzir que conceber uma pluralidade de virtudes é, de fato, irremediável, porém, isso nada mais significa senão a concepção de distintos objetos morais, para os quais a vontade se sente compelida a partir do princípio único da Virtude, o mesmo ocorrendo com os vícios que lhe são opostos.

No entanto, deduzirá o filósofo, da Virtude como sabedoria não se apodera o homem, mas, ao contrário, é ela quem dele se torna possuidor. Não é o homem quem escolhe a Virtude, pois tal escolha implicaria numa capacidade que só poderia lhe ser conferida por uma Virtude maior e que lhe propiciasse recursos para poder escolher uma outra; além do mais, ela não é uma mercadoria entre outras à disposição do homem, mas, sim, é a Virtude que, como uma excelsa fortaleza, dele se apodera e se torna sua senhora, mostrando-lhe a liberdade.

Kant apresentará um caminho para deixar-se apropriar pela Virtude, deduzindo que, "a virtude exige, antes de mais, o domínio de si mesmo" (KANT, MC II, 2004, p. 43) e que para tal domínio imprescindível é o conhecimento de seus afetos e paixões. Os primeiros, ou seja, os afetos, segundo Kant, pertencem ao *sentimento* na medida em que precedem a reflexão e a impossibilitam ou tornam mais difícil. A paixão, em contrapartida, é o *apetite* sensível convertido em inclinação permanente (KANT, MC II, 2004, p. 43).

> Mas para a liberdade interna exigem-se dois elementos: ser *dono* de si mesmo num dado caso (*animus sui compos*) e tornar-se *senhor* de si próprio (*imperium in semetipsum*), isto é, *reprimir* os seus afectos e *dominar* as suas paixões. – Nestes dois estados, a *qualidade anímica* (*índoles*) é *nobre* (*erecta*), mas no caso contrário é abjecta (*índoles abjecta, serva*) (KANT, MC II, 2004, p. 43).

Kant ressalta, assim, que a Virtude, como uma fortaleza que mostra ao ente racional sua liberdade mediante oferecimento de resistência aos afetos e às paixões, exige a presença de dois elementos: ser *dono* de si mesmo num dado caso e tornar-se *senhor* de si, ou seja, a Virtude exige tanto *repressão* dos afetos quanto *domínio* das paixões. O homem que consegue sucesso relativamente a esses dois estados de alma, ou seja, que alcança tanto a repressão dos afetos quanto o domínio das paixões, conquista uma nobre índole, mas, do contrário, sua índole é abjeta e se converte em serva por se mostrar deveras suscetível aos afetos e escrava das paixões.

> Portanto, a virtude, na medida em que está fundada na liberdade interna, contém também para os homens um mandamento positivo, a saber, o de submeter todas as suas faculdades e inclinações ao seu poder (da razão), logo, o domínio de si mesmo, que se acrescenta à proibição de se não deixar dominar pelos seus sentimentos e inclinações (ao dever da *apatia*): pois, se a razão não tomar nas suas mãos as rédeas do governo, aqueles apropriam-se do homem (KANT, MC II, 2004, p. 44).

Tendo em vista a necessidade de realização dos dois elementos acima, a saber, a repressão dos afetos e domínio das paixões, uma vez conquistado tal estado de ânimo, não obstante fundada apenas na

liberdade interna, a Virtude mostrará, além da forma meramente negativa que a protege de cerceamento por qualquer determinação heterônoma, também um mandamento positivo para todos os homens na medida em que se considerem entes racionais, a saber, o de submeter todas as faculdades e inclinações ao poder da Razão e, pois, o domínio de si mesmo. Por essa dedução do filósofo crítico, se pode aferir que Virtude é um atributo essencial da Razão, enquanto faculdade que fornece leis.

Por conseguinte, a Virtude exige também o domínio de si mesmo e, ao mesmo tempo, acrescenta a proibição de não se deixar dominar pelos sentimentos e inclinações, com um dever de *apatia*, palavra essa que, segundo Kant, ganhou má fama, como se significasse insensibilidade, mas que, na realidade, qualifica um estado de *saúde* na vida moral, como um *ânimo tranqüilo* (KANT, MC II, 2004, p. 44). Assim, a Virtude determina que a Razão deve tomar nas mãos as rédeas do governo do homem, senão os afetos e as paixões o farão escravo.

> A verdadeira força da virtude é o *ânimo tranqüilo*, como uma resolução reflectida e firme de pôr em prática a sua lei. Tal é o estado de *saúde* na vida moral; em contrapartida, o afecto é um fenômeno que brilha um instante e produz fadiga, inclusive quando é despertado pela representação do *bem*. – Mas pode, todavia, chamar-se virtuoso simulado a quem não admite que, no tocante à moralidade, haja coisas *indiferentes* (*adiaphora*), que semeia todos os seus passos com deveres, quais ratoeiras, e que não considera indiferente que me alimente de carne ou de peixe, de cerveja ou de vinho, quando ambos me são de proveito; há aqui uma micrologia, cujo domínio se converteria em tirania, se se incluísse na doutrina da virtude (KANT, MC II, 2004, p. 45).

Portanto, a fortaleza da virtude permite um *ânimo tranqüilo* e resolução refletida e firme de por em prática a lei moral, demonstrando um verdadeiro estado de saúde na vida prática. Por outro lado, sucumbir aos afetos produz fadiga moral, pois estes são como fenômenos que brilham por um instante, especialmente quando são despertados pela representação do *bem*, mas que são, no entanto, evanescentes, fugazes.

Kant critica, outrossim, o que considera uma virtuosidade simulada, a qual seria mantida por alguma doutrina que, não admitindo, no tocante à moralidade, a existência de coisas *indiferentes*, semeia todos os seus passos com deveres quais ratoeiras, quando deveriam considerar absolutamente indiferente se alimentar de carne ou peixe, de cerveja ou vinho, quando há proveito para quem aprecie tais produtos, considerando uma tal micrologia prática, se incluída na doutrina da virtude, até mesmo uma tirania. Dessa crítica do filósofo, se pode deduzir que o mesmo considera tais preocupações quanto "ao que comer e ao que vestir" (Mt 6.25), sem qualquer importância para uma doutrina da Virtude.

No entanto, Kant teceria mais uma **observação**:

> A virtude está sempre a *progredir* e, no entanto, também sempre *de novo* começa. – O primeiro [enunciado] é uma conseqüência de ela, *objetivamente* considerada, ser um ideal inalcançável, embora seja um dever acercar-se dele continuamente. O segundo fundamenta-se, *subjectivamente*, na natureza do homem, afectada por inclinações, sob cuja influência a virtude, com as suas máximas aceites de uma vez por todas, nunca pode descansar e deter-se, antes, se não progredir, inevitavelmente decai: posto que as máximas morais se não podem fundar no *costume*, como as técnicas (já que isso concerne à constituição física da determinação da vontade); mas, se o seu exercício se

> transformasse em costume, o sujeito perderia assim a *liberdade*, ao adoptar as suas máximas – em que consiste, todavia, o carácter de uma ação feita por dever (KANT, MC II, 2004, p. 45).

A Virtude objetivamente considerada é um ideal inalcançável, e, por isso mesmo, enquanto uma fortaleza de disposição no sentido do dever está sempre a *progredir*, e também sempre *de novo* começa. O seu *progresso* decorre do fato de apesar de ser um ideal, é, porém, necessário, pela consideração da própria racionalidade dos homens, e, pois, da liberdade, e, portanto, a Virtude, não obstante uma tal dinâmica progressiva, é dever de cada um e de todos buscá-la continuamente.

Subjetivamente, no entanto, porque fundada na natureza do homem enquanto ente afetado por inclinações, a virtude nunca pode descansar e deter-se, pois, se não progredir, fatalmente decai, uma vez que máximas morais não se fundam no mero hábito como as técnicas, mormente porque se o seu exercício se transformasse em simples *costume*, o sujeito perderia sua *liberdade* ao adotar suas máximas para ação apenas pela atividade reiterada, sendo que é a liberdade o único signo constitutivo do exato caráter de uma ação realizada por dever.

Por fim, na expectativa de haver conseguido criar com este proêmio à doutrina da Virtude de Kant, um interesse maior do leitor pela inestimável possibilidade da liberdade para todo Homem como a apresentada pelo filósofo crítico, o qual, então munido desse roteiro que é a sua filosofia prática, certamente encontrará na completude de sua obra elementos mais que suficientes para a condução de sua existência enquanto indivíduo e, ao mesmo tempo, enquanto membro de uma comunidade de entes racionais, para conquistar, senão a Virtude em si, porém, elementos para disposição cada vez maior no rumo de um progresso suficiente para conciliá-lo com sua autoconsciência moral.

Assim, para finalizar esta minha tentativa de introdução à doutrina da Virtude de Kant, apresento uma nota aposta na sua obra *A Religião Nos Limites da Simples Razão*, a qual bem poderia servir para refutar a crítica lançada por seus posteriores que denunciam nos seus escritos um exacerbado ranço do protestantismo, e da qual me valho com o intuito exclusivo de demonstrar que a idéia fundamental que conduz o pensamento do filósofo é a de buscar uma possibilidade de autonomia para a Razão e, pois, a própria liberdade, por meio de uma doutrina da Virtude, e, não pela idéia de um "Deus ciumento, que pune a iniqüidade dos pais sobre os filhos até a terceira e a quarta geração dos que me odeiam" (Ex 20.5).

Nesta obra, Kant refuta tanto a influência do dogmatismo religioso contida na doutrina cristã da *Graça*, quanto crítica de Schiller constante de sua famosa epigrama contra sua deontologia moral. No entanto, destaca ainda o filósofo crítico a debilidade da *Graça* estética: "a mais consumada harmonia entre a liberdade moral e a necessidade natural" (ABBAGNANO, 2003, p. 488), em comparação com a Virtude, para determinação do respeito que é devido a cada homem, assim concluindo o filósofo de Königsberg:

> O *Sr. Prof. Schiller*, na sua dissertação, composta com mão de mestre, sobre *graça* e *dignidade* na moral (Thalia 1793,n. 3) desaprova este modo de representação da obrigação, como se comportasse uma disposição de ânimo própria de um Cartuxo; mas,

> por estarmos de acordo nos princípios mais importantes, não posso estabelecer neste um desacordo; contanto que nos possamos entender um ao outro. – Confesso de bom grado que não posso associar *graça* alguma ao *conceito de dever*, justamente por mor da sua dignidade. Com efeito, ele contém uma compulsão incondicionada, com a qual a graça se encontra em contradição directa. A majestade da lei (igual à lei do Sinai) inspira veneração (não timidez que repele, também não encanto que convida à confiança), que desperta *respeito* do subordinado ao seu soberano, mas que neste caso, em virtude de o senhor residir em nós próprios, desperta um *sentimento do sublime* da nossa própria determinação, que nos arrebata mais do que toda a beleza. – Mas a *virtude*, i. e., a intenção solidamente fundada de cumprir exactamente o seu dever, é nas suas conseqüêcias também mais *benéfica* do que tudo o que no mundo a natureza ou a arte consegue realizar; e a imagem esplêndida da humanidade, apresentada nesta sua figura, permite muito bem a companhia das *Graças*, as quais, porém, quando ainda se fala apenas de dever, se mantêm a uma distância reverente. Se, porém, se olhar para as conseqüências amáveis que a virtude, se encontrasse acesso em toda a parte, estenderia no mundo, então a razão moralmente orientada põe em jogo a sensibilidade (por meio da imaginação). Só depois de vencidos os monstros é que Hercules se torna *musageto*; antes de tal trabalho, aquelas boas irmãs recuam. As acompanhantes da Vênus Urânia são cortesãs no séqüito da Vênus Dione, logo que se intrometem no negócio da determinação do dever e para tal querem subministrar os motivos. (KANT, RL, 1992, p. 29-30).

Kant mostra, assim, que o valor da Virtude, enquanto fortaleza para disposição da vontade no sentido do dever e como conciliadora do homem em sua dupla constituição de ente da natureza e, ao mesmo tempo, da liberdade, suplanta em muito o valor da simples *graça* estética, pois, a *virtude*, enquanto intenção solidamente fundada de cumprir com exatidão o dever, é para o homem muito mais benéfica do que tudo o que no mundo tanto a natureza quanto as artes conseguem nele realizar. E, assim, a imagem da humanidade retratada na Virtude bem permitiria a companhia das *Graças*, se estas, quando se falasse apenas do dever, não mantivessem daquela uma distância reverente e dobrada a cerviz.

CAPÍTULO DOZE

UMA PEDAGOGIA MORAL

Penso que, ao abrir este capítulo final desta investigação acerca do conceito de Virtude em Kant, é oportuna a observação de Oswaldo Giacoia Junior, através da qual este autor fecha o texto do qual me vali também no prefácio desse meu trabalho. Ele apresenta o que poderia justificar uma busca por conceitos e fundamentos para uma filosofia moral na contemporaneidade, especialmente ao destacar o que considero o cerne e único meio proposto por Kant para que se possa um dia alcançar aquele objetivo final de sua filosofia, a saber, a felicidade universal mediante uso pleno da razão:

> Se a filosofia é a *legislação* que institui o fim supremo da razão humana, então o filósofo é, essencialmente, educador. Pois, de acordo com a pedagogia filosófica de Kant, educar significa o esforço solidário de gerações humanas, pelo qual o indivíduo é elevado ao nível do desenvolvimento coletivo do gênero humano, de modo a poder integrar, como membro pleno, a sociedade cosmopolita dos seres racionais, com pleno acesso e disposição sobre o patrimônio cultural da espécie humana. No plano mais amplo do gênero humano, educar significa desenvolver cada vez mais as disposições naturais para a Humanidade, um processo indefinidamente em aberto, conduzindo o homem progressivamente para um ideal de perfeição que corresponda ao ideal da humanidade. Educar, portanto, é uma tarefa eminentemente ética, que não se confunde com o adestramento para obter sucesso no presente, mas formar e elevar o homem ao nível de plenitude configurado pelo ideal de Humanidade. A esse processo aberto indefinidamente sobre o futuro da destinação da humanidade corresponde o conceito tipicamente kantiano de educação, formulado, entre outros lugares, em seus escritos pedagógicos. (GIACOIA, 2004, p. 113).

Kant desenvolve ao cabo de sua *Crítica da razão prática*, mediante o que denomina "**Doutrina do método** da razão **prática** pura, [...] o modo como se pode proporcionar às leis da razão prática pura **acesso** ao ânimo humano, **influência** sobre as máximas do mesmo, isto é, como se pode fazer a razão objetivamente prática também **subjetivamente** prática" (KANT, CRPr, 2003, p. 531), ou seja, o filósofo desenvolve o que talvez se possa denominar, contemporaneamente, uma pedagogia moral, deduzindo:

> Certamente não se pode negar que, para colocar pela primeira vez nos trilhos do moralmente bom um ânimo inculto ou mesmo degradado, precisa-se de algumas instruções preparatórias para atraí-lo por seu próprio proveito ou atemorizá-lo pelo dano; só que tão logo este mecanismo, estas andareiras tenham produzido algum efeito, o motivo <*Bewegungsgrund*> moral puro tem que ser levado integralmente à alma, motivo que, não só pelo fato de ser o único que funda o caráter (uma conseqüente maneira de pensar prática segundo máximas imutáveis) mas também porque, ensinando ao homem a sentir sua própria dignidade, ele confere ao ânimo uma força, não esperada por ele mesmo de libertar-se de todo o apego sensível, na medida em que este quer tornar-se dominante, e de encontrar para os sacrifícios que ele representa uma rica compensação na independência de sua natureza inteligível e na grandeza da alma, à qual ele se vê destinado. (KANT, CRPr, 2003, p. 535).

Embora a própria consciência do filósofo o faça admitir as dificuldades de implantação de uma tal doutrina, uma vez que um ânimo inculto ou mesmo degradado exige instruções preparatórias para que se o possa atrair para os ditames da moralidade, ou, ainda, para o atemorizar pelo dano que deve suportar em decorrência do repúdio a tais leis, cabe recordar aqui o que Kant já houvera deduzido relativamente ao sentimento de respeito pela lei moral, que impõe àquele que a ignora a dor e a humilhação do amor próprio; pois, humilhação é um sentimento que infunde respeito, e, na medida do desenvolvimento histórico do próprio homem, alcançaria com mais profundidade o seu ânimo, pois, "a lei moral pode ser um princípio que serve ao juízo, não um princípio da ação, e esse tipo de prova não é somente tirado da razão prática, ela mesma produz um efeito prático: donde sua importância extrema para a educação dos homens" (DELBOS, 1969, p. 145).

Nesta sua "educação moral" (DELBOS, 1969, p. 406), Kant entende necessárias algumas instruções preparatórias para atrair ou atemorizar um ânimo inculto ou degradado moralmente, para que se o possa por nos trilhos do moralmente bom. Depois disso, tão logo tenham surtido efeito essas muletas, o motivo moral puro, a saber, a lei moral, tem que ser levado integralmente à alma, não só porque é o único fundamento do **caráter**, "tópico que condensa toda a concepção kantiana da moralidade" (SANTOS, 1994, p. 248), como uma maneira de pensar moral segundo máximas imutáveis, mas porque, dessa forma, consegue-se mostrar ao homem sua própria dignidade, conferindo-lhe uma força ao ânimo não esperada por ele, de libertar-se de todo o apego sensível, na medida em que este quer tornar-se dominante, mostrando-lhe as possibilidades e a rica compensação na independência de sua natureza inteligível e na grandeza da alma.

> Portanto queremos provar, por observações que cada um pode fazer, que esta propriedade de nosso ânimo, esta receptividade de um interesse moral puro e, por conseguinte, a força motriz da representação pura da virtude, se for transposta convenientemente ao coração humano, é o motivo mais poderoso e, no que depende da duração e exatidão no cumprimento de máximas morais, o único motivo para o bem. (KANT, CRPr, 2003, p. 537).

Desta forma, a busca de Kant é por conseguir provar, por observações acessíveis a cada um, não exclusivamente ao filósofo, que há no ânimo humano uma receptividade e um interesse moral puro fundado na sua própria condição de ente racional, ou seja, um ser que se entende livre, que é a força motriz da representação pura da virtude, e de um modo tal que, se essa força puder ser convenientemente transposta ao coração humano, constituir-se-á no motivo mais poderoso de máximas morais, no que depende tanto de duração quanto de exatidão no cumprimento do dever, pois "a virtude é o que nos torna dignos de ser felizes" (DELBOS, 1969, p. 381).

Para Kant inexiste qualquer outro motivo suficientemente poderoso para mostrar a todo ente racional, na sua grandeza da alma, o sumo bem, senão a lei moral, o que também dá prazer, pois, "quando eu sinto que uma coisa concorda com o mais alto degrau da liberdade, por conseguinte, com a vida espiritual, esta coisa me dá prazer e, um prazer intelectual desse gênero se acha unicamente na moral" (DELBOS, 1969, p. 146).

> Não sei porque os educadores da juventude não fizeram já há tempo uso dessa propensão da razão de proceder com prazer mesmo ao exame mais sutil de questões práticas levantadas e por que, depois de terem tomado por base um catecismo puramente moral, não esquadrinharam as biografias de épocas antigas e modernas com o propósito de terem à mão exemplos para os deveres apresentados, nos quais, principalmente pela comparação de ações semelhantes em circunstâncias diferentes, eles puseram em atividade o ajuizamento de seus educandos para observar o menor ou maior conteúdo moral dos mesmos. (KANT, CRPr, 2003, p. 543).

Kant chega até mesmo a sugerir nessa sua doutrina moral, uma cartilha a ser elaborada pelos educadores da juventude, da qual constem biografias de épocas antigas e modernas, que exponham exemplos para os deveres, para comparação de ações semelhantes em circunstâncias diferentes. Por meio disso, poder-se-ia propiciar aos educandos a observação do menor ou maior conteúdo moral no ajuizamento das máximas das ações, fixando-lhes no ânimo aqueles bons exemplos para os deveres de cada um. E foi com Rousseau que "Kant aprendeu que é ilusão pensar que pode haver autêntica liberdade – seja na sociedade civil, seja na moralidade, seja no pensar – sem referência à lei" (SANTOS, 1994, p. 600).

Assim, "Kant, sucessor de Rousseau em matéria de pedagogia, distinguirá o enunciado fundamental de toda metodologia desse tipo: "O principal meio que auxilia a compreensão é a produção das coisas" (VINCENTI, 1994, p. 17). Outrossim, o filósofo chama atenção para um detalhe importante nessa metodologia, a saber, que os exemplos a serem seguidos tenham seus motivos morais muito bem identificados, pois,

> * É totalmente recomendável louvar ações que se distinguem pela humanidade e disposição grandes, desinteressadas e compassivas. Mas aqui não se deve prestar atenção tanto à **elevação de alma**, que é muito fugaz e passageira, quanto à **submissão do coração** ao **dever**, do que se pode esperar uma impressão mais duradoura, porque ela envolve princípios <*Grundsätze*> (aquela porém apenas exaltações). Basta refletir um pouco e encontrar-se-á sempre uma culpa em que se incorreu de alguma maneira em relação ao gênero humano (ainda que fosse apenas aquela de que, pela desigualdade dos homens na constituição civil, fruem-se vantagens, devido às quais outros têm de suportar privações), para não reprimir o pensamento do **dever** pela imaginação de **mérito**, inspirada no amor-próprio. (K). (KANT, CRPr, 2003, p. 545).

Embora Kant reconheça ser totalmente recomendável louvar junto dos jovens ações distintas pelo conteúdo humanitário de suas máximas, assim como pela disposição desinteressada e compassiva que apresentam, ressalta, contudo, a necessidade de ao invés de se destacar a **elevação da alma** que essas ações produzem, a qual é fugaz e passageira, melhor será convocar a **submissão do coração ao dever**, uma vez que é somente por esta submissão que tais ações se dão. Dessa consciência pode-se esperar uma impressão muito mais duradoura no ânimo humano, porque envolve princípios, enquanto que aquela sensação de elevação da alma envolve apenas exaltações momentâneas, de modo que "sua metodologia moral comporta tanto uma didática quanto uma ascética moral" (DELBOS, 1969, p. 589).

E nesse ponto, o filósofo demonstra de forma ímpar os princípios sua filosofia política, uma vez que destaca a necessidade imperiosa de organização da sociedade mediante Constituição civil fundada

exclusivamente na liberdade e na eqüidade, ressaltando que qualquer um, se refletir e investigar um pouco, historicamente, encontrará sempre uma culpa em que incorreu de alguma maneira o gênero humano, por haver permitido desigualdade dos homens na organização do Estado, onde se possibilita fruição de vantagens por uns, enquanto outros são obrigados a suportar privações, realidade essa que dispensa, ainda contemporaneamente, a necessária comprovação.

Portanto, para Kant, o progresso humano tem por termo específico a realização da liberdade, pois, "se há progresso da cultura, porque não haveria de ter um progresso moral? Que esse progresso seja interrompido, sem dúvida; mas ele não é jamais contido" (DELBOS, 1969, p. 555). Para o filósofo alemão, de acordo com Vicenti, "é justamente devido a seu pendor para a liberdade que se precisa, o mais cedo possível, disciplinar o homem e "polir sua rudeza" (VINCENTI, 1994, p. 23).

Contudo, ressalva ainda Luc Vicenti, que "é nessa acepção que precisamos entender as afirmações de Kant – no momento atual, mais que surpreendentes – justificando que se envie inicialmente as crianças às escolas "não com a intenção de que ali aprendam algo, mas para que se habituem a permanecer tranqüilamente sentadas"(1994, p. 23). Tal asserção do filósofo alemão, que, na contemporaneidade, poderia aparentar encontrar-se ultrapassada, se justificaria, pois é necessário impor limites à má utilização do livre-arbítrio "e coerções e punições só são requisitadas para restringir o livre-arbítrio e orientá-lo em direção à boa vontade" ((VINCENTI, 1994, p. 24).

As lições de Kant para uma pedagogia moral exigiriam, assim, coerções e punições, a exemplo de sua doutrina do Direito, e, segundo ele, "a melhor punição, qualificada como conveniente e suficiente, continua sendo a punição moral que procura provocar na criança um sentimento de pejo com a finalidade de despertar nela, pelo remorso, a consciência de sua dignidade. Tais punições, que podem resumir-se em um simples olhar de desprezo, são as únicas compatíveis com a educação moral, não podendo, de modo algum, basear-se nas punições físicas" (VINCENTI, 1994, p. 26).

Mas a liberdade, "se alguém a considera em cada indivíduo, não pode se exercer senão respeitado o limite da liberdade do outro" (DELBOS, 1969, p. 226) e, "somente através da história se pode estabelecer uma constituição fundada sobre o Direito, que deverá ser perseguida mediante aproximações sucessivas" (DELBOS, 1969, p. 226), pois, num povo plenamente esclarecido tais desigualdades sociais não serão toleradas.

Dessa forma, Kant deduz a necessidade de uma pedagogia moral que prime pela observância da submissão do coração humano ao dever, pois "não são os conceitos de bem (*gut*) e mal (*böse*) que devem ser determinados antes da lei moral, nem servir-lhe de fundamento" (KREMER-MARIETTI, 1989, p. 103).

Desfeito o equívoco do mérito inspirado no amor-próprio e observando-se, exclusivamente, o dever no atendimento da lei moral, cuja pureza não é contestada por nenhuma Razão comum, já que "somente filósofos podem tornar duvidosa a decisão sobre esta questão; pois, na razão humana comum ela está há tempo decidida, [...] quase como a diferença entre a mão direita e a mão esquerda" (KANT, CRPr, 2003, p. 547), a virtude no homem vira a tona como "a firme disposição da vontade no sentido do dever, e a plena possibilidade de realização de um sumo bem na humanidade mediante **submissão do**

coração ao dever, o que nos releva infinitamente e nos assegura a destinação que convém a uma pessoa" (DELBOS, 1969, p. 407).

> **Princípios** <*Grundsätze*> têm que ser estabelecidos sobre a base de conceitos; todos os outros fundamentos podem realizar somente veleidades, que não podem proporcionar à pessoa nenhum valor moral, nem sequer uma confiança em si mesma, sem a qual a consciência de sua disposição moral e de um tal caráter, o sumo bem no homem, não pode de modo algum realizar-se. (KANT, CRPr, 2003, p. 555).

Vê-se, pois, que, para Kant, **princípios** necessitam de conceitos para proporcionarem valor moral às pessoas, além de confiança em si mesmas. Sem a consciência de sua disposição moral e de um caráter direcionado para o dever, como uma maneira de pensar prática fundada sobre máximas imutáveis, o sumo bem não se realiza no mundo. Esses conceitos se devem tornar também subjetivamente práticos, pois a lei moral reclama total cumprimento por dever e, não, por uma admiração qualquer pela lei à distância sem com ela se comprometer, "mas têm que considerar a sua representação em relação ao homem e sua individualidade" (KANT, CRPr, 2003, p. 555).

> Se pudermos introduzir em nossa ação algo de lisonjeiro quanto ao que é meritório, então o motivo já contém alguma mistura de amor-próprio, portanto tem algum apoio do lado da sensibilidade. Mas submeter tudo unicamente à santidade do dever e tornar-se consciente de que se **pode** fazê-lo porque a nossa própria razão reconhece isto como seu mandamento e diz que se **deve** fazê-lo, significa elevar-se totalmente sobre o mundo sensorial e é, na mesma consciência da lei também como motivo, inseparável de uma faculdade **que domina a sensibilidade**, ainda que nem sempre vinculada com um efeito, o qual, contudo, também pela mais freqüente ocupação com esse motivo e as tentativas inicialmente pequenas do seu uso, dá esperança de realização daquela faculdade, para produzir em nós aos poucos o máximo interesse, todavia um interesse moral puro, por sua realização. (KANT, CRPr, 2003, p. 559).

O rigor das ações morais pode ser identificado, segundo Kant, por não admitirem qualquer mescla nem tampouco influência do amor-próprio, pois, embora ações desinteressadas e compassivas por seu caráter humanitário sejam recomendáveis, se introduzirmos nelas algo de lisonjeiro para a estima-de-si, como as supostas ações caridosas por vaidade, já estarão elas viciadas pela sensibilidade e, portanto, não podem ser consideradas ações morais.

Ações morais exigem total submissão ao dever, tornando o seu agente consciente de que **pode** fazê-lo unicamente porque sua razão reconhece esta possibilidade no próprio mandamento de que **deve** fazê-lo**,** e tal significa elevar-se totalmente sobre o mundo sensorial unicamente pela consciência da lei moral como único motivo para uma tal ação, posto que esse é um motivo inseparável de uma faculdade **que domina a sensibilidade**, mesmo que aparentemente não se vislumbre, inicialmente, um efeito para esta ação. Contudo, as ações por dever possibilitam a todo ente racional, quanto mais freqüentemente delas se ocupam, esperanças de realização da moralidade mediante apenas o desenvolvimento de um interesse moral puro, ainda que seja através de tentativas inicialmente pequenas como único motivo para agir.

> Portanto o método toma o seguinte curso. **Primeiro** se trata somente de tornar o ajuizamento segundo leis morais uma ocupação natural, que acompanhe todas as nossas próprias ações livres bem como a observação das ações livres de outros, [...] e assim se ensina a distinguir deveres diversos que se reúnem em uma ação. Pois bem, o **segundo** exercício inicia o seu ofício, a saber, tornar perceptível em exemplos, na apresentação viva da disposição moral, a pureza da vontade, inicialmente apenas como sua perfeição negativa, na medida em que numa ação como dever não entra como fundamento determinante absolutamente nenhum motivo das inclinações. Deste modo o aprendiz é, contudo, mantido atento à consciência de sua **liberdade**. (KANT, CRPr, 2003, p. 561).

Desta forma, Kant irá deduzir um método para verificação das ações supostamente morais, o qual implica, em um primeiro passo, no desenvolvimento do hábito de investigação das nossas próprias ações livres, bem como as ações consideradas livres nos outros, a fim de as ajuizarmos segundo leis morais, adquirindo-se condições de distinguir os diversos deveres reunidos em uma ação.

A segunda parte do método pedagógico moral de Kant tem como objetivo mostrar a liberdade em sua forma e perfeição negativas, ou seja, mediante o desenvolvimento daquela ocupação natural de ajuizamento das ações segundo leis morais adquiridas pelo exercício do primeiro passo, deduzir quais máximas subjetivas não são livres, ou seja, não se dão unicamente pela lei moral, mas sim com alguma mescla de amor-próprio e que, por isso, têm por motivo não somente a lei, mas também as inclinações, e, portanto, não podem ser consideradas universalizáveis, mostrando, assim, quais máximas de ações não são livres.

Não obstante mediante o segundo passo Kant demonstre apenas a liberdade em sua conformação meramente negativa, logo em seguida o filósofo logo apresentaria uma possibilidade para a liberdade em sua conformação positiva, mediante a demonstração de que esta seria facultada a quem atendesse a lei moral e opusesse às tendências uma firme disposição no sentido do cumprimento do dever, ou, buscasse agir com virtude. Dessa forma, um tal agente virtuoso conquistaria respeito por si mesmo na consciência da sua autonomia, pois, "o ato de eliminar um impedimento à lei é julgado pela razão como uma ação positiva da causalidade" (HERRERO, 1991, p. 36), assim deduzindo o filósofo:

> Mas o coração é liberado e aliviado de um fardo que sempre o pressiona secretamente, se for descoberta em decisões morais puras, das quais são apresentados exemplos, uma faculdade interna ao homem, que ele não conhecia perfeitamente antes, **a liberdade interior** de desembaraçar-se de tal modo da impetuosa impertinência das inclinações, que absolutamente nenhuma, mesmo a mais benquista, tenha influência sobre uma resolução para a qual devemos servir-nos agora da nossa razão. [...] E agora a lei do dever, pelo valor positivo que o cumprimento da mesma nos deixa sentir, encontra um acesso mais fácil pelo **respeito por nós mesmos** na consciência de nossa liberdade. (KANT, CRPr, 2003, p. 567).

Dessa forma, Kant deduz que podemos ter perspiciência de nossa liberdade, mediante aposição da boa vontade na busca por autodeterminações pela aposição de máximas morais puras, ao mesmo tempo nos liberando e aliviando de um fardo que sempre nos pressiona secretamente no sentido contrário da liberdade, a saber, o apelo das inclinações, quando, enfim, podemos encontrar aquela mesma liberdade, porém, agora em sua configuração positiva, como uma faculdade interna ao homem que não conhecíamos perfeitamente antes: a liberdade interior, a qual nos permite desembaraçar-nos da impetuosa

impertinência das inclinações, pois "a boa vontade, ou vontade de agir por dever, não se revela verdadeiramente senão quando ela está em luta com as disposições naturais" (DELBOS, 1969, p. 264).

Por conseguinte, a lei do dever, pelo valor positivo que o seu cumprimento proporciona, produz em cada ente racional um acesso mais fácil pelo **respeito por nós mesmos** na consciência de nossa liberdade, na medida em que aquelas decisões morais puras nos mostram a possibilidade de conquistarmos plena autonomia da vontade frente às inclinações e, conseqüentemente, uma liberdade positiva.

> Sobre este respeito, se ele é bem estabelecido, se o homem nada teme mais fortemente que, no exame interno de consciência, considerar-se desprezível e reprovável a seus próprios olhos, pode ora enxertar-se toda disposição moral boa; porque este é o melhor, mesmo o único guarda para preservar o ânimo da intrusão de impulsos ignóbeis e perniciosos. (KANT, CRPr, 2003, p. 567).

Assim, quando a aquisição do auto-respeito estiver bem estabelecida, nada mais temerá o homem que possa vir a ser mais forte que um tal sentimento, pois, no exame interno de sua consciência, tudo o que não seja decorrente do respeito pela lei moral e, portanto, não proceda da liberdade, imediatamente remete o homem a uma condição não racional, portanto, de desprezível e reprovável animalidade ante seus próprios olhos. Assim, a aquisição de respeito por si constitui eficiente vigia da boa disposição moral, e preserva o ânimo da intrusão de impulsos animalescos, ignóbeis e perniciosos, propiciando uma fortaleza da alma que nos eleva acima dos demais membros de uma natureza irracional, já que agora podemos realizar ações não mais simplesmente por legalidade, mas, verdadeiras ações morais e, portanto, livres.

Penso que aqui poderia ser relacionada a seguinte máxima evangélica:

> Por isso, quando deres esmola, não te ponhas a trombetear em público, como fazem os hipócritas nas sinagogas e nas ruas, com o propósito de serdes glorificados pelos homens. Em verdade vos digo: já receberam sua recompensa. Tu, porém, quando deres esmola, não saiba tua mão esquerda o que faz tua direita, para que tua esmola fique em segredo; e o teu Pai, que vê no segredo, te recompensará. (Mt, 6:2-4).

Se me fosse autorizado, permitir-me-ia complementar apenas: te recompensará com respeito por si mesmo e a consciência de tua própria liberdade.

E assim, demonstrada a possibilidade da plena autonomia da vontade mediante a lei moral, na busca pela conciliação entre os dois mundos em que se encontram divididos todos os homens, o mundo da natureza e o mundo da liberdade, Kant buscará através da sua terceira obra crítica, a saber, a *Critica da Faculdade do Juízo* (1790), conceber a liberdade não mais somente em si mesma, no contexto de uma legislação incondicionada, "mas dentro da ação eficaz que ela deve ter sobre o mundo dado, em virtude de um acordo a descobrir entre seu conceito e o conceito da natureza" (DELBOS, 1969, p. 411).

Embora não seja objeto desta pesquisa, a terceira obra da trilogia crítica de Kant, a *Crítica da faculdade do juízo* é também fundamental para compreensão do seu sistema da Razão pura, sistema esse "que se constituiu peça por peça antes de se organizar dentro do seu espírito" (DELBOS, 1969, p. 48).

Por essa razão esta obra é aqui mencionada, assim como as "Preleções" de Kant sobre a Pedagogia; estas últimas, inclusive, porque, embora não estejam reunidas em um texto organizado pelo próprio filósofo, abordam questões e problemas relevantes no interior do seu sistema crítico prático.

Quanto à importância de uma pedagogia como a que ora proponho descobrir na filosofia prática de Kant, vale lembrar que para o filósofo alemão:

> Incumbe sobretudo à ética, enquanto *metodologia* da razão prático-moral, exercitar não tanto a faculdade de julgar quanto a razão, e decerto tanto na *teoria* dos seus deveres como na *práxis*; o seu *primeiro* exercício consiste em *perguntar* ao aluno o que já sabe dos conceitos de dever – e pode chamar-se método *erotemático* – e isto, decerto, ou somente de memória, porque já lhe foi dito, e tal é o genuíno método *catequético*, ou porque se pressupõe que já está na sua razão de modo natural e que só precisa de se desenvolver a partir dela, e tal é o chamado método *dialógico* (socrático) (KANT, MC II, 2004, p. 47).

Assim, a pedagogia moral de Kant assume o método *dialógico* socrático evidenciando, como buscamos demonstrar no início da investigação de sua doutrina da virtude, a estreita relação desta com os ensinamentos do velho filósofo grego, e, na busca pelo desenvolvimento de um sentimento moral, em sua *Metafísica dos costumes – princípios metafísicos da doutrina da virtude*, Kant busca formular uma "Doutrina Ética Elementar", onde primeiramente investiga os "Deveres para Consigo Mesmo", concluindo a "Secção Segunda" com a dedução do "**primeiro mandamento de todos os deveres para consigo mesmo"** (KANT, MC II, p. 81):

> É este o mandamento: *conhece-te a ti mesmo* (examina-te, perscruta-te), não segundo a tua perfeição física (segundo a aptidão ou a inépcia para toda a classe de fins, arbitrários ou também ordenados), mas segundo a perfeição moral, em relação com o teu dever – examina se o teu coração é bom ou mau, se a fonte das tuas acções é pura ou impura, [apura] o que se pode atribuir como originariamente inerente à *substância* do homem, ou como derivado (adquirido ou contraído), e o que pode pertencer à *condição* moral. (KANT, MC II, 2004, p. 81).

O primeiro mandamento de todos os deveres para consigo mesmo é no sentido de conduzir o homem a buscar conhecer as condições em que se encontra o seu coração, se este é bom ou mau, se a fonte das suas ações é pura ou impura, portanto a buscar perscrutar seus sentimentos, a saber, seus vícios e suas virtudes, numa disposição de ânimo no sentido da lei; e tal só é possível mediante atendimento do mandamento: *conhece-te a ti mesmo*, que somente pode se dar através do exame, da investigação rigorosa, da apuração minuciosa do que se pode atribuir como originariamente inerente à *substância* do homem, à diferença do que pode ser tido como derivado (adquirido ou contraído), e o que, de fato, pode pertencer à sua perfeita *condição* de moralidade.

> O autoconhecimento moral, que exige penetrar até às profundezas do coração mais difíceis de sondar (o abismo), é o começo de toda a sabedoria humana. Pois esta última, que consiste na concordância da vontade de um ser com o fim último, intima o homem sobretudo a remover os obstáculos internos (de uma vontade má que nele se acoita) e, em seguida, a desenvolver nele a disposição originária inalienável de uma boa vontade

> (só a descida aos infernos do autoconhecimento abre o caminho para a deificação). (KANT, MC II, 2004, p. 81).

Toda a sabedoria humana consiste na concordância da vontade de um ser com o seu fim último, o qual, como procurei demonstrar na dedução do conceito de Moral, é, para Kant, o Sumo Bem possível a um ser finito no mundo, o qual reúne a virtude com a felicidade. Tal sabedoria tem o seu começo na busca pelo conhecimento de si no que toca à moralidade, para cuja realização o homem tem de penetrar até às profundezas do coração mais difíceis de sondar, mergulhar no verdadeiro abismo de si mesmo, pois "o sumo bem nada mais é que a união da felicidade suprema com o grau supremo da capacidade de ser digno dessa felicidade" (DELBOS, 1969, p. 147).

Na busca por este conhecimento moral o homem é intimado, sobretudo, a remover os obstáculos internos, que são próprios de uma vontade má que nele se oculta, para, em seguida, desenvolver a disposição originária inalienável de uma boa vontade, "querendo dizer com isso que as pessoas são julgadas por suas intenções, e não pelas conseqüências reais" (HARE, 2003, p. 222). Assim, Kant assume o homem como um ente dotado de uma vontade que tem boa origem, mas, que seria encontrada somente mediante a busca pelo autoconhecimento, pois, "o conhecimento de si é uma descida aos infernos que pode conduzir a um desabrochar sublime" (DELBOS, 1969, p. 585).

> Este autoconhecimento moral banirá, primeiro, o *alumbrado* desprezo de si mesmo enquanto homem em geral (o desprezo de toda a sua espécie); pois se contradiz a si próprio. – Sem dúvida, só em virtude da magnífica disposição para o bem, ínsita em nós, e que torna o homem digno de respeito, pode acontecer que ele tenha por merecedor de desprezo o homem (a si mesmo, não a humanidade em si) que contra ela age. – Mas, em seguida, também se opõe à auto-estima nascida do amor próprio, que consiste em aceitar como provas de um bom coração simples desejos, embora ocorram com grande veemência, pois são e permanecem todavia inoperantes em si (também a *oração* é só um desejo manifestado interiormente a quem conhece o coração). A imparcialidade, no julgamento de nós mesmos, em comparação com a lei e a sinceridade na autoconfissão do seu valor, ou ausência de valor moral interno, são deveres para consigo mesmo, que derivam directamente do primeiro mandamento de autoconhecimento. (KANT, MC II, 2004, p. 82).

Através do autoconhecimento moral o homem conseguirá afastar o desprezo que conserva por si mesmo, enquanto simples animal, quando reconhecerá em si a magnífica disposição para o bem ínsita em cada um, e uma dignidade cujo reconhecimento somente é possível porque tem por pressuposto essa disposição virtuosa que torna o homem merecedor de respeito aos seus próprios olhos. Isso explica o repúdio àquele que age contra a disposição para o bem, pois, não houvesse perspiciência dessa dignidade humana, tampouco haveria motivo para se desprezar um homem que usasse um outro como meio para seus fins.

O autoconhecimento também permite ao homem postar-se contrariamente à injustificada auto-estima nascida do amor-próprio egoísta, a saber, da presunção de si, que se conforma em aceitar como provas de um bom coração simples desejos que, embora ocorram com veemência, são e permanecem moralmente inoperantes. Neste sentido o homem ganharia com esse descobrir-se, inclusive no domínio da Religião, pois, a oração, que é apenas um desejo manifestado interiormente, seria muito mais produtiva

para a fortaleza moral, se quem orasse buscasse antes conhecer as profundezas de seu próprio coração, para somente depois lançar aos céus qualquer pedido ou agradecimento, pois estes seriam proferidos por uma vontade que conhece suas verdadeiras necessidades.

Dessa forma, após deduzir os princípios do dever de virtude para consigo mesmo, Kant desenvolverá ainda uma "Doutrina Ética Elementar Parte II", onde investigará os "Deveres de Virtude para com os Outros", através da qual alcançará a seguinte conclusão:

> **O dever de amor para com outros homens**. A divisão suprema pode ser esta: em deveres para com os outros, porquanto, no seu cumprimento, ao mesmo tempo os obrigas, e em deveres cuja observância não tem por conseqüência o compromisso de outros. – O cumprimento dos primeiros é (relativamente a outros) um dever *meritório*; o dos segundos, um dever *obrigatório*. – O *amor* e o *respeito* são os sentimentos que acompanham o exercício destes deveres. (KANT, MC II, 2004, p. 93).

A divisão suprema do dever de amor para com outros homens pode ser posta em: deveres de amor para com os outros, os quais, ao mesmo tempo os vincula; e deveres de amor cuja observância não leva a um compromisso dos outros homens. Com o cumprimento dos primeiros, ao mesmo tempo obrigados estarão os outros à idêntica contrapartida, e, portanto, trata-se de um dever *meritório*, uma vez que a recíproca implicará, obrigatoriamente, a existência de méritos para tanto. O cumprimento dos segundos deveres, a saber, aqueles para cujo cumprimento não se há que esperar a contrapartida dos outros, dá-se como um dever *obrigatório*. Em ambos os casos, o *amor* e o *respeito* são os sentimentos que acompanham o exercício destes deveres.

> Podem examinar-se em separado (cada um por si só) e também existir assim. (O *amor* ao próximo, embora este possa merecer pouco *respeito*; também o respeito necessário por cada homem, sem ter em conta que ele dificilmente poderia ser julgado como digno de amor.) Mas, no fundo, segundo a lei, eles estão sempre reciprocamente unidos num dever; de tal modo, porém, que, no sujeito, o princípio é constituído ora por um dever ora por outro, ao qual aqueloutro fica ligado de um modo acessório. – Reconhecer-nos-emos, pois, como obrigados a beneficiar um pobre; mas, visto que este favor implica também uma dependência do seu bem-estar relativamente à minha generosidade, que decerto humilha o outro, é um dever poupar a humilhação ao receptor, mediante uma quantia que apresente esta beneficência ou como simples obrigação ou como pequeno obséquio, para nele preservar o seu respeito por si mesmo. (KANT, MC II, 2004, p. 93).

Amor e respeito podem examinar-se em separado, cada um por si, bem como podem existir também separadamente, ou seja, pode haver *amor* ao próximo, embora este possa merecer pouco *respeito*; pode também existir o respeito necessário para com cada homem, mesmo sem que ele pudesse ser julgado digno de amor. No entanto, segundo a lei moral, tanto o *amor* quanto o *respeito* se encontram sempre reciprocamente unidos num dever, de tal modo que, no sujeito, o princípio do amor para com os outros ora é constituído pelo dever de *amor*, ora pelo dever de *respeito*. "Sem dúvida neste sentido que a Escritura Sagrada nos ordena amar nosso próximo feito nosso inimigo, porque o amor como inclinação não seria necessário se ordenar" (DELBOS, 1969, p. 264).

Como exemplo, Kant reconhece que todos estamos obrigados a beneficiar um pobre. Porém, visto que este auxílio irá implicar também numa dependência do seu bem-estar relativamente à minha

generosidade, situação essa que, decerto humilha o outro, é um dever de quem presta o auxílio poupar a humilhação de quem o recebe. Deve, pois, realizar o ato de forma a que pareça uma simples obrigação ou um pequeno favor que se presta, preservando, com isso, em quem recebe o auxílio, o respeito por si mesmo, deixando claro o filósofo que a "beneficência universal é um princípio de simpatia pelo mal do outro, mas é ao mesmo tempo um princípio de justiça" (DELBOS, 1969, p. 91).

> O *amor*, porém, não se entende aqui como *sentimento* (esteticamente), ou seja, como prazer suscitado pela perfeição de outros homens, nem como amor de *complacência* (pois os outros não podem obrigar-nos a ter sentimentos), mas deve conceber-se como máxima do *querer bem* (enquanto prático), a qual tem por conseqüência a beneficência. (KANT, MC II, 2004, p. 94).

Numa referência expressa ao sentimento estético por ele deduzido na sua terceira obra crítica, a *Crítica da faculdade do juízo*, quando Kant concluiu que o sentimento do belo e do sublime provocados pela natureza pode facultar ao homem transcender sua mera natureza sensível, elevando-o até atingir sua consciência enquanto ser livre, e, por conseguinte, mostrando-lhe a condição superior de sua humanidade, diz o filósofo que o amor para com os outros não deve ser entendido como um *sentimento* estético, ou seja, como um prazer que é suscitado pela perfeição de outros homens, nem como amor complacente, pois, os outros não podem obrigar-nos a ter sentimentos.

Portanto, para o filósofo, o dever de amor para com os outros deve ser concebido como máxima do *querer bem*, um sentimento que é prático, a saber, moral, e que tem por conseqüência a beneficência, de modo que sentimentos morais só podem ser reaproximados "dos sentimentos estéticos, na medida em que estes são elevados à altura de sentimentos morais" (DELBOS, 1969, p. 90).

> Todo o homem tem uma legítima pretensão ao respeito dos seus semelhantes e também ele está obrigado ao mesmo, no tocante a cada um deles. A própria humanidade é uma dignidade; de facto, o homem por nenhum homem (nem pelos outros, nem sequer por si mesmo) pode ser utilizado só como meio, mas sempre ao mesmo tempo como fim, e nisto consiste justamente a sua dignidade (a personalidade), em virtude da qual se eleva sobre todos os outros seres do mundo que não são homens e que, contudo, são susceptíveis de uso; eleva-se, por conseguinte, sobre todas as coisas. Logo, assim como ele se não pode auto-alienar por preço algum (o que oporia ao dever da auto-estima), também não pode agir contra a também necessária auto-estima dos outros, enquanto homens; ou seja, está obrigado a reconhecer praticamente a dignidade da humanidade em todos os outros homens; portanto, radica nele um dever que se refere ao respeito que se há-de necessariamente mostrar a qualquer outro homem. (KANT, MC II, 2004, p. 108).

O respeito é, portanto, uma legítima pretensão que todo homem pode ter em relação aos seus semelhantes, e também à qual está igualmente obrigado no tocante a cada um deles, pois, a própria humanidade é uma dignidade, e, portanto, muito mais que um simples preço, de modo a que, por não encontrar equivalência em nenhum outro bem, não pode o homem ser utilizado, nem sequer por si mesmo, apenas como meio, mas sempre ao mesmo tempo como fim, e nisto consiste justamente a sua dignidade, ou seja, a sua personalidade, em virtude da qual se eleva sobre todos os outros seres do mundo que não são homens; eleva-se, portanto, sobre todas as coisas.

Por ser portador dessa personalidade que lhe confere uma dignidade pela humanidade que contém em si, o homem não pode ser alienado, e, também não pode agir contra a igualmente necessária auto-estima dos outros, de modo que está obrigado a reconhecer moralmente a dignidade da humanidade em todos os demais homens, ou seja, a reconhecer que, enquanto ser moral, todo homem tem em si mesmo a faculdade de alcançar plena liberdade, como autonomia da vontade frente às inclinações.

Portanto, nele se encontra fundado um dever de respeito que deve ser mostrado frente a qualquer outro homem, o que demonstra que "o sentimento moral é capaz de universalidade dentro da sua fórmula e dentro da sua aplicação" (DELBOS, 1969, p. 92).

Por fim, mediante uma "**Doutrina Ética do Método**", Kant irá deduzir:

> Que a virtude se há-de adquirir (pois, não é inata) é algo implicado já no seu conceito sem que, por isso, seja necessário recorrer a conhecimentos antropológicos extraídos da experiência. De facto, a capacidade moral do homem não seria virtude se não fosse suscitada pela *fortaleza* do propósito na luta contra as poderosas inclinações contrárias. Ela é o produto emanado da razão prática, na medida em que esta, na consciência da sua superioridade (pela liberdade), adquire sobre aquelas o poder supremo. (KANT, MC II, 2004, p. 127).

Por ser uma fortaleza da vontade do sentido do dever, a virtude deve ser adquirida, e isso é fácil deduzir, mesmo sem que seja necessário recorrer a conhecimentos das relações humanas extraídas da experiência, e, pois, independentemente de qualquer antropologia, pois a capacidade moral do homem não seria virtude se não fosse suscitada pela *fortaleza* do propósito na luta contra as poderosas inclinações contrárias ao dever.

Portanto, por ser todo homem dotado de uma faculdade da Razão que é prática, a saber, moral e, portanto, que pode, mediante atendimento pleno da lei da moralidade, vir a gozar plena autonomia da vontade e, pois, liberdade, para Kant a virtude resulta de uma disposição da vontade constantemente em luta contra as tendências e inclinações das afecções da sensibilidade e, portanto, contra a própria natureza meramente animal inerente também a todo homem.

A virtude é, assim, um efeito emanado da Razão prática, na medida em que esta, na consciência da sua superioridade (pela liberdade), adquire sobre aquelas tendências o poder supremo, de modo que "a relação real entre a virtude e o bem, não pode ser senão uma relação prática determinada entre nossa existência inteligível e nossa existência sensível" (DELBOS, 1969, p. 385).

> Mas, no tocante à força do *exemplo* (seja para o bem ou para o mal) que se oferece à nossa propensão para imitar ou admoestar, o que outros nos dão não pode fundar nenhuma máxima de virtude. Consiste esta justamente na autonomia subjetiva da razão prática de cada homem, portanto, não nos servirá de móbil o comportamento de outros homens, mas a lei. [...] O bom exemplo (a conduta exemplar) não deve servir de modelo, mas só como prova de que o prescrito pelo dever é factível. Por conseguinte, o que proporciona ao mestre o cânone infalível da sua educação não é a comparação com outro homem (tal como é), mas a comparação com a idéia (da humanidade) de como deve ser, portanto, com a lei. (KANT, MC II, 2004, p. 130).

E, reforçando sua pedagogia moral, relativamente à força que possa ser impressa ao ânimo mediante observação do *exemplo* que se oferece à nossa propensão para imitar ou admoestar, Kant

considera que, embora válido, um paradigma de ação moral não pode fundar nos outros homens alguma virtude, pois, por expressar a máxima justamente uma autonomia subjetiva da Razão prática de cada um, não nos servirá de móbil o comportamento de outros homens, mas, unicamente a lei, ratificando aquela sua asserção de que todo o respeito que tributamos a um homem honesto, na verdade, não é a ele que o fazemos, mas, à lei cujo cumprimento ele demonstra ser possível, embora ainda não o consigamos.

Por isso é que Kant entende que a conduta exemplar no atendimento à lei não deve ser apresentada como modelo, mas, unicamente como prova de que o prescrito pelo dever é factível, conseqüentemente, o que todo mestre deve usar na busca pela educação do pupilo, como cânone infalível, não é a comparação com outro homem pura e simplesmente, como naquele catecismo moral que as escolas religiosas realizavam, mas a identificação de todo homem com a idéia da humanidade que em si carrega, de como deve se buscar o atendimento da lei, pois "o melhor meio de ensinar, é provocar, pelo diálogo, o espírito, e o método de ensinamento deve ser assim, essencialmente, socrático" (DELBOS, 1969, p. 591).

> Mas, na educação, é da maior importância não fazer uma exposição mista do catecismo moral e do religioso (não os amalgamar); menos ainda fazer com que o primeiro siga o último; pelo contrário, importa levar sempre, com o maior empenho e precisão, ao mais claro discernimento do primeiro. Pois, sem isso, da religião só brotará a hipocrisia, que consiste em reconhecer os deveres por temor e em fingir ter neles um interesse, que não se encontra no coração. (KANT, MC II, 2004, p. 134).

Porém, uma tal pedagogia moral não pode ser misturada com um catecismo religioso. Não se deve fazer exposição mista de ambas doutrinas, ainda menos pretender que a Moral siga a Religião; ao contrário, deve-se buscar levar sempre com o maior empenho e precisão ao mais claro discernimento quanto à exposição da moral e do religioso, pois, sem isso, da religião só brotará a hipocrisia, que consiste em reconhecer os deveres por temor e em fingir ter neles um interesse, que não se encontra no coração.

O **respeito** pela lei moral, contrariamente ao **temor** religioso, confere ao homem também um respeito por si mesmo, derivado da magnitude dos obstáculos vencidos por mérito próprio na conquista de si, no domínio das tendências, e na busca pela efetivação da própria liberdade, e, desta forma, "a metodologia da *Crítica da razão prática* propõe, assim, uma modelagem progressiva do julgamento moral, baseado na admiração e no respeito necessariamente produzidos em nós pela nobreza do preceito prático" (VINCENTI, 1994, p. 32).

Por fim, Kant pretende com essa pedagogia moral demonstrar que, mediante autoconhecimento, o homem adquire maior consciência de si e conquista cada vez mais dignidade. Essa dignidade pode ser retratada na consciência que tem dela e pela admiração devotada à lei da moralidade, ao mesmo tempo em que mostra também a admiração do filósofo por um objeto externo, mas que é igualmente digno do máximo respeito por parte dos homens: o Cosmos, cuja incomensurável dimensão nos é diariamente ampliada através do telescópio espacial Habble. Assim, encerro esta investigação do conceito de Moral em Kant com suas próprias palavras, as quais revelam a sublimidade de sua filosofia:

> Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre nova e crescente, quanto mais freqüente e persistentemente a reflexão ocupa-se com elas: **o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim**. Não me cabe procurar e simplesmente presumir ambas como envoltas em obscuridade, ou no transcendente além de meu horizonte; vejo-as ante mim e conecto-as imediatamente com a consciência de minha existência. A primeira começa no lugar que ocupo no mundo sensorial externo e estende a conexão, em que me encontro, ao imensamente grande com mundos sobre mundos e sistemas de sistemas e, além disso, ainda a tempos ilimitados de seu movimento periódico, seu início e duração. A segunda começa em meu si-mesmo <*Selbst*> invisível, em minha personalidade, e expõe-me em um mundo que tem verdadeira infinitude, mas que é acessível somente ao entendimento e com o qual (mas deste modo também ao mesmo tempo com todos aqueles mundos visíveis) reconheço-me, não como lá, em ligação meramente contingente mas em conexão universal e necessária. O primeiro espetáculo de uma inumerável quantidade de mundos como que aniquila minha importância enquanto **criatura animal**, que tem de devolver novamente ao planeta (um simples ponto no universo) a matéria da qual ela se formara, depois que fora por um curto espaço de tempo (não se sabe como) dotada de força vital. O segundo espetáculo, ao contrário, eleva infinitamente meu valor enquanto **inteligência**, mediante minha personalidade, na qual a lei moral revela-me uma vida independente da animalidade e mesmo de todo o mundo sensorial, pelo menos o quanto se deixa depreender da determinação conforme a fins de minha existência por essa lei, que não está circunscrita a condições e limites dessa vida mas penetra o infinito. (KANT, CRPr, 2003, p. 569).

Eis o Homem no Universo.

SEGUNDA PARTE

A ÉTICA E O DIREITO.

CAPÍTULO PRIMEIRO

COERÇÃO INTERNA NA ÉTICA E A EXTERIORIDADE DA COERÇÃO NO DIREITO

Na expectativa de haver cumprido a primeira e mais extensa parte desta difícil empresa que estabeleci para minha pesquisa, qual seja, a de apresentar o conceito de MORAL, de acordo com o pensamento de Immanuel Kant, os próximos passos neste trabalho podem frustrar aqueles que, atraídos pelos discursos midiáticos contemporâneos, propagadores, sem muita convicção, de uma carência da Ética na sociedade e de respeito aos Direitos Humanos, esperam encontrar alguma coisa a mais que já não tivesse sido apresentado na investigação do conceito de Moral, pois, do que pude apreender dessa convivência com a filosofia prática de Kant, tanto a Ética quanto o Direito têm suas fontes naquela mesma legislação da moralidade, exatamente porque se trata de dois conceitos que têm fundamento na liberdade, a qual, como procurei demonstrar, é dada a conhecer unicamente pela lei moral.

Dessa forma, se foi possível a separação conceitual que Kant idealizou entre Moral, Ética e Direito, tal somente se deu para investigação da sua realização prática, ou seja, mediante investigação do uso que todo ente racional faz do seu arbítrio, o qual poderá ser tanto interno quanto externo, numa relação de todo ente racional consigo mesmo e com outros, de modo que, na busca de apresentar agora o conceito de ÉTICA, formulado pelo filósofo alemão, cumpre-me apresentar a "Ética como a ciência das leis da liberdade" (TERRA, 1995, p. 21).

No *PREFÁCIO* da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant dirá que, no âmbito de uma Metafísica dos Costumes, que pode ser vista como uma "explicação altamente complexa e sofisticada do *raciocínio* moral" (HARE, 2003, p. 203), a exemplo da Física, a Ética tem sua parte empírica, mas também uma parte racional, sendo que, relativamente à segunda ciência, a Ética, a parte empírica poderia ser chamada especialmente "Antropologia prática, enquanto a racional seria a Moral propriamente dita" (KANT, FMC, 2004, p. 14).

Assim, nesta investigação da Ética segundo Immanuel Kant, e me sustentando na esperança de já haver me desincumbido, *quantum satis*, da apresentação do conceito de Moral, que é a parte racional da ciência Ética, penso que, muito pouco resta para apresentar de sua parte empírica, ou seja, de uma Antropologia prática, de sorte que, limitar-me-ei apenas a buscar identificar as diferenças entre uma e outra, a saber, entre a Moral e a Ética, iniciando por sua obra *Metafísica dos costumes*, onde o filósofo, seguindo a tradição de Sócrates e Platão, os quais, "em face de um colapso da moralidade popular por causa da inabilidade de seus adeptos de prover razões para pensar do modo como eles faziam, saíram em busca dessas razões" (HARE, 2003, p. 203), deduz:

> Na medida em que a razão pode determinar a faculdade de desejar em geral, o *arbítrio* – mas também o simples *desejo* – pode estar contido na vontade; o arbítrio que pode ser determinado pela *razão pura* chama-se livre arbítrio. O que só é determinável pela *inclinação* (impulso sensível, estímulo) seria arbítrio animal (*arbitrium brutum*). O arbítrio humano, ao invés, é de índole tal que é, sem dúvida, *afectado* pelos impulsos, mas não determinado; portanto, não é puro por si (sem um hábito racional adquirido), mas pode ser determinado às ações por uma vontade pura. (KANT, MC I, 2004, p. 18).

Vê-se, pois, que, para Kant, "vontade é uma faculdade da apetição que atua segundo conceitos" (KANT, CJ, 2002, p. 16), e pode conter tanto o *arbítrio* quanto o simples *desejo*, podendo o arbítrio ser determinado exclusivamente pela *razão pura* e chamar-se livre arbítrio, enquanto que o arbítrio determinável exclusivamente pela *inclinação* (impulso sensível, estímulo) é arbítrio animal (*arbitrium brutum*).

Na *Fundamentação à metafísica dos costumes*, "Kant explica a relação entre um fim e a vontade [...] onde *Wille* [vontade] é *tanto* distinguida de *Willkür* [poder de escolha (livre arbítrio)], *como* identificada com um tipo de desejo "e que é também a força apetitiva à medida que dá lei universal. Apenas tal aptidão pode ser chamada de virtude." (HARE, 2003, p. 205).

Segundo Kant, o homem goza de uma peculiaridade na sua determinação, pois, embora o arbítrio humano seja, sem dúvida, *afectado* pelos impulsos, contudo, não é por eles determinado, pois, com efeito, o homem goza de uma faculdade que pode lhe permitir ser determinado às ações exclusivamente por uma vontade pura; portanto, se não é o arbítrio humano puro por si, ou seja, totalmente independente do hábito adquirido, no entanto, tem, não obstante, uma possibilidade em potencial de se determinar e às suas ações mediante máximas autônomas, e, pois, mediante leis da liberdade. Assim, a Ética conduz necessariamente a questões que forçam a faculdade de Julgar a decidir como uma máxima geral deve ser aplicada aos casos particulares, ou seja, "a trazer para esses casos uma máxima que os subordine" (DELBOS, 1969, p. 580).

> Estas leis da liberdade, diferentemente das leis da natureza, chamam-se *morais*. Se afectam apenas acções meramente externas e a sua conformidade com a lei, dizem-se *jurídicas*; mas se exigem também que elas próprias (as leis) devam ser os fundamentos de determinação das acções, então são *éticas*, e diz-se: que a coincidência com as primeiras é a *legalidade*, a coincidência com as segundas, a *moralidade* da acção. A liberdade a que se referem as primeiras leis só pode ser a liberdade no uso externo do arbítrio, mas aquela a que se referem as últimas pode ser a liberdade tanto no uso externo como interno do arbítrio, enquanto é determinado por leis da razão. (KANT, MC I, 2004, p. 18).

Leis da liberdade, portanto, chamam-se *leis morais*; e, se essas leis afetam apenas ações dadas externamente em conformidade com uma lei da liberdade, delas dizem-se leis *jurídicas*; contudo, se são leis que afetam a vontade de todo ente racional, tanto interna quanto externamente, e ditam ações que devem dar-se unicamente pela conformidade com a lei moral, então se diz que são leis *éticas;* desse modo, a coincidência com as primeiras leis mostra a *legalidade* de uma ação, enquanto que uma ação dada pelas leis da Ética é uma ação que contém *moralidade*, embora, por não se tratar de uma ação dada por respeito à lei, apenas em conformidade com a lei, não se trata de uma ação moral, mas, unicamente, ética.

Assim, a vontade, enquanto é determinada por leis da Razão, vale-se exclusivamente da liberdade do arbítrio no seu uso externo no que tange a ações dadas por legalidade, enquanto que, nas ações éticas, a vontade se vale da liberdade do arbítrio tanto do uso externo quanto interno e, dessa forma, tal dedução justifica a assertiva que anteriormente fiz, de que tanto a Ética quanto o Direito se encontram inseridas num conceito maior que é o conceito de Moral, e, apenas o uso interno ou externo da liberdade do arbítrio é que distingue ações jurídicas das ações éticas, portanto, unicamente pelos móbiles se as pode distinguir, pois na Ética "o móbil é o próprio dever" (TERRA, 2004, p. 14).

> Portanto, quanto aos móbiles, a legislação pode ser diferente (embora, no tocante à acção que a converte em dever, possa concordar com outra legislação, por exemplo, as acções podem ser externas em todos os casos). A legislação que faz de uma acção um dever e desse dever, ao mesmo tempo, um móbil, é *ética*. Mas a que não inclui o último na lei e, portanto, admite ainda outro móbil distinto da própria idéia do dever, é *jurídica*. Quanto à última, facilmente se vê que estes móbiles, distintos da idéia do dever, se devem extrair dos fundamentos *patológicos* da determinação do arbítrio, das inclinações e aversões e, entre estas, das últimas, porque tem de ser uma legislação que coaja, não um engodo que atraia. (KANT, MC I, 2004, p. 23).

São os móbiles das ações, portanto, que determinam as diferentes classificações das legislações e, assim, a legislação que faz de uma ação um dever e desse mesmo dever, ao mesmo tempo, um móbil, é uma legislação *ética*, enquanto que a legislação que não inclui como um seu móbil o dever, mas, somente "móbiles que determinam o arbítrio de maneira patológica" (TERRA, 2004, p. 14), portanto, inclinações e aversões, é uma legislação simplesmente *jurídica*. Segundo Kant, a legislação jurídica deve ser elaborada com os olhos voltados para as aversões patológicas a todo sujeito; portanto, uma legislação jurídica tem de ser uma legislação que coaja, exatamente para cercear ou reprimir as influências patológicas das inclinações e explorar e promover as aversões naturais.

> Os deveres consonantes com a legislação jurídica só podem ser externos, porque esta legislação não exige que a idéia do dever, que é interior, seja por si mesma fundamento de determinação do arbítrio do agente e, visto que ela carece ainda de um móbil adequado para a lei, só pode associar móbiles externos à lei. Pelo contrário, a legislação ética converte também em deveres acções internas, mas sem exclusão das externas, antes afecta tudo o que é dever em geral. Mas justamente porque a legislação ética inclui na sua lei o móbil interno da acção (a idéia do dever), cuja determinação não pode de modo algum desembocar na legislação externa, a legislação ética não pode ser externa (nem sequer a de uma vontade divina), embora na sua legislação admita como móbiles deveres que, *enquanto deveres*, radicam noutra legislação, isto é, numa legislação externa. (KANT, MC I, 2004, p. 24).

A exposição do dever como móbile para uma legislação irá determinar sua classificação entre *ética* ou *jurídica*, pois, os deveres jurídicos se encontram expostos externamente, portanto, mediante uma legislação também externa, uma vez que o jurídico não exige que a idéia do dever, que, como idéia, é sempre interna, seja fundamento determinante do arbítrio do agente, podendo o ser tão-somente o ditame da lei externa, que se constituirá, assim, num dever jurídico. Por outro lado, o dever credenciado a servir de móbil para uma legislação *ética* é, obrigatoriamente, exposto mediante legislação exclusivamente

interna, em que pese não excluir a possibilidade de a legislação que o formule poder ser formalizada também externamente.

No entanto, porque a legislação *ética* inclui o próprio móbil interno da ação, ou seja, a idéia do dever, cuja determinação não pode de modo algum originar de uma legislação externa, uma legislação ética não pode ter como móbil algo externo, sob pena de heteronomia em sua constituição, um princípio que Kant rejeita porque a ética não admite móbiles externos para a ação. Portanto, nem mesmo uma vontade divina poderia impor uma legislação Ética, embora, como dito, uma legislação Ética admita também sensibilização em forma externa, conquanto que seus móbiles, *enquanto devere*s éticos, permaneçam exclusivamente internos, mas que, contudo, pode também se apresentar sensivelmente mediante outra legislação, numa legislação jurídica, por exemplo, ou, mesmo, numa legislação de uma vontade divina.

> Donde se infere que todos os deveres, simplesmente por serem deveres, pertencem à ética; mas nem por isso a sua *legislação* está sempre contida na ética, antes a de muitos reside fora dela. Ordena, pois, a ética que eu cumpra o compromisso contraído num contrato, embora a outra parte não possa de imediato a tal obrigar-me: mas vai buscar à doutrina do direito, como dados, a lei (*pacta sunt servanda*) e o dever a ela correspondente. Portanto, a legislação de que as promessas aceites se hão-de cumprir não reside na ética, mas no *Ius*. A ética ensina só que, mesmo que se suprimisse o móbil que a legislação jurídica associa àquele dever, isto é, a coacção externa –, a simples idéia do dever basta já como móbil. (KANT, MC I, 2004, p. 24).

Assim, todos os deveres são, antes de tudo, deveres éticos; contudo, nem sempre a legislação que os contêm está abrangida pela legislação Ética, ao contrário, as legislações de muitos deveres éticos se encontram fora de uma tal legislação. Por exemplo, a Ética ordena que se cumpram os contratos, porque, de acordo com o princípio de tratar a humanidade apenas como um fim, "a vítima não pode compartilhar o fim daquele que quebra promessas" (HARE, 2003, p. 210); porém, sem a lei jurídica inexistiria coerção externa, e a legislação Ética não poderia, de imediato, obrigar ao compromisso contraído, pois esta coerção só pode ser encontrada na lei jurídica *pacta sunt servanda*, que carrega e obriga ao cumprimento do dever correspondente àquela legislação Ética.

Portanto, a legislação que contém uma determinação para o cumprimento de promessas será encontrada no *Ius*, não na Ética. A Ética ensina, no entanto, que, ainda que não existisse coerção alguma possível mediante a legislação jurídica associada àquele dever, isto é, ainda que inexistisse qualquer possibilidade de determinação externa do arbítrio, mediante coerção, a simples idéia do dever bastaria como móbil para a determinação da vontade no sentido do seu cumprimento, ou seja, bastaria o dever de virtude.

> Pois, se assim não fosse, e se a própria legislação não fosse jurídica nem, portanto, fosse um autêntico dever jurídico o que dela mana (diferentemente do dever de virtude), classificar-se-ia a fidelidade (conforme com a promessa num contrato) entre as acções de benevolência e na obrigação para com elas; o que de nenhum modo deve acontecer. Cumprir as promessas não é um dever virtuoso, mas um dever jurídico, a cujo cumprimento podemos ser coagidos. Mas cumpri-lo também quando não há que *recear* coacção alguma é uma acção virtuosa (prova de virtude). Portanto, a doutrina do direito

> e a doutrina da virtude não se distinguem tanto pelos seus diferentes deveres quanto pela diferença de legislação, que associa um ou outro móbil à lei. (KANT, MC I, 2004, p. 24).

Assim, a doutrina da Virtude, a saber, a Ética, e a doutrina do Direito não se distinguem tanto por conterem diferentes deveres, mais pela diferença de legislação de uma e de outra, que associa um ou outro móbil ao dever, pois, enquanto a legislação Ética determina a vontade unicamente pelo móbil da virtude, portanto, mediante coação interna, a legislação do Direito dita o dever ao arbítrio porque tem como móbil também a possibilidade do uso externo da força.

Por essa dedução, pode-se inferir que a divisão da *Metafísica dos costumes* em doutrina do Direito e doutrina da Virtude, bem como a divisão da Razão prática em ciência Ética e Jurídica, dá-se para que não se atribua à competência de uma doutrina Ética e, pois, entre as ações de benevolência, a fidelidade, que é conforme com o cumprimento de uma promessa num contrato, pois, máximas de fidelidade são, com efeito, do campo de uma doutrina do Direito e, não, da Virtude.

Portanto, é necessária, segundo Kant, a divisão de sua investigação em duas partes, a saber, *Metafísica dos Costumes – Parte I – Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito* e, *Metafísica dos Costumes – Parte II – Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude*.

> A legislação ética (possam embora os deveres ser também exteriores) é aquela que não *pode* ser exterior; a jurídica é a que também pode ser exterior. Assim, cumprir a promessa correspondente a um contrato é um dever externo; mas o mandamento de o fazer só porque é dever, sem ter em conta nenhum outro móbil, pertence apenas à legislação *interior*. Portanto, a obrigação não pertence à ética como um tipo particular de dever (um tipo particular de acções a que estamos obrigados) – pois é um dever exterior, tanto na ética como no direito – mas porque a legislação, no caso aduzido, é interior e não pode ter nenhum legislador externo. (KANT, MC I, 2004, p. 25).

A legislação Ética, portanto, jamais poderá ser exterior, embora possa conter também deveres determinados exteriormente, enquanto que Jurídica é a legislação que também poderá ser exterior, uma vez que, em sendo a origem do dever unicamente uma idéia, primeiramente essa idéia tem que ser dada no mundo interno ao agente. Portanto, o cumprimento de uma promessa manifesta em um contrato é um dever externo, embora o mandamento de o fazer só porque é um dever, sem ter em conta nenhuma coação, pertence apenas à legislação *interior* e, portanto, à Ética, pois, "o princípio que leva a uma certa ação é a própria lei" (TERRA, 2004, p. 14).

Assim, o conceito de obrigação pertence à Ética não como um tipo particular de dever, como um tipo particular de ações a que estamos obrigados, mas sim porque sua legislação é exclusivamente interna, e não pode ter nenhum legislador externo. Ocorre, no entanto, que uma legislação Jurídica pode também exprimir uma obrigação ética, porque, embora a Ética comporte também existência de um dever exterior como o do atendimento de uma promessa, enquanto obrigação contratual ela pertence à doutrina do Direito, pois a Ética não admite legislador externo.

> É justamente por esta razão que os deveres de benevolência se incluem na ética, embora sejam deveres exteriores (obrigações referidas a acções externas): a sua legislação só

> pode ser interna. – tem a ética, sem dúvida, os seus deveres peculiares (por exemplo, os deveres para consigo mesmo), mas tem também deveres comuns com o direito, embora não o modo de *obrigação*. Realizar acções simplesmente porque são deveres e converter em móbil suficiente do arbítrio o princípio do próprio dever, venha este donde vier, é o peculiar da legislação ética. Há, pois, muitos deveres *éticos directos*, mas a legislação interior faz também de todos os restantes deveres éticos indiretos. (KANT, MC I, 2004, p. 25).

Dessa forma, a Ética tem também deveres comuns com o Direito, embora tais deveres éticos não se apresentem sob o modo de *obrigação* como os deveres jurídicos; e, justamente por isso os deveres de benevolência se incluem na Ética, embora seja da ordem dos deveres que se realizam exteriormente e, portanto, obrigações referidas a ações externas, não obstante a sua legislação só poder ser interna, pois não há possibilidade alguma de coação para se praticar uma benevolência, sob pena de se aniquilar a própria ação como típica ação de benevolência.

Ações éticas, portanto, embora possam ser realizadas também por dever formulado externamente, são aquelas que convertem, espontaneamente, o próprio dever no único móbil para sua realização, venha de onde vier esse dever, mesmo de uma legislação Jurídica, pois uma ação Ética não considera para sua realização uma também possível coerção, mas tão-somente o dever, de sorte que se pode considerar haver muitos deveres *éticos directos*, mas a legislação interior, portanto, a legislação moral, faz também com que todos os demais deveres jurídicos sejam, antes, deveres éticos indiretos.

Aclarado que espero encontrar-se o conceito de Ética e o sistema da Virtude formulado por Kant, apontarei esta investigação para a obra onde o filósofo dedicou maior espaço à pesquisa dos deveres Éticos como deveres da Virtude, a saber, a *Metafísica dos Costumes – Parte II – Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude*, onde deduz:

> *Ética* significava, outrora, a doutrina dos costumes (*philosophia moralis*) em geral, também denominada *doutrina dos deveres*. Mais tarde, achou-se conveniente transferir este nome só para uma parte da doutrina dos costumes, isto é, para a doutrina dos deveres que não estão submetidos a leis externas (na Alemanha, achou-se adequado para ela o nome de *Tugendlehre* – doutrina da virtude), de modo que agora o sistema da doutrina universal dos deveres se divide em sistema da *doutrina do direito* (*ius*), que é apropriado para as leis externas, e da *doutrina da virtude* (*ethica*), que para elas não é apropriado. Fiquemos por aqui. (KANT, MC II, 2004, p. 13).

Segundo Kant, a ciência da Ética significava para a filosofia antiga a doutrina dos costumes ou filosofia moral, que, em geral, era denominada *doutrina dos deveres*; porém, a filosofia moderna alemã realizou uma divisão na doutrina dos costumes para denominar deveres apenas uma parte dos costumes, a saber, para a doutrina dos deveres que não estão submetidos a leis externas, a qual recebeu o nome de doutrina da Virtude (*Tugendlehre*).

Desse modo, Kant acolheu para sua filosofia a divisão da doutrina universal dos deveres em *doutrina da virtude* (*ethica*), para a qual não são apropriadas leis externas e *doutrina do direito* (*ius*), unicamente para a qual são apropriadas leis externas, ambas constituindo, em conjunto, a doutrina dos costumes, daí sua investigação de uma *Metafísica dos costumes*, ou seja, dos princípios que se encontram como fundamento de uma tal doutrina.

> A doutrina do direito tinha unicamente a ver com a *condição* formal da liberdade externa (pela concordância consigo mesma, quando a sua máxima se convertia em lei universal), isto é, com o *direito*. A ética, pelo contrário, proporciona ainda uma *matéria* (um objecto do arbítrio livre), um *fim* da razão pura que, ao mesmo tempo, se apresenta como um fim objectivamente necessário, isto é, como um dever para o homem. – De facto, visto que as inclinações sensíveis nos induzem a fins (como matéria do arbítrio) que se podem opor ao dever, a razão legisladora, por seu turno, só pode defender a sua influência mediante um fim moral contrário que deve, portanto, ser dado *a priori*, independentemente da inclinação. (KANT, MC II, 2004, p. 14).

Como Kant realizou primeiramente a investigação de uma doutrina do Direito e a considerou como a *Parte I* da *Metafísica dos costumes*, pondo como *Parte II* a doutrina da Virtude, ordem essa que foi, deliberadamente, por mim invertida nesta pesquisa deixando para a parte final a investigação do conceito de Direito, cumpre-me, no entanto, e, antecipadamente, ressaltar que o Direito tem como *condição* formal exclusivamente a liberdade externa, uma vez que o "homem deve realizar sua liberdade na legalidade, isto é, mediante concordância da ação externa com a lei" (HERRERO, 1991, p. 111).

A Ética, por sua vez, proporciona também uma *matéria*, um objeto do arbítrio livre, um *fim* da Razão pura que é, ao mesmo tempo, um fim necessário para todo ente racional, portanto, um fim proporcionado pela liberdade, como um dever para o homem, dado em contraposição às inclinações sensíveis que se opõem ao dever, e suficientemente capaz de defender aquela liberdade mediante um fim moral que é dado *a priori*, por conseguinte, uma condição eminentemente interna.

> O *fim* é um objecto do arbítrio (de um ser racional), mediante cuja representação este se determina a uma acção orientada a produzir este objecto. – Posso, sem dúvida, ser por outros obrigado a realizar acções que se dirigem como meios a um fim, mas nunca a *propor-me um fim*, antes só eu posso *propor*-me algo como fim. – Mas se também estou obrigado a propor-me como fim algo que reside nos conceitos da razão prática, portanto, a ter, além do princípio formal de determinação do arbítrio (como o que contém o direito), ainda um fundamento material, um fim que se possa opor ao fim derivado dos impulsos sensíveis, então este seria o conceito de um *fim que é em si mesmo um dever*; a doutrina do mesmo, porém, não pertencerá à doutrina do direito, mas à ética, que é a única que compreende no seu conceito a *autocoacção* segundo leis (morais). (KANT, MC II, 2004, p. 15).

Para Kant, um *fim* para a razão é um objeto do arbítrio de um ser racional, portanto, de um ser dotado de um arbítrio livre, posto que, sem dúvida, afetado, mas, não, determinado pela sensibilidade, objeto esse cuja representação conduz a uma ação orientada a produzi-lo.

Segundo o filósofo, todo homem pode, sem dúvida, ser obrigado por outro a realizar ações que sirvam como meio para um fim daquele, mas, nunca, impor-lhe um fim, pois, pode unicamente cada um pode se propor algo como um fim. Se esse algo que deve ser, livremente, posto como fim subjetivo reside também nos conceitos da Razão prática (moral), portanto, que deve ter, além do fundamento material subjetivo, também um princípio formal de determinação do meu arbítrio, como o Imperativo Categórico, então esse é o conceito de *um fim que é em si mesmo um dever,* e a doutrina do mesmo não pertencerá ao Direito, mas à Ética, que é a única que compreende no seu conceito a *autocoação* segundo leis (morais).

> A ética pode, por esta razão, definir-se também como o sistema dos *fins* da razão pura prática. – Fim e dever assinalam a distinção entre as duas secções da doutrina geral dos costumes. O facto de a ética conter deveres, a cujo cumprimento não podemos por outros ser (fisicamente) obrigados, é apenas a conseqüência de ela ser uma doutrina dos *fins*, porque uma coacção dirigida a tê-los ou a propô-los se contradiz a si mesma. (KANT, MC II, 2004, p. 15).

A Ética é, portanto, uma doutrina dos *fins* da Razão prática pura, uma vez que nenhuma ação conforme com a Ética pode ser derivada de coação externa; e, já que fim e dever assinalam a distinção entre as duas secções da doutrina geral dos costumes, a doutrina dos deveres será, portanto, considerada por Kant, como a doutrina do Direito, e, em que pese o fato de a Ética conter também deveres como o Direito, contudo, ao cumprimento dos deveres éticos ninguém pode ser fisicamente coagido, uma vez que esses deveres postos pela Ética se confundem com os fins que cada um se põe livremente.

Portanto, contrariamente à Ética cujos deveres são, ao mesmo tempo, fins que cada um se determina, os deveres do Direito são postos mediante coerção externa, e, por isso não se confunde com a Ética, pois, uma doutrina que buscasse coagir alguém a alcançar os fins que livremente estabelece para si mesmo seria contraditória, uma vez que "o homem não pode ser obrigado por nenhuma outra instância ou lei que não seja aquela apresentada a ele pela própria razão, única à qual pode e deve dar um livre assentimento. Toda interferência é um atentado injustificável à dignidade humana" (HERRERO, 1991, p. 113).

> De dois modos se pode pensar a relação de um fim com o dever: ou partindo do fim, descobrir a *máxima* das acções que são conformes ao dever, ou ao invés, partindo desta, descobrir o *fim* que é ao mesmo tempo dever. – A *doutrina do direito* segue o primeiro caminho. Deixa-se ao arbítrio de cada um decidir que fim se quer propor para a sua acção. Mas a máxima da mesma está determinada *a priori*: a saber, a máxima segundo a qual a liberdade do agente poderá coexistir com a liberdade de qualquer outro, segundo uma lei universal. (KANT, MC II, 2004, p. 16).

Segundo Kant, de dois modos se pode relacionar um fim com o dever: ou partindo do fim para buscar descobrir a *máxima* das ações que são conformes ao dever, ou, ao contrário, partindo da *máxima* da ação para descobrir o *fim* que é ao mesmo tempo dever.

Porque inverti a ordem dada por Kant na exposição dos conceitos de Direito e Ética, como já mencionei anteriormente, cumpre antecipar aqui o que será mais detalhadamente exposto na investigação do conceito de Direito, a saber, que na doutrina do Direito a máxima da ação já está dada *a priori*, mediante o Imperativo Categórico do Direito, onde Kant deduz que: "O direito é, pois, o conjunto de condições sob as quais o arbítrio de um se pode harmonizar com o arbítrio do outro, segundo uma lei universal da liberdade" (KANT, MC I, 2004, p. 36). Assim, o Direito segue o primeiro caminho, ou seja, deixa-se ao arbítrio de cada um decidir qual o fim que quer se propor para a sua ação, porém, tendo já dada a máxima da liberdade a condicionar sua ação conforme com o Direito.

> A *ética*, todavia, envereda pelo caminho oposto. Não pode partir dos fins que o homem se quer propor e, em seguida, decretar as máximas que há-de adoptar, isto é, o seu dever; pois os fundamentos das máximas seriam fundamentos empíricos, que não

> proporcionam nenhum conceito de dever, já que este (o dever categórico) tem as suas raízes só na razão pura: como também se não poderia falar de modo algum do conceito de dever, se as máximas tivessem de se buscar de harmonia com aqueles fins (que são todos egoístas). – Portanto, na ética, o *conceito de dever* levará a fins e as *máximas*, em relação aos fins que nos *devemos* propor, têm de se fundamentar de acordo com princípios morais. (KANT, MC II, 2004, p. 16).

A Ética, porque suas máximas não podem ser heterônomas, portanto, externas, tem de enveredar por caminho oposto ao seguido pelo Direito, pois, numa ação conforme com a ética, o homem não pode partir dos fins que se quer propor e, somente ao depois, decretar suas máximas de ação, isto é, o seu dever, pois, dessa forma, os fundamentos das ações seriam empíricos, portanto, não proporcionando nenhum conceito de dever, já que este dever, por ser sempre, antes, deduzido da lei moral, deve representar um dever categórico que tem suas raízes só na Razão pura. "Isso é o que está implícito na formulação do imperativo categórico em termos de "autonomia". Ou seja, é apenas a forma universal do que vamos querer que nos restringe, e não qualquer conteúdo" (HARE, 2003, p. 218).

Do mesmo modo, não se haveria que falar de um conceito de dever, se as máximas tivessem que se afinar com aqueles fins propostos por homens, que são, via de regra, fins egoístas. Portanto, na Ética, *o conceito de dever* deve levar sempre a fins, e as *máximas*, que devem ser postas em relação com tais fins que nos *devemos* propor, têm de ser máximas fundamentadas unicamente de acordo com princípios morais, portanto, máximas da liberdade.

> A todo dever corresponde um *direito*, considerado como uma *faculdade* (*facultas moralis generatim*), mas nem a todos os deveres correspondem, por parte de outrem, *direitos* (*facultas iuridica*) de coagir alguém; recebem estes especificamente o nome de deveres jurídicos. – De igual modo, a toda a *obrigação* ética corresponde o conceito de virtude, mas nem por isso todos os deveres éticos são deveres de virtude. Não o são, decerto, aqueles que se não referem tanto a um determinado fim (matéria, objecto do arbítrio) quanto apenas ao *formal* da determinação moral da vontade (por exemplo, que a acção conforme ao dever tenha de se realizar também *por dever*). Só *um fim que é ao mesmo tempo dever* se pode chamar *dever de virtude*. Daí que haja vários dos últimos (também diversas virtudes); em contrapartida, dos primeiros só se pode conceber um, mas válido (uma disposição virtuosa) para todas as acções. (KANT, MC II, 2004, p. 17).

Considerado um *direito* como uma simples *faculdade* (*facultas moralis generatim*), ou seja, como uma possibilidade moral universal, a todo dever corresponde, portanto, um direito em sentido lato. Porém, considerado um *direito* uma *faculdade* (*facultas iuridica*) de coagir alguém externamente, nem a todos os deveres correspondem, por parte de outrem, direitos. Aqueles deveres que são passíveis de coerção externa por parte de outrem, recebem, exclusivamente, o nome de deveres jurídicos, para os quais corresponde sempre uma *facultas iuridica*, um direito de outrem, portanto, em sentido estrito.

Igualmente, a toda *obrigação* ética corresponde o conceito de virtude. Porém, nem todos os deveres éticos são deveres de virtude. Não o são, por certo, aqueles que não se referem a um determinado fim da liberdade enquanto matéria ou objeto do arbítrio, sendo-o, contudo, aqueles que determinam a ação tão-somente pela forma da lei moral a condicionar a vontade, a saber, que a ação conforme ao dever tenha de se realizar também *por dever*.

Portanto, *só um fim que é ao mesmo tempo dever* se pode chamar *dever de virtude*, ou seja, somente quando eu ponho como fim um dever pela liberdade, e adoto uma máxima de ação suficiente para o alcance desse fim, é que minha máxima pode ser considerada virtuosa. Portanto, há vários deveres de virtude, porém, apenas um fim virtuoso, a saber, uma disposição de liberdade para todas as ações, pois uma boa disposição da vontade está sempre ao alcance de cada um, assim como a possibilidade de adquirir uma virtude.

> O dever de virtude difere essencialmente do dever jurídico no seguinte: para este último, é moralmente possível uma coacção externa, mas aquele baseia-se tão-só numa autocoacção livre. – Para seres finitos *santos* (que nem sequer podem ser tentados a violar o dever) não há nenhuma doutrina da virtude, mas só uma doutrina dos costumes; esta última é uma autonomia da razão prática, ao passo que a primeira inclui, ao mesmo tempo, uma *autocracia* da mesma, uma consciência da *capacidade* de se tornar senhor das próprias inclinações, rebeldes à lei; consciência que, embora não se perceba de imediato, dimana correctamente do imperativo categórico moral: pelo que a moralidade humana, no seu grau máximo, só pode ser virtude; ainda que fosse de todo pura (inteiramente livre do influxo dos móbiles estranhos ao dever), pois então soi personificar-se poeticamente como um ideal (do qual nos devemos aproximar de modo incessante) sob o nome de *sábio*. (KANT, MC II, 2004, p. 17).

A diferença entre dever jurídico e dever de virtude se encontra no fato de que, para este último inexiste qualquer possibilidade de coação externa, mas, somente, é exercida uma autocoação livre, fruto de uma autonomia da razão prática, que é consciência da *capacidade* de se tornar senhor das tendências da sensibilidade, que são, sempre, rebeldes à lei; para o primeiro, contudo, ou seja, para o dever jurídico, é moralmente possível também uma coação externa. Portanto, as leis que põem tanto deveres de virtude quanto deveres jurídicos, são, ambas, leis da liberdade, por conseguinte, do que é moralmente possível, com uma diferença, a saber: leis postas no sentido de imporem deveres de virtude são eminentemente internas, enquanto leis que põem deveres jurídicos podem ser também externas, uma vez que são, antes, também deveres éticos indiretos.

Assim, o arbítrio se sujeita, no caso do Direito, apenas a leis postas para regulamentação do seu uso externo, como também a fazer uso de leis determinadas tanto externa quanto internamente pela Ética, sendo que ambos os usos jurídico e ético, "enquanto experiência moral não se documenta em ações empiricamente observáveis, mas em juízos morais sobre ações" (HÖFFE, 2005, p. 228), juízos esses que se dão sobre uma única e mesma idéia da liberdade. A personificação da moralidade humana em seu grau máximo seria virtude, e, como um ideal, dar-se-lhe-ia, poeticamente, o nome de *sábio*.

> Por conseguinte, toda a *divisão* da ética se referirá unicamente a deveres de virtude. A ciência que trata do modo de estar obrigado, mesmo sem ter em conta uma possível legislação externa, é a própria ética, considerada segundo o seu princípio formal (KANT, MC II, 2004, p. 46).

Unicamente por isso Kant irá realizar uma divisão da *Metafísica dos costumes*, ou seja, partirá em busca dos princípios fundamentais da Ética e do Direito, aduzindo:

> Toda legislação (prescreva ela acções internas ou externas, e estas, quer *a priori* mediante a simples razão, quer mediante o arbítrio de outrem) encerra dois elementos: primeiro, uma lei que representa *objectivamente* como necessária a acção que deve ter lugar, isto é, que faz da acção um dever; segundo, um móbil que associa *subjectivamente* à representação da lei o fundamento determinante do arbítrio para tal acção; portanto, o segundo elemento consiste em que a lei faz do dever um móbil. (KANT, MC I, 2004, p. 23).

Dessa forma, toda legislação Ética ou do Direito, a primeira que se dá internamente e, *a priori*, mediante a simples Razão de cada um, e, a segunda, que é posta mediante também o arbítrio de outrem, contém dois elementos: uma **lei** que representa uma determinada ação como objetivamente necessária, ou seja, como obrigatória para todo ente racional, e, por conseguinte, que a constitui universalmente como um **dever;** um **móbil** que, subjetivamente, consiga ligar àquela lei o fundamento determinante do arbítrio de cada um, ou seja, que associa à representação da lei objetiva, também um **móbil** subjetivo para a ação prevista na lei, ou seja, um fundamento determinante do arbítrio.

A **Ética**, portanto, tem por objeto uma **lei** interna que faz da **ação** por ela determinada um **dever** e, ao mesmo tempo, exclusivamente desse **dever** faz também o **móbil** para a **ação** (KANT, MC I, 2004, p. 23). Ou seja, a Ética não admite móbil externo algum na determinação do dever, pois o único móbil do qual se valerá para determinar-se no sentido da ação ditada por sua lei é o próprio dever de assim proceder.

O **Direito**, no entanto, **não** inclui o próprio **dever** como **móbil** da sua **ação**, pois este móbil será encontrado **fora** do próprio sujeito, sendo **distinto** da própria **idéia** do **dever** (KANT, MC I, 2004, p. 23), e, por isso mesmo, pode ter como móbiles quaisquer fundamentos *patológicos* da determinação do arbítrio, sejam inclinações, sejam aversões, principalmente as últimas, porque, como visto, a legislação do Direito tem que ser uma legislação que, antes de tudo, **coaja** (KANT, MC I, 2004, p. 23), não que apresente um atrativo para a ação visada, de modo que, se na Ética o móbil é o próprio dever, "a lei jurídica, entretanto, admite um outro móbil que não a idéia do dever" (TERRA, 2004, p. 14).

Para Kant, ato é uma ação submetida a leis da obrigação, na medida em que nela o sujeito é considerado à luz do seu arbítrio. Graças a semelhante ato, o agente é considerado como *autor* do efeito, que, juntamente com a própria ação, "pode ser-lhe *imputado*, quando se conhece previamente a lei em virtude da qual pesa sobre eles uma obrigação" (KANT, MC I, 2004, p. 28), de modo que, dever jurídico é aquele, "por meio do qual o *meu* e o *teu* têm de se determinar com exactidão na balança da justiça, segundo o princípio da igualdade da ação e reação, e deve, por isso, ser análogo à precisão matemática" (KANT, MC II, 2004, p. 07), donde se observa, por certo, a relação que Kant faz entre a faculdade de coagir do Direito com a terceira Lei de Newton.

O que o Direito não consegue, mas a Ética, sim, é um algo mais em sua composição, pois, ao imperativo que ordena o *dever de virtude*, há que se acrescentar ainda o conceito de autocoação para um *fim;* não o fim que temos, mas o que devemos ter, o fim que em si a Razão prática tem, um fim supremo e incondicionado, mas que, não obstante, é sempre dever, e se estabelece ao se colocar a virtude como o próprio fim e recompensa de todo ente racional, pelo valor que tem para os homens, ao mostrar-lhes a

própria humanidade. Assim, a Ética "não pode ser um conjunto de leis exteriores, pois não se pode determinar a intenção por meio de leis exteriores, uma vez que a intenção não pode ser controlada por um juiz que não seja o próprio agente" (TERRA, 2004, p. 15).

> Todos os deveres contêm o conceito de uma *coerção* pela lei; os *éticos* implicam uma coerção para a qual só é possível uma legislação interna, ao passo que os *deveres jurídicos* incluem uma coerção para a qual também é possível uma legislação externa; uma coacção, portanto, nos dois casos, seja a autocoacção, seja a coacção alheia; a faculdade moral da primeira pode, então, chamar-se virtude e a acção que brota de tal disposição (do respeito à lei) pode chamar-se acção virtuosa (ética), embora a lei expresse um dever jurídico. De facto, a *doutrina da virtude* é que ordena ter por sagrado o direito dos homens (KANT, MC II, 2004, p. 30).

Demonstrado o valor da virtude e a autonomia da coerção quanto aos deveres éticos por uma legislação interna, conforme procurei expor nos capítulos anteriores, após deduzir que os deveres jurídicos, além da legislação interna, permitem também a existência de uma legislação externa que coaja cada um ao seu cumprimento, Kant chamará Virtude a faculdade moral da legislação interna, e a ação que brota de tal disposição, uma ação Ética, e passaria, então, a estabelecer o **"princípio da distinção entre a doutrina da virtude e a doutrina do direito**":

> Esta separação, na qual assenta também a divisão suprema da *doutrina dos costumes* em geral, funda-se no seguinte: o conceito de *liberdade*, que é comum a ambas, torna necessária a divisão em deveres da *liberdade externa* e deveres da *liberdade interna*; deles só os últimos são éticos. – Daí que a liberdade interna tenha de se propor como preliminar (*discursus preliminaris*) e, decerto, como condição de todo o *dever de virtude* (tal como antes se fez com a doutrina da consciência moral, enquanto condição de todo o dever em geral). (KANT, MC II, 2004, p. 42).

Agora se explica porque optei pela exposição em primeiro lugar, na doutrina da Virtude, da Ética, e, somente, agora, o Direito, pois, embora na sua obra *Metafísica dos costumes* Kant tenha apresentado primeiramente a *Doutrina do Direito*, é o próprio filósofo quem estabelece que a liberdade interna tinha que ser proposta como preliminar.

Porque no conceito de liberdade se encontra o fundamento seja da doutrina da Virtude, seja da doutrina do Direito, agora posso buscar demonstrar, com o filósofo, que a divisão da liberdade em *liberdade interna* e em *liberdade externa* determina a identificação e, ao mesmo tempo, a divisão dos deveres em *deveres de virtude* e *deveres jurídicos*, por conseguinte, em doutrina da Ética e doutrina do Direito.

Se a *doutrina dos costumes* em geral tem por fundamento apenas o conceito de *liberdade*, que é comum tanto à Ética quanto ao Direito, Kant irá deduzir não só a necessidade de uma divisão dessa liberdade no que toca à relação do sujeito que dela faz uso e em vista do fim por ele objetivado, como também pelo móbile da própria ação, considerando também se a ação tem em vista apenas relação do homem consigo mesmo ou se, ainda, com outro homem.

Dessa forma, Kant irá reconhecer que, enquanto condição de todo o dever em geral, ou seja, enquanto condição dos deveres possíveis pela própria liberdade, a consciência moral antecede a dedução

de qualquer dever de virtude ou dever jurídico. Por conseguinte, na dedução da série das condições dos deveres possíveis pela liberdade, para Kant a *liberdade interna* tem de ser posta como discurso preliminar, como **condição** de todo o *dever de virtude*, para somente ao depois, passar para a investigação das **condições** próprias dos deveres externos, mediante a doutrina do Direito.

No que designou uma "**Observação final**", o filósofo concluirá:

> Todas as relações morais entre seres dotados de razão, que encerram um princípio da concordância da vontade de um com a do outro, se podem reduzir ao *amor* e ao *respeito*; na medida em que este princípio é prático, o fundamento de determinação da vontade reduz-se, quanto ao primeiro, ao *fim* e, quanto ao segundo, ao *direito* do outro. (KANT, MC II, 2004, p. 138).

A totalidade das relações morais entre seres dotados de Razão, que contenham o princípio do acordo pleno da vontade de um tal ser com a do outro, podem se reduzir ao *amor* e ao *respeito*. Enquanto princípio prático, quanto ao primeiro, o *amor*, o fundamento de determinação da vontade conforme com o mesmo, é um *fim*, o qual deve ser obra de cada um e de todos ao mesmo tempo, enquanto que o segundo, o *respeito*, encontra o seu fundamento no *direito* do outro.

Assim, "o dever de amor tem sua fórmula bem conhecida: ame teu próximo como a ti mesmo" (DELBOS, 1969, p. 587), e "o dever de respeito tem assim também sua fórmula notadamente estabelecida: o homem não pode tratar nem seu semelhante nem a si mesmo como simples meio; ele os deve tratar como fins em si mesmos" (DELBOS, 1969, p. 588).

> Donde se depreende que na ética, enquanto filosofia pura prática da legislação interna, só são concebíveis para nós as relações morais do *homem* com o homem: mas o tipo de relação que, mais além, existe entre Deus e o homem é algo que ultrapassa de todo os seus limites e nos é verdadeiramente inconcebível; confirma-se assim o que acima se afirmou: que a ética se não pode ampliar para lá dos limites dos deveres recíprocos dos homens. (KANT, MC II, 2004, p. 141).

Em conclusão, a Ética, enquanto doutrina moral da legislação interna, só concebe investigação das relações práticas do *homem* com o homem, portanto, relações entre sujeitos dotados de vontade não santa, suscetíveis de afecções pelas tendências e sensibilidade, cuja disposição se encontra em luta por conservar a fortaleza da vontade no rumo do dever, ou seja, em busca de aquisição de virtudes. Por conseguinte, não se há falar em relação Ética entre o homem e Deus, pois, além de não se conhecer a Vontade de Deus, não se pode admitir reciprocidade de deveres de Deus para com os homens, mas, somente de homens para com os próprios homens.

Desta forma, se os deveres do homem para consigo mesmo e para com o outro são cumpridos unicamente em função da legislação interna de cada um, tal constitui uma ação conforme com a Ética. Se, no entanto, os deveres são atendidos em virtude também de uma legislação externa, portanto, uma legislação posta pelo Direito, o qual deve buscar preservar, externamente, a liberdade de cada um pela inequívoca igualdade da humanidade em todos, tal constitui tão somente uma ação Jurídica, ou, conforme com o Direito.

CAPÍTULO SEGUNDO

O DIREITO COMO GARANTIA EXTERNA DA LIBERDADE. O DIREITO DE PROPRIEDADE E OS DANOS MORAIS

A investigação da Moral buscou deduzir a necessidade da liberdade para identificação de todo homem como ente racional, e demonstrar sua plena possibilidade prática mediante atendimento incondicional à Lei Moral, unicamente por respeito ao Imperativo Categórico e, pois, por Dever, quando, então, se obteria uma genuína postura Moral e uma configuração positiva da Liberdade.

Procurei expor também que uma doutrina Ética investiga o uso que dessa Liberdade pode fazer cada um numa relação consigo mesmo e com todo outro, uso esse que se daria mediante adoção de máximas de ações sem qualquer coerção ou impulso sensível, externo ou interno, mas, unicamente por Dever moral, tendo buscado também apresentar o princípio supremo da doutrina do Direito, que admite uma legislação externa no sentido de garantir aquele mesmo Dever de moralidade e, conseqüentemente, a mesma Liberdade, porém, sujeitando o ente racional, à coerção heterônoma de uma legislação do Direito.

Dessa forma, buscarei aprofundar um pouco mais a investigação do conceito de Direito em Kant, e da eventual possibilidade do uso da sua filosofia prática em contribuição para o conceito contemporâneo de Dano Moral e Direitos Humanos, uma vez que "Kant fundamenta as limitações do domínio e estabelece para a idéia moderna dos direitos humanos o mais elevado padrão de medida e desenvolve os elementos filosóficos do direito privado e do direito público" (HÖFFE, 2005, p. 232).

A opção por um tal viés epistemológico é feita porque "ao proceder à reinstauração da doutrina do direito, Kant dissolve o direito natural tradicional e simultaneamente possibilita a metafísica dos costumes como sistema conjunto de ius e ethica" (BAUM, 2004, no prelo), e, porque "o problema de Kant é, numa só palavra, o problema da *justiça*, ou seja, do critério com base no qual seja possível distinguir o que é justo do que é injusto, [... e] não entende estabelecer aquilo que é o direito na realidade histórica, mas aquilo que deveria ser o direito para corresponder ao ideal de justiça" (BOBBIO, 1995, p. 71).

No entanto, a pesquisa será, deliberadamente, limitada às possibilidades de uma fundamentação para justificação do instituto contemporâneo dos Danos Morais e construção dos Direitos Humanos segundo Kant, mesmo porque, relativamente aos demais domínios do Direito privado e do Direito público na sua filosofia, muito pouco ou nada teria para acrescentar, que já não tivesse sido exposto com esmerada competência pelos ilustres pensadores contemporâneos que deles já se ocuparam.

Delimitados os limites desta investigação, pode-se ver que, logo no ***Prólogo*** da *Metafísica dos costumes*, Kant deixa patente que uma doutrina jurídica deve ter seus fundamentos na Razão. Por isso, após a crítica da Razão *prática*, o filósofo buscaria desenvolver uma crítica dos *costumes*, mediante

investigação de seus princípios metafísicos, dividindo-os em *doutrina do direito* e *doutrina da virtude*, asseverando: "A *doutrina do direito*, como primeira parte da doutrina dos costumes, é aquilo que se exige a um sistema que dimana da razão, e que se poderia denominar *metafísica do direito*" (KANT, MC I, 2004, p. 09). Assim, o filósofo busca patentear o caráter eminentemente racional de sua investigação, onde, segundo ele, unicamente podem ser encontrados os fundamentos de uma doutrina jurídica.

De uma obra intitulada *Opus postumum*, da qual constam alguns textos tardiamente atribuídos ao filósofo, Ricardo Terra expôs o seguinte ensinamento de Kant, que exibe claramente a divisão por ele idealizada entre a doutrina do direito pura e a estatutária:

> A doutrina do direito pura e a estatutária são distintas uma da outra como o racional do empírico. Mas como a última seria, sem a primeira, uma obra artificial, puramente mecânica, de forma nenhuma objetiva (decorrente das leis da razão), mas apenas subjetiva (proveniente do arbítrio do poder) e não seria em si nenhum direito, é preciso intercalar uma parte mediadora da doutrina do direito em geral, como passagem (*Übergang*), para a conexão de uma doutrina pura do direito e uma estatutária em geral (*OP, XXI, 178*) (TERRA, 2003, p. 63).

Evidencia-se, pois, a distinção entre a doutrina do direito que vise sua práxis e uma doutrina fundamental do direito, ou, como ensina Bobbio: "Kant, como já se falou, elabora não uma doutrina empírica do direito, mas uma doutrina metafísica, ou seja, uma doutrina racional do direito" (1995, p. 84). Segundo o entendimento do filósofo alemão, deve haver predomínio do racional, de modo que a práxis deve assentar sobre a razão, sob pena de mecanicidade e artificialidade daquela, ficando, assim, exposta ao subjetivismo e arbítrio do poder e não constituindo, por conseguinte, Direito algum.

Segundo, ainda, as lições de Ricardo Terra: "Kant tem clareza de que esta disciplina será útil para ordenar e julgar o direito positivo, mas que isso só interessa ao filósofo, pois aqueles que estão imersos no exercício cotidiano do direito não se interessam pelos fundamentos" (TERRA, 2003, p. 64).

Relativamente às leis da física e à ciência da natureza, que, segundo Kant, "se ocupa dos objetos dos sentidos externos" (KANT, MC I, 2004, p. 19), é não apenas possível, mas, inclusive, também necessário "estabelecer um sistema destes princípios sob o nome de ciência metafísica da natureza, anteriormente à que se aplica a experiências particulares, isto é, à física" (KANT, MC I, 2004, p. 19), portanto, para que seus princípios possam ser considerados universais o testemunho da experiência individual deve "derivar de fundamentos *a priori*"(KANT, MC I, 2004, p. 19).

> Mas, com as leis morais, a questão é diferente. Só na medida em que se podem *discernir* como fundadas *a priori* e necessárias valem elas como leis; mais, os conceitos e os juízos sobre nós mesmos e sobre as nossas acções e omissões carecem de significado moral, quando contêm o que só se pode aprender da experiência, e se formos levados a transformar em princípio moral algo extraído desta última fonte, corremos o perigo de cair nos mais grosseiros e perniciosos erros (KANT, MC I, 2004, p. 19).

Isso porque,

> Se a doutrina dos costumes não passasse de uma doutrina da felicidade, seria disparatado procurar-lhe princípios *a priori* [...], pois, só a experiência pode ensinar o que nos causa alegria [...] Mas, com os preceitos da moralidade, a situação é distinta. Imperam eles sobre cada um sem atender às suas inclinações: unicamente porque e na medida em que é livre e está dotado de razão prática (KANT, MC I, 2004, p. 20).

Por isso, o filósofo empreenderia uma busca pela fundamentação *a priori* de uma doutrina do Direito.

> Por conseguinte, se um sistema do conhecimento *a priori* mediante puros conceitos se chama *metafísica*, uma filosofia prática, que não tem por objecto a natureza, mas a liberdade do arbítrio, pressuporá e exigirá uma metafísica dos costumes: isto é, *possuir* semelhante metafísica é em si mesmo um *dever*, e cada homem tem-na também em si mesmo, embora comumente só de um modo obscuro; pois, sem princípios *a priori*, como poderia ele julgar ter em si uma legislação universal (KANT, MC I, 2004, p. 21).

Dessa forma, o filósofo empreenderia, então, uma busca pelo princípio fundamental do Direito, como parte dos costumes, deduzindo inicialmente que:

> O conceito de *liberdade* é um conceito puro da razão que, precisamente por isso, é transcendente para a filosofia teórica [...], mas, no uso prático da razão, prova a sua realidade mediante princípios práticos que, enquanto leis, demonstram uma causalidade da razão pura para determinar o arbítrio independentemente de todas as condições empíricas (o sensível em geral), e que comprovam em nós uma vontade pura, na qual têm a sua origem os conceitos e leis morais (KANT, MC I, 2004, p. 26).

Por isso mesmo é que, tendo já sido formulada um conceito positivo de liberdade na *Crítica da razão prática*, a qual busquei exibir na primeira parte deste trabalho, "a constituição de uma metafísica dos costumes, tal como proposta em *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, implica, como subtarefa necessária, a elaboração dos princípios de aplicação das proposições fundamentais da *metafísica dos costumes* no domínio das ações humanas" (LOPARIC, 2003, p. 477).

Dessa forma, o filósofo pode dizer:

> Neste conceito positivo (em sentido prático) de liberdade fundamentam-se leis práticas incondicionadas, que se dizem *morais*; para nós, que temos um arbítrio afectado sensivelmente e, portanto, se não ajusta por si mesmo à vontade pura, antes amiúde a contradiz, são elas *imperativos* (mandamentos ou proibições), e decerto imperativos categóricos (incondicionados) (KANT, MC I, 2004, p. 26)

Portanto, para Kant a liberdade é o fundamento da existência de leis práticas incondicionadas, ou, leis morais, sobre as quais se fundamenta a doutrina do Direito, uma vez que "o critério de distinção entre moral e direito [...] é, como foi dito, puramente formal, no sentido de que a mesma ação pode ser tomada em consideração tanto pela legislação interna quanto pela externa" (BOBBIO, 1995, p. 58), de tal modo que poderia o filósofo esclarecer alguns conceitos "comuns às duas partes da metafísica dos costumes" (KANT, MC I, 2004, p. 27):

> *Obrigação* é a necessidade de uma acção livre sob um imperativo categórico da razão. [...] Mas o fundamento de possibilidade dos imperativos categóricos reside no facto de não se referirem a nenhuma outra determinação do arbítrio (graças à qual se lhe possa atribuir um propósito), mas unicamente à sua *liberdade*.
> *Permitida* é uma acção (*licitum*) que se não opõe à obrigação; e chama-se permissão (*facultas moralis*) a esta liberdade, que não está limitada por nenhum imperativo oposto. A partir daqui subentende-se o que não é permitido (*illicitum*).
> *Dever* é a acção a que alguém está obrigado. É, pois, a matéria da obrigação, e pode ser o mesmo dever (segundo a acção), embora possamos a ele estar obrigados de diversos modos (KANT, MC I, 2004, p. 27).

Desta forma, com base no conceito positivo de liberdade, deduzido na sua obra *Crítica da razão prática*, Kant pode formular outros conceitos que iriam constituir bases para sua doutrina do Direito, diretamente ligados a uma Razão que é prática, a saber, que é direcionada para as ações humanas, tais como *obrigação*, *dever*, além de conceitos que contêm os princípios necessários para a verificação do *lícito* e do *ilícito* que há nas relações dos entes racionais entre si, asseverando, outrossim, que:

> Chama-se *acto* a uma acção na medida em que está submetida a leis da obrigação, portanto, também na medida em que nela o sujeito se considera à luz da liberdade do seu arbítrio. Graças a semelhante acto, considera-se o agente como *autor* do efeito, e este, juntamente com a própria acção, pode lhe ser *imputado*, quando se conhece previamente a lei em virtude da qual pesa sobre eles uma obrigação. (KANT, MC I, 2004, p. 28).

Um ato, portanto, é uma ação dada sob leis da obrigação, e exige que o agente possa ser considerado à luz da liberdade do seu arbítrio, ou seja, que o ato seja dado com plenitude do exercício externo de sua liberdade, para que se possa considerá-lo autor do efeito e da própria ação, exigindo-se, outrossim, conhecimento prévio da lei que instituiu a obrigação sob a qual se deu aquele ato. Somente dessa forma se pode falar em ato lícito ou ilícito, pois:

> *Correcto* ou *incorrecto* (*rectum aut minus rectum*) em geral é um acto, na medida em que é conforme com o dever ou a ele contrário (*factum licitum aut illicitum*); seja de que tipo for o próprio dever quanto ao seu conteúdo ou quanto à sua origem. Um acto contrário ao dever diz-se transgressão (*reatus*).
> Uma transgressão *não intencionada* que, todavia, se pode imputar, diz-se simples *culpa* (*culpa*). Uma intencionada (isto é, a que está ligada à consciência de ser uma transgressão) chama-se *delito* (*dolus*) (KANT, MC I, 2004, p. 29).

Se, a Parte Primeira desta pesquisa, onde busquei expor uma fundamentação para a Moral e para a Liberdade segundo o pensamento de Kant, pode esclarecer os princípios sob os quais se encontram todas as disposições do artigo 5º e seus parágrafos, da Constituição da República Federativa do Brasil, em todas essas deduções do filósofo alemão relativas à doutrina do Direito, pode-se encontrar fundamentação tanto para uma idéia de Direitos Humanos, quanto para o instituto da Responsabilidade Civil e da Reparação de Danos, especialmente Danos Morais, como previstos no inciso V, do referido artigo 5º, da Constituição Federal:

> **Art. 5º** Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade e à propriedade, nos termos seguintes:
>
> V – é assegurado o direito de resposta, proporcional ao agravo, além da indenização por dano material, moral ou à imagem (CONSTITUIÇÃO FEDERAL, 2005, p. 5).

Da mesma forma, a fundamentação da doutrina do Direito de Kant, apresenta os princípios para as previsões constantes no Livro III – Dos Fatos Jurídicos, especialmente para o Título III – Dos Atos Ilícitos, quanto para a Parte Especial, Livro I – Do Direito das Obrigações, Título IX – Da Responsabilidade Civil, do Código Civil Brasileiro, que, em seus artigos 186 e 927 dispõe:

> Art. 186 – Aquele que, por ação ou omissão voluntária, negligência ou imprudência, violar direito e causar dano a outrem, ainda que exclusivamente moral, comete ato ilícito.
> Art. 927 – Aquele que, por ato ilícito (arts. 186 e 187), causar dano a outrem, fica obrigado a repará-lo.

Segundo Kant, o homem, por ser detentor de uma capacidade racional que o diferencia dos demais seres da natureza, não se o pode contar entre as coisas que têm um preço, mas, unicamente como um ser que porta uma dignidade. Essa dignidade que é tributada ao todo homem em virtude de suas faculdades racionais, desenvolvidas e possibilitadas pela liberdade, o torna também um ente sujeito à lei moral, que, como vimos na primeira parte deste trabalho, é a única que pode mostrar ao homem sua liberdade prática. Não é outro, senão exatamente este, o fundamento do instituto da reparação de danos morais consignado na legislação civil brasileira.

Kant realizaria também e exporia uma divisão em sua doutrina do Direito, a saber, entre Direito privado e Direito público, estabelecendo os domínios de ambos, pois, em Kant "a divisão do direito natural não reside (como é admitido às vezes) na distinção entre *direito natural* e *direito social*, mas entre *direito natural* e *direito civil*, dos quais o *primeiro é chamado direito privado e o segundo direito público*" (BOBBIO, 1995, p. 85).

A dedução dos conceitos de *pessoa* e *coisas*, além da proeminência outorgada à dignidade de todo homem frente ao simples preço que pode ser atribuído às coisas, daria mostras desses dois domínios de uma doutrina do Direito, uma vez que as primeiras encontrariam suas garantias já no *jusnaturalismo*, em virtude da liberdade, e, as segundas, embora, especificamente com relação ao direito de propriedade, encontrasse também em uma posse originária natural sua justificação, segundo Kant, somente seriam garantidas no Estado civil, mediante legislação específica do Direito. Assim:

> *Pessoa* é o sujeito cujas acções são susceptíveis de uma *imputação*. A personalidade *moral*, portanto, é apenas a liberdade de um ser racional submetido a leis morais (mas psicológica é unicamente a faculdade de se tornar consciente da identidade de si mesmo nos distintos estados da própria existência); donde se depreende que uma pessoa não está submetida a outras leis excepto às que ela a si mesma dá (sozinha ou, pelo menos, juntamente com outras).
> Uma *coisa* é algo que não é susceptível de qualquer imputação. Todo o objecto do livre arbítrio, carente de liberdade, diz-se, portanto, coisa (*res corporalis*) (KANT, MC I, 2004, p. 28).

Todo sujeito cujas ações são susceptíveis de uma *imputação* é, pois, para Kant, uma *pessoa*, de modo que a personalidade *moral* pode ser definida como a Liberdade de um ser racional submetido a leis morais, personalidade essa que, no campo da psicologia, é unicamente a faculdade de todo ente racional tornar consciente a identidade de si nos distintos estados da própria existência. Como ente moral e, ao mesmo tempo, como ente físico, portanto, sujeito de um arbítrio livre, uma *pessoa* não se submete a outras leis senão às que ela própria se dá, sozinha ou em conjunto com outras.

Isso porque "a liberdade de pensar por si mesmo sobre todos os assuntos: eis o Direito essencial. Toda medida tomada ou toda organização que atente contra o uso desse Direito é um crime contra a humanidade. Assim, Kant traz à sua conta a idéia do *Iluminismo*, segundo o qual a humanidade não atingirá seus fins senão pelo uso da razão" (DELBOS, 1969, p. 230).

Por outro lado, aquilo que não pode ser susceptível de qualquer imputação, já que não dotado de personalidade moral, e, pois, que se não lhe pode atribuir Liberdade, é, por isso mesmo, para Kant, uma *coisa*, já que apenas pode afigurar-se como objeto do livre arbítrio de outrem, exatamente porque carece daquela faculdade que lhe garante personalidade moral e, conseqüentemente, uma dignidade, que lhe permite legítima pretensão ao respeito dos seus semelhantes, e igualmente o obriga para com cada um deles.

A própria humanidade é uma dignidade, e o homem por nenhum homem, nem sequer por si mesmo, pode ser utilizado como meio, mas sempre ao mesmo tempo como fim, "e nisto consiste justamente a sua dignidade (a personalidade), em virtude da qual se eleva sobre todos os outros seres do mundo que não são homens e que, contudo, são susceptíveis de uso; eleva-se, por conseguinte, sobre todas as coisas" (KANT, MC II, 2004, p. 108).

Pode-se, pois, concluir, que, para Kant, apenas os seres humanos podem denominar-se *pessoas*, uma vez que, além de serem dotados de personalidade moral como efeito da racionalidade que é mostrada pela Liberdade, estão submetidos exclusivamente a leis que outorgam a si mesmos, sozinhos ou em conjunto com outras pessoas, podendo exercer o livre-arbítrio e, assim, considerar-se sujeitos de direitos e obrigações.

Outrossim, procurando avançar um pouco mais nessa empresa de prospecção do conceito de Direito em Kant, permaneço com o filósofo ainda na primeira parte da sua *Metafísica dos costumes*, em busca dos seus *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, onde ele se pergunta:

> *Que é a doutrina do direito?* Dá-se o nome de *doutrina do direito* (*ius*) ao conjunto de leis para as quais é possível uma legislação exterior. Se uma tal legislação é real, então é doutrina do *direito positivo*; e o jurisconsulto da mesma ou versado em direito (*iurisconsultus*) diz-se *jurisperito* (*Iurisperitus*) se conhecer as leis externas também externamente, isto é, na sua aplicação aos casos que se apresentam na experiência, que pode muito bem converter-se também em *jurisprudência* (*Iurisprudentia*); sem ambas juntas, porém, resta só a *ciência do direito* (*Iurisscientia*). A última denominação corresponde ao conhecimento sistemático da doutrina do direito natural (*Ius naturae*), por mais que o jurisconsulto tenha de ir buscar à última os princípios imutáveis para toda a legislação positiva. (KANT, MC I, 2004, p. 35).

Vê-se, pois, que para Kant *doutrina do direito* é o *ius*, ou o conjunto de leis que determinam os entes racionais em suas relações externas com outros entes racionais, e, portanto, leis que regulam as vidas das pessoas entre si, e que se prestam a dispor sobre a "aplicação dos princípios morais universais" (HÖFFE, 1985, p. 172), sendo que, ao conjunto de disposições que possibilita a efetivação de tais leis na experiência Kant chama doutrina *do direito positivo*.

Conseqüentemente, *jurisconsulto* é, para o filósofo, o versado em Direito, do qual se pode dizer também ser um *jurisperito* se conhecer as leis externas também no tocante à sua aplicação aos casos apresentados na experiência, ou, a *jurisprudência*, a saber, o resultado da reiterada prática de subsunção dos casos concretos à legislação. Sem a existência concomitante da *jurisprudência* e da *doutrina do direito*, restará somente a *ciência do direito*, que, para Kant, é o conhecimento sistemático da doutrina do direito natural.

> *Que é o direito?* Se não quiser cair na tautologia ou remeter para o que as leis de algum país propõem num dado tempo, em vez de fornecer uma solução geral, esta pergunta pode muito bem mergulhar o *jurisconsulto* na mesma perplexidade em que se encontra o lógico em face do desafio a que está chamado: *que é a verdade?* O que seja de direito (*quid sit iuris*), isto é, o que dizem ou disseram as leis num determinado lugar e num tempo determinado, ainda o pode certamente dizer: mas se também é justo o que propunham e o critério geral para reconhecer tanto o justo como o injusto (*iustum et iniustum*), permanecer-lhe-á oculto se, durante longo tempo, não abandonar aqueles princípios empíricos e demandar as fontes desses juízos na simples razão (embora para tal aquelas leis lhe possam servir perfeitamente como fio condutor) a fim de erigir os fundamentos de uma possível legislação positiva. (KANT, MC I, 2004, p. 35).

Assim, na busca pelo conceito de Direito, Kant considera a pergunta: "o que é direito?", tão insolúvel para o *jurisconsulto* quanto é para o lógico a indagação: "que é a verdade?", de sorte que, se não quiser cair numa tautologia (redundância), ou ser imediatamente remetido para o conjunto de leis de algum país em um determinado tempo, aquele que desejar indagar acerca do direito deverá perguntar somente o que seja de Direito (*quid sit ius*), pois, para saber o que é Justiça as indagações deverão abandonar a experiência do jurídico. Assim, "Kant separa nitidamente o que é de direito (*quid si iuris*) daquilo que diz respeito ao justo e ao injusto (*iustum et iniustum*)" (HECK, 2000, p. 22).

Por isso, não poderá reconhecer tanto o justo como o injusto, se não abandonar os princípios empíricos da legislação e buscar as fontes desses juízos na simples Razão, unicamente onde se podem estabelecer os fundamentos para uma legislação positiva, a qual, segundo Kant, é fundamental para a garantia externa da Liberdade, pois, para "haver uma ciência jurídica, convém fundar o direito sobre princípios *a priori*, e só a filosofia é capaz de cientificidade" (HÖFFE, 1985, p. 173), pois:

> Uma doutrina jurídica só empírica é (como a cabeça de madeira na fábula de Fedro) uma cabeça que pode ser formosa, mas que lamentavelmente não tem cérebro. (KANT, MC I, 2004, p. 36).

Penso que, a partir dessa metáfora de Kant, poderia tentar iniciar uma justificação para minha pretensão de buscar a conciliação do Imperativo Categórico da Moral que, a princípio, diria respeito apenas às imputações internas de todo ente racional, com as determinações a serem positivadas para

proteção dos Direitos Humanos e preservação contra Danos Morais. Kant deixa claro que unicamente na simples Razão podem ser encontrados os elementos para a fundamentação de uma doutrina do Direito, uma vez que o Imperativo Categórico do Direito diz: "o direito é, pois, o conjunto de condições sob as quais o arbítrio de um se pode harmonizar com o arbítrio do outro, segundo uma lei universal da liberdade" (KANT, MC I, 2004, p. 36).

Sendo o Direito apenas o conjunto das condições sob as quais é possível o acordo dos arbítrios segundo uma lei universal da Liberdade; ou seja, conforme com o Direito são unicamente as imputações externas que permitem a conciliação da Liberdade de um com a Liberdade do outro, segundo uma lei universal da Liberdade, conseqüentemente, essa doutrina encontrar-se-ia, em nossos tempos, mais próxima do "*ius*, do que da *lex*", portanto, para muito além da simples práxis legislativa e forense, e, pois, longe da "concepção contemporânea de Direito" (FERRAZ JR. 2001, p. 26), uma vez que esta última mais se identifica com uma legislação positiva que com a idéia de Justiça.

Dessa forma, para Kant, se o princípio supremo da doutrina dos costumes, a saber, o Imperativo Categórico da Moral, é uma legislação que "mostra incontestavelmente a liberdade" (KANT, MC I, 2004, p. 30), fornece também a matriz para o Imperativo Categórico do Direito, ou, *Princípio universal do direito*, que estabelece:

> *Conforme com o direito* é uma acção que, ou cuja máxima, permite à liberdade do arbítrio de cada um coexistir com a liberdade de todos, de acordo com uma lei universal. (KANT, MC I, 2004, p. 37).

Portanto, se, como procurei demonstrar na dedução do conceito de Moral, mediante o Imperativo Categórico da moralidade, Kant buscou a possibilidade para a Liberdade em sua configuração positiva, através do Direito ele procurará deduzir a possibilidade de se garantir externamente aquela mesma Liberdade, "passando a exigir a demonstração da aplicabilidade *imanente* das leis práticas, isto é, da possibilidade de sua vigência no domínio das ações efetivamente executáveis pelo agente humano livre" (LOPARIC, 2003, p. 478), e, conforme com o Direito, serão as ações, ou máximas para ações, que permitam que a Liberdade de cada um seja preservada, ao mesmo tempo, que a Liberdade de todos, segundo uma lei universal, mediante possibilidade de coação, ou seja, a possibilidade de constrição do arbítrio.

Por isso, Kant desenvolveu, no **§ E**, da *Introdução à doutrina do direito*, na *Metafísica dos costumes*, a seguinte proposição:

> *O direito estrito também se pode representar como a possibilidade de uma universal coacção recíproca, condizente com a liberdade de cada um, segundo leis universais*. Esta proposição significa o seguinte: o direito não se pode pensar como composto de dois elementos, a saber, a obrigação segundo uma lei e a faculdade de quem obriga os outros pelo seu arbítrio de a tal os coagir, mas podemos estabelecer imediatamente o conceito de direito sobre a possibilidade de ligar a universal coacção recíproca à liberdade de cada um. (KANT, MC I, 2004, p. 38).

Assim, para Kant, o Direito, sob uma concepção racional, não se pode concebê-lo constituído por dois elementos: de um lado uma obrigação constituída por uma lei e, de outro, a faculdade de alguém coagir a todos, pelo seu arbítrio, ao cumprimento daquela obrigação. Só se pode pensar o conceito de Direito, sob a condição de que seja possível uma coação recíproca universal à liberdade de cada um, ou seja, apenas como possibilidade de constrição do arbítrio de cada um, por todos, reciprocamente, segundo uma lei universal da Liberdade.

> Assim como o direito em geral só tem por objecto o que nas acções é exterior, o direito *estrito*, ou seja, aquele que não está mesclado com nada de ético, é o que exige apenas fundamentos externos de determinação do arbítrio; pois, então é puro e não está misturado com prescrições referidas à virtude. Portanto, só se pode chamar direito estrito (restringido) ao direito inteiramente externo. Este funda-se, sem dúvida, na consciência da obrigação de cada um, segundo a lei (KANT, MC I, 2004, p. 38).

Vê-se, pois, que para Kant o conceito de Direito pode ser identificado como a vinculação e constrição do arbítrio apenas por fundamentos externos de sua determinação, não se mesclando, portanto, com prescrições da virtude, só se podendo, assim, chamar Direito, ao inteiramente externo, que, ainda segundo o filósofo, encontra seu fundamento na consciência da obrigação de cada um, agora, porém, segundo a lei jurídica, portanto, externamente. Nesta exigência kantiana de uma doutrina do Direito pura, pode ser encontrado o fundamento para a célebre obra *Teoria pura do direito*, do jusfilósofo alemão Hans Kelsen, cujo título é uma expressa alusão à *Crítica da razão pura* de Kant, sendo que, no *prefácio à primeira edição*, assim expõe o filósofo do Direito:

> Há mais de duas décadas que empreendi desenvolver uma teoria jurídica pura, isto é, purificada de toda a ideologia política e de todos os elementos de ciência natural, uma teoria jurídica consciente de sua especificidade porque consciente da legalidade específica do seu objecto. Logo desde o começo foi meu intento elevar a Jurisprudência, que – aberta ou veladamente – se esgotava quase por completo em raciocínios de política jurídica, à altura de uma genuína ciência, de uma ciência do espírito. Importava explicar, não as suas tendências endereçadas à formação do Direito, mas as suas tendências exclusivamente dirigidas ao conhecimento do Direito, e aproximar tanto quanto possível os seus resultados do ideal de toda a ciência: objetividade e exactidão. (KELSEN, 1976, p. 07).

Porém, Kant ressalta ainda que o arbítrio, cujo exercício se quer garantir como livre mediante a legislação jurídica, encontra seu fundamento naquele conceito positivo de Liberdade esclarecido através da Moral, pois:

> Só conhecemos a nossa própria liberdade (de que procedem todas as leis morais, portanto, também todos os direitos e deveres) mediante o *imperativo moral*, o qual é uma proposição que ordena o dever, e a partir da qual se pode desenvolver depois a faculdade de obrigar outros, isto é, o conceito de direito (KANT, MC I, 2004, p. 46).

Não há dúvidas, pois, que o fundamento do Direito em Kant só pode ser encontrado na Liberdade, portanto, só se pode falar em direitos e deveres jurídicos, porque o imperativo moral ordena, primeiramente, a moralidade como o Dever fundamental, a partir do qual se pode desenvolver, em

seguida, a faculdade de obrigar outros pelo Direito, como garantia externa daquela personalidade e dignidade inerentes a todo ente racional. "Portanto, ainda que seja antitética com relação à liberdade, a coação é necessária para a conservação da liberdade" (BOBBIO, 1995, p. 78).

> Por conseguinte, quando se diz "um credor tem o direito de exigir ao seu devedor o pagamento da dívida", tal não significa que consiga persuadi-lo de que sua própria razão o obriga ao pagamento, mas uma coação, que obriga a todos a fazer isto, pode muito bem coexistir com a liberdade de cada qual, portanto, também com a sua, segundo uma lei externa universal: direito e faculdade de coagir significam, pois, uma e mesma coisa (KANT, MC I, 2004, p. 39).

Portanto, o Direito das Obrigações, conforme consignado em nosso ordenamento civil, só é possível porque é uma legislação externa obriga o devedor ao pagamento da dívida, não porque a própria Razão deste o constranja a tal, mas, sim, porque uma legislação que o compele ao atendimento de sua obrigação é compatível com a coexistência da liberdade de cada um segundo uma lei universal. É, pois, à garantia externa do exercício daquela liberdade prática que se destina o Direito. "Podemos esclarecer o mesmo conceito usando termos considerados geralmente como antitéticos, "justiça" e "força". Como pode acontecer que a força seja necessária para a justiça? A força é necessária para a justiça, quando a sua tarefa é de repelir uma outra força que impede a atuação da justiça, ou seja, a força injusta" (BOBBIO, 1995, p. 78).

Assim, é possível a Kant deduzir uma doutrina do Direito privado como "O MODO DE TER ALGO EXTERIOR COMO SEU" (KANT, MC I, 2004, p. 53):

> O *juridicamente meu* (*meum iuris*) é aquilo a que estou tão ligado que qualquer uso que outrem dele possa fazer sem o meu consentimento me lesaria. A condição subjectiva da possibilidade do uso em geral é a *posse*. Mas algo *exterior* só seria meu se eu pudesse supor que o uso que qualquer outro faz de uma coisa me pode lesar, embora *eu não esteja na posse dela*. – Portanto, ter algo exterior como seu é contraditório, se o conceito de posse não fosse susceptível de diferentes significados, a saber, o de posse *sensível* e o de posse *inteligível*, e se não pudesse entender-se num caso a posse física e, no outro, uma posse *meramente jurídica* do mesmo objecto (KANT, MC I, 2004, p. 53).

Dessa forma, "o objeto do direito privado, é o problema da propriedade" (DELBOS, 1969, p. 563) e, pode-se aferir destas deduções, que Kant se debruça sobre as possibilidades de se garantir o meu e teu externos, ou seja, a propriedade, deduzindo que o esbulho possessório é, antes, uma lesão à própria liberdade, e que a condição subjetiva da propriedade é a posse "(entendendo o termo "posse" em sentido genérico e não técnico)" (BOBBIO, 19195, p. 94). Ressalto, contudo, que devo abstrair nesta pesquisa a diferenciação realizada pelo Direito brasileiro entre posse e propriedade, sendo que, aqui, posse quer significar apenas "o conceito primário da experiência jurídica" (BOBBIO, 1995, p. 94).

Outrossim, ao falar de posse *inteligível*, Kant traz para o campo do Direito novamente sua dedução do conceito de coisa-em-si, pois, ao admitir uma posse meramente jurídica como garantia do meu e do teu exteriores, ou seja, uma posse eminentemente inteligível, está falando da posse de uma coisa-em-si (KANT, MC I, 2004, p. 57), não, do objeto. "A posse inteligível é assim entendida porque ela é independente da detenção física: ela é o verdadeiro direito de propriedade" (DELBOS, 1969, p. 563).

Assim, ao admitir posse inteligível, Kant fala do reconhecimento de um simples fenômeno produzido pela relação que mantenho com outros entes racionais, relativamente à posse sobre minhas *coisas*, relação essa que garante minha liberdade de não ser atingido nesse direito (aqui concebido como a resultante de uma legislação conforme com o Direito), porque a posse inteligível dos meus bens como coisa-em-si é também passível de garantia pela legislação civil.

Não fosse um tal raciocínio, a saber, que é possível uma posse meramente inteligível de algo, ter algo exterior como seu seria contraditório, pois me obrigaria a vincular-me fisicamente a todos os meus bens. Por isso, o direito visa garantir até mesmo uma posse meramente inteligível de *coisas* exteriores a mim. É este o conceito de uma posse *meramente jurídica*, que pode mostrar o valor da dedução por Kant do conceito de coisa-em-si. "Desta forma, posse física e posse jurídica não coincidem; e portanto a posse jurídica não é uma relação sensível, mas puramente inteligível ou racional" (BOBBIO, 1995, p. 96).

Assim, ter algo externo como seu só é possível porque a relação entre o proprietário e a *coisa* é, primeiramente inteligível, e, só posteriormente, jurídica, pois, apenas contingentemente se trata de uma posse sensível. "Na realidade, o problema frente ao qual Kant se encontra é simplesmente, hoje diríamos, o problema do *direito subjetivo*" (BOBBIO, 1995, p. 94).

Por isso, agora Kant poderia apresentar um conceito de Direito:

> O direito é um conceito racional puro prático do arbítrio sob leis da liberdade (KANT, MC I, 2004, p. 57).

Não obstante a dedução de Kant de que o direito de propriedade é garantido pela possibilidade de possuir algo externo, ainda que seja detentor de uma posse meramente inteligível, a condição para uma tal aquisição, é que seja decorrente de um "acto do arbítrio privado, sem todavia ser *arbitrário*" (KANT, MC I, 2004, p. 58).

> O possuidor funda-se na *posse comum* inata do solo e na vontade universal, que *a priori* lhe corresponde, de permitir uma *posse privada* do mesmo [...] e adquire originariamente, mediante a primeira posse, um determinado terreno, ao opor-se com direito (*iure*) a qualquer outro que o impedisse no seu uso privado, embora no estado de natureza não o faça em virtude do direito (*de iure*), pois no mesmo ainda não existe nenhuma lei pública (KANT, MC I, 2004, p. 58).

Kant justifica o direito de propriedade sobre uma porção de terras pelo exercício de uma primeira posse, desde que respeitado o arbítrio livre de todos à mesma possibilidade, e sobre a faculdade de posse comum e originária no estado de natureza. "Há, pois, um direito primitivo de todos sobre tudo, sem o qual a propriedade individual seria injustificável" (DELBOS, 1969, p. 564). Por isso é justificada a oposição, com direito (*iure*), a qualquer outro que me impedisse ao uso privado de minha propriedade, em que pese não o poder fazê-lo em virtude de uma lei pública (*de iure*), mesmo porque, no estado de natureza, inexistiria uma tal legislação que a isso me possibilitasse, assim embasando essa dedução:

> A simples possessão física (a retenção) do solo é já um direito sobre uma coisa, embora não chegue decerto para o considerar como meu. No tocante aos outros, esta, enquanto primeira posse (tanto quanto se sabe), concorda com a lei da liberdade exterior e está ao mesmo tempo contida na posse comum originária, que encerra *a priori* o fundamento da possibilidade de uma posse privada; por conseqüência, é danoso estorvar o uso ao primeiro possuidor de um terreno. A primeira tomada de posse tem, pois, para si um fundamento jurídico (*titulus possessionis*), que é a possessão comum originária; e a proposição "ditoso o que possui (*beatis possidentes*) !", porque ninguém está obrigado a provar a sua posse, é um princípio do direito natural, que institui a primeira tomada de posse como fundamento jurídico para a aquisição, no qual se pode fundar todo o primeiro possuidor (KANT, MC, I, 2004, p. 59).

Nestas conclusões de Kant se encontra a fundamentação racional do seu direito de propriedade, que tem no direito natural suas bases, pois, segundo o entendimento acima explicitado, há uma posse comum originária de todo ente racional sobre a natureza, pela sua simples existência com liberdade, portanto, existência racional. "Com relação à passagem do estado de comunidade originária (que, como vimos, Kant também aceita) para a propriedade individual, Kant não aceita nem a teoria do contrato nem a do trabalho, mas volta à teoria tradicional, que considerava a *ocupação* como título de aquisição originária da propriedade" (BOBBIO, 1995, p. 105).

Assim, a possessão privada do solo, de forma livre e pioneira, concorda com a liberdade interna de cada um e de todos ao mesmo tempo, e, por isso, pode ser o fundamento, "a priori", da possibilidade da existência de uma posse privada externa, que deverá ser regulada pela legislação do direito, pois: *"Ter algo externo como seu só é possível num estado jurídico sob um poder legislativo público, isto é, no estado civil"* (KANT, MC I, 2004, p. 64), uma vez que: "*No estado de natureza, pode haver um meu e um teu exterior efetivo, mas só provisório*" (KANT, MC I, 2004, p. 65).

Analisando o problema fundamental sobre o direito de propriedade, "todas as teorias podem ser divididas em dois grandes grupos: aquelas que afirmam que a propriedade é um direito natural, [...] e aquelas sustentam que o direito de propriedade nasce somente como conseqüência da constituição do estado civil. [...] Favoráveis a esta segunda solução são Hobbes e Rousseau. [...]. Segundo Locke, o que fez o homem passar da comunidade primitiva para a propriedade individual foi o trabalho" (BOBBIO, 1995, p. 103 e 105).

Kant "mantém uma posição intermediária" (BOBBIO, 1995, p. 105), e poderá apresentar um *Corolário* da possibilidade do "meu e do teu externo":

> *Corolário*: se deve ser juridicamente possível ter um objecto exterior como seu, então permitir-se-á também ao sujeito forçar qualquer um, com quem entre em conflito sobre o meu e o teu acerca de semelhante objecto, a ingressar com ele numa constituição civil. (KANT, MC I, 2004, p. 64).

A inovação apresentada por Kant, que pode ser considerada intermediária entre o jusnaturalismo de Locke e o contratualismo de Hobbes e Rousseau, é que o filósofo alemão, embora considere a posse originária como justificação da propriedade, ressalta, no entanto, que só no estado civil pode a mesma ser efetivada, pois, apenas mediante uma constituição civil é a liberdade garantida segundo leis universais, pois só uma vontade "comum e poderosa" (KANT, MC I, 2004, p. 64), omnilateral, portanto, pode

proporcionar segurança a cada um. Desta forma, embora Kant aproxime sua teoria do Estado, do contratualismo de Locke, Rousseau e Hobbes, apresenta, contudo, uma versão intermediária entre a do primeiro e a dos dois últimos, portanto, originária, especialmente ao deduzir:

> O *direito natural* no estado de uma constituição civil (isto é, o que para ela se pode deduzir de princípios *a priori*) não pode ser prejudicado pelas leis estatutárias desta última, pelo que continua em vigor o princípio jurídico: "Lesa-me quem procede segundo uma máxima em virtude da qual me é impossível ter como meu um objecto do meu arbítrio"; pois a constituição civil é unicamente o estado jurídico, mediante o qual a cada um só se garante o seu, mas não se fixa nem se determina. – Toda a garantia pressupõe já, portanto, o seu de alguém (a quem se garante). Por conseguinte, antes da constituição civil (ou dela *prescindindo*), tem de se admitir como possível um meu e um teu exterior, e ao mesmo tempo o direito de obrigar quem quer que seja, com quem de algum modo nos possamos relacionar, a entrar conosco numa constituição em que aquele possa estar assegurado (KANT, MC I, 2004, p. 65).

Uma constituição civil não pode prejudicar o direito natural, uma vez que este é assente na vontade e na liberdade de entes racionais, de modo que o direito natural é para a constituição civil um princípio *a priori*, que é facultado pela lei moral. Não obstante, o direito de propriedade só é possível em um estado civil, porque, no estado natural, segundo o postulado da Razão prática, todos já gozam da faculdade de ter como seu um objeto exterior do seu arbítrio. Desse modo, toda a retenção (propriedade) é um estado cuja legitimidade se baseia naquele (na lei moral), mediante um ato da vontade precedente, que a garante, segundo a lei da liberdade externa, "e não há relações de direito senão entre pessoas" (DELBOS, 1969, p. 563), ou seja, só há relações de direito mediante a Liberdade.

Porém, somente no Estado civil, e desde que seja ela decorrente de uma posse mansa, pacífica e originária, uma tal relação entre os homens pode ser garantida, de modo que, não só é meu direito constituir um estado civil, mas, também, de obrigar outros com quem possa me relacionar, a ingressar comigo num tal estado, a fim de que seja garantida aquela Liberdade.

Essa doutrina acerca do direito de propriedade será justificada por Kant com a seguinte tese:

> Todos os homens estão originariamente (isto é, antes de todo o acto jurídico do arbítrio) na posse legítima do solo, ou seja, têm direito a existir onde a natureza ou o acaso os colocou (sem vontade sua). Essa posse (*possessio*), que difere da residência (*sedes*) como posse voluntária e, portanto, adquirida e *duradoira*, é uma posse *comum*, em virtude da unidade de todos os lugares sobre a superfície da terra como superfície esférica; porque, se fosse um plano infinito, os homens poderiam disseminar-se de tal modo que jamais chegariam a comunidade alguma entre si, portanto, esta não seria uma conseqüência necessária da sua existência sobre a terra. – A posse de todos os homens sobre a terra, prévia a todo o acto jurídico seu (constituída pela natureza), é uma posse *comum originária* (*communio possessionis originaria*), cujo conceito não é empírico nem depende de condições temporais, como por exemplo o conceito inventado, nunca porém demonstrável, de uma posse comum primordial (*communio primaeva*), mas um conceito prático da razão, que contém *a priori* o princípio segundo o qual os homens podem usar o lugar sobre a terra, de acordo com leis jurídicas. (KANT, MC I, 2004, p. 71).

A posse comum originária de todos os homens sobre a superfície terrestre é evidenciada pela formação esférica da mesma, que fará com que, mais cedo ou mais tarde, os homens e suas comunidades

acabem se encontrando. Essa posse comum original é um conceito prático da Razão, que independe de condições temporais, pois não é um conceito empírico, mas que contém, "a priori", o princípio unicamente segundo o qual a Terra pode ser usada pelos homens de acordo com leis jurídicas, pois, a limitação da superfície terrestre exige a convivência humana, e esse convívio só pode ser regulado pelo Direito, mediante uma constituição civil. No entanto, a propriedade deverá ser regulada também respeitando o tempo, pois:

> A *tomada de posse* (*apprehensio*), como começo da retenção de uma coisa corpórea no espaço (*possessionis physicae*), não se harmoniza com a lei da liberdade exterior de cada um (por conseguinte, *a priori*), a não ser sob a condição da *prioridade* quanto ao tempo, a saber, só como primeira tomada de posse (*prior apprehensio*), que é um acto do arbítrio (KANT, MC I, 2004, p. 72).

O binômio espaço-tempo, fundamentais para a Razão teórica no conhecimento objetivo, confere também fundamentação para a doutrina da propriedade civil na filosofia do Direito de Kant, pois, além da limitação do espaço esférico da superfície da Terra como imperativo para a regulamentação da ocupação do planeta, também o tempo se mostra imprescindível na determinação da prioridade da apreensão da porção a ter sua propriedade garantida. Assim, o espaço e tempo determinam a prioridade na posse, a qual é um ato do arbítrio e só pode advir de uma aquisição originária unilateral. Segundo Kant:

> A possibilidade deste tipo de aquisição não se pode discernir de nenhum modo e provar com razões, mas é a conseqüência imediata do postulado da razão prática. A própria vontade, porém, só pode legitimar uma aquisição exterior na medida em que está contida numa vontade que ordena absolutamente, unificada *a priori* (isto é, pela unificação do arbítrio de todos os que entre si podem chegar a uma relação prática); pois a vontade unilateral (à qual pertence também a vontade bilateral, mas ainda *particular*) não pode impor a cada qual uma obrigação, que em si é contingente; para tal precisa-se de uma vontade *omnilateral*, não contingente, mas *a priori*, logo, necessariamente unificada e, por isso, legisladora; De facto, só de harmonia com este princípio da vontade é possível o acordo do arbítrio de cada um com a liberdade de cada qual, por conseguinte, um direito em geral e, portanto, também um meu e um teu exteriores" (KANT, MC I, 2004, p. 73).

A existência de entes racionais finitos sobre um mesmo território, ou seja, a convivência de entes dotados de vontades individuais, permite a identificação de uma vontade *omnilateral*, resultado da comunhão das vontades unilaterais, como possibilidade de fundamentação do respeito à vontade individual sobre uma determinada porção de terras. Essa vontade objetiva, no caso, é a resultado da necessária ocupação do espaço territorial do planeta por todos que a natureza ou o acaso quis o ocupassem, portanto, uma vontade não contingente, mas *a priori*, conseqüentemente, uma vontade necessariamente unificada, pois é representativa de todas as vontades individuais, e, por isso, uma vontade legisladora. Só de acordo com um tal princípio é possível equacionarem-se os arbítrios individuais com a liberdade de cada qual, na constituição de um direito em geral, e, também, de um direito de propriedade.

Kant alinha, assim, seu pensamento com o jusnaturalismo, pois o direito natural seria o originário, "como o que regula as relações entre os homens no estado de natureza" (BOBBIO, 1995, p.

85). Contudo, seus argumentos acerca das limitações territoriais do planeta, dariam ainda origem à sua teoria de um direito cosmopolita, com uma idéia de direitos supra-nacionais, dos quais todos os homens seriam detentores, em virtude unicamente da própria humanidade como uma idéia gerada pela liberdade, a qual outorgaria uma identidade comum a todo ente racional, pensamento esse que "antecipa conceitualmente a etapa da internacionalização dos direitos humanos" (LAFER *in* BOBBIO, 2004, p. 14).

Dessa forma, Kant buscaria para as relações exteriores entre os povos uma solução idêntica à encontrada para a saída do homem do estado de natureza, e garantiria, assim, a liberdade das nações na idéia de um direito das gentes, como um direito internacional, pois, "o triunfo do direito na sociedade humana não será completo enquanto não for instaurado um estado jurídico civil e não-natural também entre os estados" (BOBBIO, 1995, p. 153).

Ambas as idéias acima seriam desenvolvidas por Kant em alguns dos últimos textos de sua filosofia, especialmente em *A paz perpétua*, que, embora não seja objeto desta pesquisa, é absolutamente recomendável para compreensão do acabamento final que Kant pretendia dar à sua filosofia prática, pois, como também nos ensina Celso Lafer, na apresentação da obra de Norberto Bobbio, *A era dos direitos*:

> No *Projeto de Paz Perpétua*, discute os dois tradicionais níveis do jurídico: o *jus civitatis* do direito interno e o *jus gentium* do direito internacional público que rege as relações dos estados entre si, mas a eles agrega o *jus cosmopoliticum* – o direito cosmopolita". Este diz respeito aos homens e aos estados em suas relações exteriores e sua interdependência como cidadãos de um Estado Universal da humanidade. Kant fundamenta o direito cosmopolita no direito à hospitalidade universal e aponta que uma das suas características será a de uma época da história em que a violação do direito ocorrida num ponto da terra venha a ser sentida em todos os outros (2004, p. 14).

Dessa forma, "a *Doutrina do* direito, ao terminar assim com uma nova afirmação da idéia de paz entre os povos, manifesta uma fé mais que vigorosa de Kant no valor e no poder dos ideais jurídicos racionais" (DELBOS, 1969, p. 577).

A atualidade de um tal pensamento pode ser exibida mediante análise das relações internacionais e sob a perspectiva do conceito contemporâneo de mundo globalizado, através da postura assumida por alguns países europeus, ao se recusarem a importar produtos do terceiro mundo que não tenham devidamente certificada a fabricação isenta de mão-de-obra escrava, pois a escravidão, hoje, já representa, para alguns, irracionalidade.

Da mesma forma, as garantias internacionais de asilo a refugiados de guerra na contemporaneidade, mostram a visão aguçada, quase que profética, alem da profundidade de sua análise da história, que o levaram a deduzir, com mais de um século de antecipação, não só o direito à propriedade individual, como também o direito à hospitalidade universal. Ao expor a necessidade de se garantir a todo ente racional o direito à hospitalidade em toda a Terra, pela exclusividade da dignidade humana de que cada um é portador, Kant daria fundamentação para elaboração de tratados internacionais de asilo a perseguidos políticos e expatriados, que, assim, exibem e iluminam a idéia de humanidade.

CAPÍTULO TERCEIRO

O IMPERATIVO CATEGÓRICO MORAL COMO A *GRUNDNORM* PARA INTERNACIONALIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS – O PROBLEMA DA ESCRAVIDÃO

Não obstante Kant tenha investigado isoladamente os princípios fundamentais da moralidade e juridicidade, contudo, uma pesquisa radical de ambas mostra a ligação siamesa entre as doutrinas Ética e a doutrina do Direito, inclusive porque Kant ao falar que o conceito de Direito deve ser um Imperativo Categórico, como vimos, "fala igualmente de um "conceito moral" do direito" (HÖFFE, 1985, p. 175), assim como porque, "sem autêntica moralidade nunca se chegará à verdadeira legalidade" (HERRERO, 1991, p. 154).

Tal ligação estreita entre a Ética e o Direito se daria também porque, em que pese sua origem absolutamente racional e, aparentemente, sem qualquer possibilidade de coerção, a lei moral, mediante sua representação sensível no Imperativo Categórico, impõe, naquele que não a atende, **humilhação**, como um sentimento que fora deduzido por Kant e por meio do qual a Lei Moral conquista um móbil para a ação de cada ente racional, a saber, o **respeito pela lei,** realizando, assim, real constrição da vontade como uma força contrária às afecções sensíveis e às inclinações, conforme deduzi no Capítulo VI.

Desta forma, Kant busca demonstrar a Liberdade mediante o atendimento pleno da moralidade, sob pena de suportar humilhação o seu infrator, portanto, mediante também coerção Moral, modelo que é seguido pelo Direito, pois, "a excelência da ciência do direito de Kant é a faculdade de coagir" (HECK, 2000, p. 59).

Essa dedução de um sentimento como o **respeito**, desenvolvida por Kant, será objeto de acerbas críticas a exemplo do que dirá o próprio VICTOR DELBOS:

> Esta repugnância presente aqui como inseparável da submissão ao dever será ela mesma um móbil sensível, e são os móbiles sensíveis de qualquer sorte que Kant pretende excluir da moralidade (1969, p. 265), e, diante dessa inexatidão da dedução kantiana, a epigrama de Schiller[§], será a citação favorita de todos aqueles que combatem o rigorismo kantiano (DELBOS, 1969, p. 265).

Quanto a tais críticas que identificam o sentimento de respeito que a lei moral impõe àquele que não a atende, também como um móbil sensível e, portanto, que impediria sua classificação como motivo

[§] Escrúpulo de consciência: eu o sirvo com prazer meus amigos; mas, é lamentável! Eu o faço por inclinação, e, assim, sou freqüentemente atormentado por pensar que eu não sou virtuoso. – Decisão: não há outra coisa a fazer: tu deves procurar desprezá-lo e executar, então, com repugnância, o que o dever te ordena.

autônomo para a ação Moral, penso que Kant já as respondeu e refutou, ao dizer que, embora seja um sentimento, porém o respeito pela lei é um sentimento não patologicamente produzido, mas, sim, um sentimento racionalmente adquirido e, portanto, não heterônomo, mas, autônomo, positivo e conhecido *a priori*, conforme busquei expor.

É, pois, pela relação existente entre o móbil da legislação e o sujeito, e pelas conseqüências humilhantes e remorso que decorrem do não atendimento de ambas, que procuro investigar a possibilidade de uma analogia entre a Lei Moral e a Norma Fundamental especifica para os Direitos Humanos, uma vez que, em uma nota de rodapé ao "**Adendo ao exame dos conceitos do direito penal**", na sua *Metafísica dos costumes – Princípios metafísicos da doutrina do direito*, Kant ressalta que:

> Há em todo o castigo algo de humilhante para a honra do acusado (por boas razões), porque implica uma mera coerção unilateral e, assim, a dignidade de cidadão enquanto tal fica nele suspensa, pelo menos num caso especial: é que ele está sujeito a um dever externo, ao qual, por seu lado, não pode opor resistência alguma. O homem refinado e rico, obrigado a pagar, sente mais a sua humilhação de ter de se dobrar à vontade de um homem inferior do que a perda do dinheiro. A *justiça penal* (*iustitia punitiva*), já que o argumento da *penalidade é moral* (*quia peccatum est*), deve aqui distinguir-se da prudência penal, pois é simplesmente *pragmática* (*ne peccetur*) e funda-se na experiência do que se revela mais eficaz para prevenir o crime; a primeira ocupa, portanto, na tópica dos conceitos jurídicos um lugar de todo distinto, o *locus iusti*, não o do *conducibilis*, ou do *vantajoso* para certo propósito, nem sequer o do simples *honesti*, cujo lugar se há-de buscar na ética. (*Nota de Kant*). (KANT, MC I, 2004, p. 180).

Portanto, a exemplo da legislação Moral que coage o sujeito que a infrinja mediante o sentimento de humilhação, também o transgressor da lei jurídica fica exposto ao pejo imposto pelo Direito, pois, o efeito buscado com a imposição da pena não é outro, senão também humilhar o infrator, seja em sua Liberdade, mediante encarceramento, seja em sua propriedade, mediante obrigação de reparar o dano injustamente causado a outrem, suspendendo, temporariamente, sua dignidade de cidadão.

Por isso, para o filósofo é importante distinguir uma *justiça penal* de uma *pragmática* penal, pois, enquanto esta goza apenas de um caráter de utilidade ao prevenir a prática de um crime mediante o *conducibilis*, a saber, o que possa ser útil para a sociedade, aquela, a *justiça penal*, ocupa um lugar de destaque na tópica dos conceitos jurídicos, exatamente o *locus iusti*, a saber, o local onde poderá ser encontrada a justiça para o criminoso e para a sociedade, via de regra, apresentando como solução para o restabelecimento do desequilíbrio provocado por aquele, exatamente a humilhação do seu maior bem, a saber, sua Liberdade, a qual é uma dignidade que se encontra na base fundamental do Direito de todo cidadão e oriunda de sua qualidade de *pessoa*.

Penso que essa idéia de uma relação entre a Lei Moral e a legislação fundamental para os Direitos Humanos como ora proponho, é dada pelo próprio Kant não só na *Metafísica dos costumes*, como também nos *Prolegômenos a toda metafísica futura*, ao se referir à:

> *Analogia*, que não significa, como a palavra se entende comumente, uma semelhança imperfeita entre as duas coisas, mas uma semelhança perfeita de duas relações entre coisas inteiramente dissemelhantes. (KANT, P. 2003, p. 152).

Penso poder dizer que a relação entre Moral e Direito em Kant se dá não somente em virtude do móbil posto por ambas legislações, a saber, o **respeito**, como também pela penalidade imposta pelas mesmas, ou seja, pela **humilhação,** autorizando dizer "que Kant, mediante a crítica da razão, rompe com o estreito círculo da univocidade cartesiana e recupera o princípio da analogia, não já como *analogia entis*, segundo a acepção de Aristóteles, mas, segundo o sentido da filosofia crítica, como *analogia rationis*" (SANTOS, 1994, p. 30). Com base nisso, busco uma tal aproximação entre Moral e Direito em Kant, com vistas exclusivamente na idéia de Direitos Humanos e no conceito de Dano Moral.

Desse modo, em que pese separação metodológica realizada por Kant na investigação dos princípios da legislação Moral e do Direito, penso poder evidenciar uma relação analógica entre tais leis, tanto pela relação do sujeito com o móbile da lei, o respeito, quanto com relação à penalidade imposta àquele que não atenda aos seus imperativos, a humilhação, mas também porque "uma apreciação maior do papel da argumentação analógica em Kant não só elucidaria alguns dos problemas da exegese de Kant – em particular o "objeto transcendental = x" – mas também aprofundaria o nosso entendimento da estrutura do "argumento kantiano" (CAYGILL, 2000, p. 22).

A relação entre as duas legislações práticas não se encerraria aí, pois, a exemplo do que fizera na dedução da Lei Moral, para cuja representação sensível apresentou um Imperativo Categórico Moral, também para o Direito, Kant apresentará um Imperativo Categórico, de sorte que o mesmo fundamento da possibilidade de existência da Lei Moral, a saber, a Liberdade, permitirá a Kant a edificação de um princípio fundamental para o Direito, pois, segundo o filósofo alemão, em conformidade com o Direito está toda ação, ou toda máxima da ação, que permita à Liberdade do arbítrio de cada um coexistir com a Liberdade do arbítrio de todos, de acordo com uma Lei Universal.

Assim, a conformidade com o Direito exige posturas externas dos agentes que permitam a preservação concomitante da sua Liberdade e da Liberdade de todos os demais entes racionais envolvidos numa sociedade, enquanto que a conformidade com a Lei Moral exige postura interna que permita que a Liberdade do sujeito seja preservada frente às suas inclinações e tendências, porém, "Kant introduz expressamente o conceito de "obrigação", como um dos conceitos "comuns às duas partes da metafísica dos costumes" (HÖFFE, 1985, p. 175).

A plena capacidade do exercício da Liberdade de cada ente racional encontra-se, pois, tanto na base da Moral quanto na base do Direito, e, portanto, unicamente uma mesma idéia da Liberdade, e, não, alguma pragmática ou casuística, tampouco utilitarismo da sociedade, é fundamento tanto da Moral quanto do Direito, valendo relembrar, mais uma vez, que a Lei Moral é a única que pode dar a conhecer ao sujeito do Direito a sua Liberdade, portanto, a Lei Moral é a única que pode conferir ao Direito o bem fundamental a tutelar, de modo que, "o termo "moral" é, pois, indiferente para distinção entre uma doutrina do direito e uma doutrina da virtude" (HÖFFE, 1985, p. 176).

> Portanto, se a minha acção, ou em geral o meu estado, pode coexistir com a liberdade de cada um, segundo uma lei universal, ofende-me quem me levanta um obstáculo; pois tal obstáculo (essa resistência) não pode coexistir com a liberdade, segundo leis universais. (KANT, MC I, 2004, p. 37).

Pode-se, pois, apreender desta assertiva do filósofo, que o pressuposto da Liberdade na coexistência de cada um com todos, segundo uma lei universal para autonomia da vontade, ou moralidade, é o próprio fundamento da possibilidade de a minha ação ou "estado" ser conforme com o Direito, e, pois, ofende-me, quem levanta um obstáculo qualquer a essa minha condição, pois essa resistência é lesiva à minha Liberdade e, qualquer ofensa a essa Liberdade, autoriza uma reação imediata, como a que é garantida pela natureza dos corpos e deduzida na lei da ação e reação de Isaac Newton; e, "Kant faz, assim, a contraprova com o terceiro axioma da mecânica teórica de Newton (1642-1727), estabelecendo pela construção de um conceito "em uma intuição pura *a priori*", analogicamente, a lei da igualdade de ação e reação no âmbito das ciências jurídicas" (HECK, 2000, p. 64).

> Assim, existe uma analogia entre a relação jurídica de acções humanas e a relação mecânica de forças motrizes; nada posso fazer contra outrem sem lhe dar um direito de, nas mesmas condições, fazer o mesmo contra mim; igualmente, nenhum corpo pode agir sobre outro com a sua força motriz sem que, deste modo, o outro reaja sobre ele na mesma medida. (KANT, P, 2003, p. 152).

Não é por outro motivo, senão a existência de uma lei natural da ação e reação que, segundo Kant:

> *O direito está ligado à faculdade de coagir*: A resistência que se opõe a quem estorva um efeito fomenta esse efeito e com ele concorda. Ora bem, tudo o que é contrário ao direito é um obstáculo à liberdade segundo leis universais: mas a coacção é um obstáculo ou uma resistência à liberdade. Portanto, se um determinado uso da própria liberdade é um obstáculo à liberdade segundo leis universais (isto é, contrário ao direito), então a coacção que se lhe opõe, enquanto obstáculo perante quem estorva a liberdade, concorda com a liberdade segundo leis universais; a saber, é conforme com o direito: por conseguinte, ao direito está ao mesmo tempo associada a faculdade de coagir quem o viola, de harmonia com o princípio da contradição. (KANT, MC I, 2004, p. 38).

Imanente ao Direito é, segundo Kant, a própria faculdade de coagir, pois, quem opõe resistência a algo que contraria um efeito, não só concorda com esse efeito, mas, também o fomenta, e tudo o que é contrário ao Direito é um obstáculo à Liberdade, daí sua faculdade de coagir, pois, se o uso da Liberdade de um é um obstáculo à Liberdade do outro, segundo uma Lei Universal, tal uso é contrário ao Direito e, portanto, a coação que se lhe opõe, enquanto oposição de um obstáculo a quem estorva a Liberdade, concorda com a própria Liberdade e é, pois, conforme com o Direito.

Há que ressaltar que essa parte da doutrina do Direito de Kant foi integralmente recepcionada por Hegel, no § 94 dos seus *Princípios da filosofia do direito*: "O direito abstrato é o direito de coação, pois, ato injusto, é uma violência contra a existência da minha liberdade numa coisa exterior. Proteger essa existência contra a violência como ação exterior é uma violência que suprime a primeira" (HEGEL, 1997, p. 102).

Assim, a própria possibilidade de coação é imanente ao Direito, enquanto possibilidade de se opor resistência a qualquer impedimento que se pretenda opor ao uso da Liberdade externa, já que a

faculdade de oferecer resistência à Liberdade particular do infrator concorda com leis universais da Liberdade que se encontra na base desse Direito, pois fomenta aquela mesma lei objetiva.

> A lei de uma coacção recíproca que concorda necessariamente com a liberdade de todos sob o princípio da liberdade universal é, por assim dizer, a *construção* daquele conceito, isto é, a exposição do mesmo numa intuição pura *a priori*, segundo a analogia da possibilidade dos movimentos livres dos corpos sob a lei da *igualdade da acção e da reacção*. (KANT, MC I, 2004, p. 39).

Pode-se observar, como já disse, que Kant em relação à fundamentação do Direito busca na física de Newton e na sua dedução das leis naturais dos movimentos dos corpos livres, elementos para construção do seu conceito de Direito assente na Liberdade, pois, segundo o filósofo, a lei de coação recíproca concorda necessariamente com a Liberdade universal, já que, segundo a analogia da possibilidade dos movimentos livres dos corpos e, pois, segundo a lei de Newton de igualdade de ação e reação, ou "terceira analogia do entendimento teórico" (LOPARIC, 2003, 482), toda ação impeditiva da Liberdade provoca uma reação que com ela concorda e protege essa mesma Liberdade.

Daí concluir Kant que Direito e possibilidade de coação se confundem num só e mesmo conceito, sendo que "não é tanto o *conceito* de direito, quanto a coacção totalmente recíproca e igual, submetida a leis universais e com ele coincidente, o que possibilitaria a exposição desse conceito" (KANT, MC I, 2004, p. 39).

> *O direito inato é apenas um só*: A *liberdade* (independência em relação ao arbítrio constritivo de outrem), na medida em que pode coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal, é este direito único, originário, que cabe a todo o homem em virtude da sua humanidade. (KANT, MC I, 2004, p. 44).

Neste ponto penso se poder encontrar uma demonstração do que venho afirmando, a saber, que Kant tem por pressuposto de humanidade a racionalidade, já que, "senão com uma certeza matemática, ele lhe dá uma certeza moral que predispõe à aceitação de uma prova racionalmente concludente" (DELBOS, 1969, p. 80), pois, como se pode aferir da exposição acima, o filósofo tem a *liberdade* como um *direito inato*, ou seja, parte ele da premissa de que todo ente racional tem pleno direito à independência em relação ao arbítrio constritivo de outrem.

É justamente este pressuposto que se encontra na base da constituição de uma sociedade de entes racionais, pois que, unicamente permite a coexistência da Liberdade recíproca e universal, e "é este direito único, originário, que cabe a todo o homem em virtude da sua humanidade" (HÖFFE, 2005, p. 242), o que autoriza dizer que a "liberdade compatível com a liberdade de todos os demais é o único direito humano; poder-se-ia dizer também: o único critério de todos os direitos humanos" (HÖFFE, 2005, p. 242).

Vê-se, pois, que embora esta concepção de humanidade de todo ente racional se encontre também na base, seja do paradigma do Direito natural, seja no da filosofia do Direito, contudo, com eles não se confunde, exatamente porque, em Kant, o fundamento da noção de humanidade não se encontra fora do homem, nem, tampouco, num Criador supremo, mas existe no próprio homem e em decorrência

de sua exclusiva capacidade racional, faculdade essa passível de demonstração, não só pela inequívoca faculdade cognitiva humana, mas, também, mediante a investigação da relação entre Liberdade e Lei moral.

Nessa tentativa de apresentação do Imperativo Categórico Moral como a *Grundnorm* para os Direitos Humanos, tomei como paradigma destes o conceito definido na filosofia do Direito do século XX, como "direitos que cada pessoa merece de modo inalienável, pela só condição de ser humano, e que nesse sentido não-biológico de moral jurídica são denominados direitos inatos, naturais inalienáveis e invioláveis" (HÖFFE, 2003, p. 83), que foram radicalmente expostos na obra de Celso Lafer *A reconstrução dos direitos humanos*, concepção essa que será adotada nesta investigação, segundo a definição de Oswaldo Giacoia Junior, mais especificamente como sendo o de um:

> Conjunto das prerrogativas, liberdades e garantias asseguradas pelas modernas Constituições dos Estados democráticos de Direito aos seus cidadãos e estrangeiros, como proteção jurídica da liberdade e da segurança deles contra os excessos do poder arbitrário público ou privado. Conseqüência de um desenvolvimento histórico iniciado com o movimento iluminista e aprofundado ao longo da crescente complexificação das relações sociais e políticas no mundo contemporâneo, os direitos humanos deixaram de se limitar ao âmbito de tratamento doutrinário dado pelo moderno direito constitucional para se constituir, atualmente, um dos mais importantes núcleos de questionamento da filosofia política. Distingue-se doutrinariamente entre direitos humanos de primeira geração, individuais e coletivos, como o direito à própria vida e o direito à liberdade de expressão; direitos de segunda geração, como educação, saúde, segurança, trabalho, previdência social; e de terceira geração, como aqueles que dizem respeito ao meio ambiente e à qualidade de vida. (GIACOIA, 2006, p. 65).

Porque "trata-se de direitos que os membros da comunidade jurídica devem uns aos outros e que, subsidiariamente, a ordem jurídica e estatal deve a todas as pessoas" (HÖFFE, 2003, p. 83), na busca pelo conceito de Direitos Humanos em Kant, terei sempre como um *focus imaginárius* a eventual possibilidade de aferição da política contemporânea para tais direitos fundamentais da pessoa, sob as luzes da idéia de Liberdade de uma Razão prática pura, e da sua idéia de Justiça contida no próprio conceito de Direito, "que tem para a legislação positiva o significado de um supremo padrão de medida crítico-normativo" (HÖFFE, 2005, p. 234).

Nesta investigação, buscarei sustentar o Imperativo Categórico Moral de Kant como uma *Grundnorm*, ou Norma Fundamental, para toda Constituição Civil que tenha por princípio a dignidade da pessoa, porque essa é, confessadamente, a vontade do Estado brasileiro consignada no inciso I, do artigo 1º da Constituição Federal (2005, p. 03), e porque "Kelsen, dentro de sua *Teoria pura do Direito*, se liga à idéia que Kant expôs no *Prefácio* e na *Introdução* da *Metafísica dos Costumes* de uma ciência jurídica puramente racional, edificada *a priori*, com importância de primeira ordem" (GOYARD-FABRE, 1975, p. 28).

Tendo como modelo o sistema jurídico nacional com sua Constituição fundada sobre bases onde se pretende estabelecer um Estado Democrático de Direito, e onde se faz expressa opção pelos Direitos Humanos, buscarei demonstrar a possibilidade de encontrar em Kant fundamento para uma tal Política,

sustentando o Imperativo Categórico da Moral como uma Norma Fundamental para internacionalização dos direitos da humanidade.

Busco sugerir a possibilidade de adoção do Imperativo Categórico Moral como a norma fundamental internacional para os Direitos Humanos, na esteira da *Grundnorm* de Hans Kelsen, pois, embora Kelsen tenha mantido "o direito separado do imperativo categórico da moral, Kant não apenas não isola um do outro, mas submete a efetividade do direito a padrões morais suprapositivos" (HECK, 2000, p. 21), bem como porque "a *Doutrina do direito* de Kant remete a uma auto-aplicação sensível da razão (fato da razão), tendo a liberdade como *ratio essendi* da lei moral e esta como *ratio cognoscendi* daquela" (HECK, 2000, p. 21).

Porque sem liberdade não se há que falar em Direito, tampouco Direitos Humanos, procurarei trabalhar com a idéia de uma mesma e única Liberdade em Kant, em que pese divisão metodológico-crítica realizada pelo filósofo na investigação da *Doutrina do Direito* e da *Doutrina da Virtude*, onde expôs dois usos que o arbítrio faz para uma mesma Liberdade, um interno, mediante a Ética, e outro externo, pelo Direito, e porque "Kant reivindica ser o primeiro filósofo a instaurar a dada (*vorhandene*) e necessária diferenciação entre direito e ética dentro da filosofia prática sobre um mesmo fundamento comum de divisão [*gemeinsamen Einteilungsgrund*], sobre as leis da liberdade" (BAUM, 2004, no prelo).

Essa Liberdade, que apenas pelo uso interno ou externo do arbítrio que dela se faz se pode diferenciar, será por mim posta como a pedra de toque para toda Constituição Civil que tenha fundamento nos Direitos Humanos, uma vez que Kant se vale de um "pertinente princípio de justiça, o da liberdade igual" (HÖFFE, 2003, p. 76), e tem na mesma Liberdade que pode ser mostrada pela Lei moral o seu fundamento, pois "vincula o princípio moral geral ("lei universal da liberdade") à condição de aplicação do direito, isto é, ao convívio" (HÖFFE, 2003, p. 76).

Assim, porque "a integração social, ou seja, a "associação" do arbítrio de cada um com o arbítrio de todos os outros só é possível sob o ponto de vista moral e na base de regras normativamente válidas, *merecedoras* do reconhecimento não coagido e racionalmente motivado de seus destinatários – "segundo uma lei geral da liberdade" (HABERMAS, 2003, p. 49), tomarei de Kant a concepção de Liberdade como dedução da autonomia da vontade no atendimento da norma fundamental da Moral, o Imperativo Categórico, a qual, segundo o filósofo, unicamente, faz do homem um ente racional e "que, para Kant, engloba a ética e o direito" (TERRA, 2004, p. 11), valendo-me do seu princípio do Direito, que "implica uma concepção de liberdade como autonomia, pela qual o direito faz parte da moral" (TERRA *apud* NOUR, 2004, p. 25).

Dessa forma, porque o Imperativo Categórico da Moral "deve ser um princípio universal de todos os deveres, de todas as acções morais necessárias e de todo o vínculo" (BAUM, 2004, no prelo), e, porque "a lei universal do direito tem de poder ser adquirida na fórmula universal através da inserção [*Einsetzung*] das qualidades distintivas [*Merkmale*] características do conceito do direito" (BAUM, 2004, no prelo), conduzirei esta investigação da possibilidade de Direitos Humanos em Kant, sob uma única idéia de Liberdade, aquela que é dada a conhecer pelo atendimento incondicional do Dever Moral.

Penso que uma tal postura se justificaria perante o filósofo, uma vez que nele "a idéia normativa de um ilimitadamente bom é válida não somente para o lado pessoal, mas também para o lado institucional da práxis humana, particularmente para o Direito e o Estado" (HÖFFE, 2005, p. 192), e isso porque, conforme tenho procurado demonstrar, Kant sempre buscou esclarecer a unidade da Razão prática com a Razão especulativa "num princípio comum, pois no fim das contas trata-se de uma só e mesma razão, que só na aplicação se deve diferenciar" (KANT, FMC, 2004, p. 18).

Porque Kant dividiu o estudo das especificidades das legislações do Direito e da Ética, não significa que elas têm fundamentos distintos da Moral, pois "são provenientes da autonomia da vontade. Esta é o fundamento das duas legislações; o princípio supremo da doutrina dos costumes é o imperativo categórico" (TERRA, 2004, p. 16), e, "embora distintos, o direito e a ética têm em comum o projeto universalista da moral, da razão prática" (TERRA, 2004, p. 18).

Sendo o Direito a garantia da Liberdade no agir externo, que é "proporcionada a cada homem por força da sua humanidade, ela é, segundo Kant, o único (por nós assim designado) direito humano" (BAUM, 2004, no prelo), por isso, "antes de se investigar, o que constitui a especificidade do direito, sua essencial exterioridade, convém recordar os elementos constitutivos de uma legislação prática em geral na vontade humana, afastando de antemão um possível mal-entendido que consiste em inferir da especificidade do direito sua completa separação da moral em geral" (BEKENKAMP, 2003, p. 157).

Dessa forma, a tentativa de apresentação do Imperativo Categórico como a *Grundnorm*, se dá porque "os conceitos "princípio moral"e "princípio da democracia" estão interligados, [... e] existe [em Kant e Rousseau] uma não-confessada *relação de concorrência* entre os *direitos humanos*, fundamentados moralmente, e o *princípio da soberania do povo*" (HABERMAS, 2003, p. 128), e porque "subjaz a essa construção a idéia platônica segundo a qual a ordem jurídica copia e, ao mesmo tempo, concretiza no mundo fenomenal a ordem inteligível de um "reino dos fins" (HABERMAS, 2003, p. 140), sendo que "esta intuição não é de todo falsa, pois uma ordem jurídica só pode ser legítima, quando não contrariar princípios morais" (HABERMAS, 2003, p. 140).

Como localização histórica, importa destacar que, "tanto a filosofia política como a filosofia do direito kantianas, foram acolhidas com geral desinteresse e incompreensão [...] não faltando mesmo quem considerasse isso um domínio em que o pensamento kantiano teria permanecido irremediavelmente preso na sua fase dogmática. Na melhor das hipóteses considerava-se a filosofia kantiana do direito e da política como um corolário ou como a aplicação da parte prática da filosofia crítica" (SANTOS, 1994, p. 564).

Contudo, a filosofia Política e do Direito em Kant, que foi tida nos últimos cem anos por algo secundário, nas últimas três décadas, "pelo crescente interesse dos investigadores, sofreu uma inversão da perspectiva nas leituras de suas obras" (SANTOS, 1994, p. 565), passando a ser valorizada por uma interpretação que vê a "política e o direito o lugar de origem e a fonte de inspiração de todo o idealismo crítico e da filosofia transcendental, enfim, da fundamentação crítica da Metafísica empreendida por Kant" (SANTOS, 1994, p. 565), não sendo por outro motivo que "Karl Jaspers, referindo-se à filosofia de Kant, escrevia: "tem de ser política a essência de uma filosofia cuja primeira e última questão é a questão do homem" (SANTOS, 1994, p. 565).

Se houve um tempo em que se pretendeu isoladas a doutrina Ética da do Direito em Kant, contemporaneamente tal divisão foi esclarecida, para se deduzir que "o direito e a moral se enraízam *igualmente* dentro do imperativo categórico racional e se fundam *igualmente* sobre o conceito positivo de liberdade" (GOYARD-FABRE, 1975, p. 44), Liberdade essa que, como procurei demonstrar, na análise da segunda *Crítica*, a saber, a *Crítica da razão prática*, é "estabelecida como conseqüência imediata de uma lei, a saber, a lei moral, considerada como imperativo *a priori*" (LOPARIC, 2003, p. 506).

Assim, penso que a questão acerca da separação entre Moral e Direito em Kant poderia ser considerada superada, inclusive porque Habermas, na investigação dos princípios do *Direito e Democracia – entre facticidade e validade*, mediante fundamentos de uma razão comunicativa, afirma que buscará uma superação para vinculação entre Direito e Moral mostrada por Kant no princípio da democracia, pois "a análise kantiana da forma do direito fornecerá a ocasião para retomar a discussão sobre a relação entre direito e moral, a fim de mostrar que o princípio da democracia não pode ser subordinado ao princípio moral, como é feito na construção kantiana da doutrina do direito" (HABERMAS, 2003, p. 115).

Ou seja, a base da construção do Direito em Kant é, com efeito, a Moral e, portanto, uma e mesma é a Liberdade nesses dois usos: o conceito positivo de Liberdade, embora, relativamente aos Direitos Humanos, "Habermas ratifica: Em Kant os direitos humanos encontram conseqüentemente o seu lugar na *Doutrina do direito*, e tão-somente aqui" (HECK, 2000, p. 96), conclusão essa de Habermas com a qual tenho dificuldades em concordar, pois trabalho exatamente com hipótese contrária nesta investigação, a saber, que os Direitos Humanos em Kant encontram seu lugar exatamente na dedução do conceito positivo de Liberdade, ou seja, na Liberdade que se deixa conhecer exclusivamente através da Lei moral.

Quanto a Kelsen, tem ele, a exemplo do que veremos a seguir com Kant, a idéia de que Direito e faculdade de coagir, como "o meio físico com que se anulam as inclinações sensíveis que obstaculizam o uso da liberdade dos outros" (SALGADO, 1995, p. 276), é uma e mesma coisa, "isso porque a palavra se refere à técnica social específica de uma ordem coercitiva" (KELSEN, 2005, p. 27).

Contudo, para que seja feita justiça ao respeitável filósofo contemporâneo, há que destacar que, para Kelsen, a positividade do Direito se encontra não na existência de uma norma válida, assim considerada aquela que atendeu à formalidade constitucionalmente prevista para sua promulgação, mas, sim, à sua eficácia, pois: "eficácia do Direito significa que os homens realmente se conduzem como, segundo as normas jurídicas, devem se conduzir significa que as normas são efetivamente aplicadas e obedecidas" (KELSEN, 2005, p. 55). Vê-se que por esta vinculação à eficácia, o conceito de positivismo jurídico em Kelsen vem sendo distorcido e muito mal compreendido por alguns de seus intérpretes na atualidade.

Dessa forma, no sentido de reforçar a dedução de que o princípio do Direito em Kant tem por fundamento uma mesma e única Liberdade que é dada a conhecer exclusivamente pela Lei moral, e, embora já ressaltara que esse trabalho não tem por base as obras relativas ao conhecimento teórico de Kant, como o é a sua principal obra para investigação do conhecimento empírico, a saber, a *Crítica da*

razão pura, no entanto, procurando demonstrar a coerência do filósofo, o qual tem na idéia da Liberdade um "conceito-guia que determina toda a sua filosofia" (HÖFFE, 2005, p. 226), abro essa busca pela vinculação de Direitos Humanos a Kant, exatamente com a citação de um trecho dessa sua primeira obra da trilogia crítica:

> A diferença entre uma representação clara e uma representação obscura é apenas lógica e não se refere ao conteúdo. Sem dúvida que o conceito de *direito*, de que se serve o senso comum, contém o mesmo que a mais subtil especulação dele pode extrair; somente, no uso vulgar e prático não há consciência das diversas representações contidas nesse pensamento. Não se pode dizer, por esse motivo, que o conceito vulgar seja sensível e designe apenas um simples fenômeno, pois o direito não pode ser da ordem do que aparece; o seu conceito situa-se no entendimento e representa uma qualidade (a qualidade moral) das ações que elas possuem em si mesmas. (KANT, CRP, 2001, p. 80).

Kant, na busca da fundamentação de uma metafísica como ciência, destaca a imperiosa necessidade de se atentar para o fato de que, não é porque uma representação se apresenta mais claramente a um e a outro menos, que existam nelas diferenças de conteúdo, pois a obscuridade ou clareza é apenas uma distinção lógica. Assim o é com o conceito de *direito*, pois, tanto o Direito de que se serve o senso comum quanto o da filosofia têm um mesmo conteúdo, apenas o vulgo não consegue dele extrair com consciência as diversas representações nele contidas.

Inobstante o fato de o vulgo não conseguir apreender as subtilezas das representações criadas pelo conceito de Direito, tal não autoriza sua compreensão como algo sensível e que designe apenas um simples fenômeno da práxis cotidiana, pois o Direito não pode ser da ordem das coisas sensíveis, mas unicamente inteligíveis. O seu conceito é constituído apenas na faculdade do Entendimento e representa a qualidade moral que as ações possuem em si mesmas, ainda que sejam exteriorizadas somente na práxis, por isso, "aqui devemos ter muito cuidado ao fazer a distinção, como Kant insiste que façamos, entre a parte empírica e a racional da filosofia moral. Ele certamente pensa que ela tem ambas essas partes" (HARE, 2003, p. 216).

Penso que, não é porque na práxis podemos distinguir duas formas fundamentais de moralidade: "de um lado a moralidade como *Sittlichkeit* de uma pessoa, de outro, o conceito racional de Direito, a justiça política como a *Sittlichkeit* na convivência das pessoas" (HÖFFE, 2005, p. 192), que se trate de duas liberdades, pois, com efeito, o que pretendo patentear é que Kant "vincula o princípio moral geral ("lei universal da liberdade") à condição de aplicação do direito, isto é, do convívio" (HÖFFE, 2003, p. 76), e minha tentativa de apresentação do imperativo moral como norma fundamental para os Direitos Humanos em Kant se dá a partir da interrogação feita por ele, "segundo sua marca, sobre as condições de possibilidade e de validade do direito humano, como ela se interroga sobre as condições de possibilidade e validade do conhecimento humano" (GOYARD-FABRE, 1975, p. 23).

Não pretendo, contudo, tentar desenvolver com este trabalho uma proposta "filosófica ou politicamente discutível" (HÖFFE, 2004, p. 192) de moralização do Direito, mas, apenas, sugerir o Imperativo Categórico da Moral, como um arquétipo e, ao mesmo tempo, um aferidor para toda política dos Direitos Humanos, como um "procedimento (formal) para testar qualquer princípio moral" (TERRA,

2004, p. 13), e, portanto, também os Direitos Humanos, já que "a moral autônoma e o direito positivo, que depende de fundamentação, encontram-se numa *relação de complementação* recíproca" (HABERMAS, 2003, p. 141), e, "embora não moral, o direito não deixa de ser ético" (SALGADO, 1995, p. 280), como também porque, em Kant, há uma "finalidade exclusivamente moral do seu Estado" (SALGADO, 1995, p. 293).

Assim, minha hipótese é a de que Kant pretende deixar claro que numa Constituição civil que, a exemplo da Constituição brasileira, tenha por fundamento "a dignidade da pessoa humana" (2005, p. 03), o Imperativo Categórico da Moral sendo o único a mostrar a Liberdade em sua conformação positiva, deve condicionar todos os demais direitos constitucionalmente garantidos, bem como toda a legislação ordinária, condição essa expressa na garantia dessa mesma Liberdade, através do seu Imperativo Categórico do Direito.

Segundo o pensamento vanguardista de Celso Lafer, os Direitos Humanos carregam na contemporaneidade a necessidade de afirmação e realização, e sua internacionalização tem seu antecedente conceitual na reflexão kantiana:

> No plano teórico, a antecipação do tema dos direitos humanos no âmbito internacional se encontra na obra e Kant. Isto se articula através do entrelaçamento da *Idéia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita*, do *Projeto de Paz Perpétua*, da *Doutrina do Direito* e do *Conflito das Faculdades* (2ª. Parte).
> Para Kant, a história humana só pode ter unidade, regularidade e continuidade teleológica quando considerada sob um ângulo universal e não na perspectiva de um Estado. Daí a importância da razão abrangente da humanidade e o caráter circunscrito de que se reveste a razão de estado. [...].
> O direito cosmopolita, para Kant, diz respeito aos seres humanos e aos Estados em suas relações exteriores e sua interdependência como cidadãos de um Estado universal da humanidade. (LAFER, 2006, p. 17-18).

Neste sentido, Oswaldo Giacoia Junior, destaca o ensinamento do jusfilósofo Norberto Bobbio:

> Retomando uma perspectiva kantiana de filosofia da história, o jusfilósofo Norberto Bobbio procura identificar, em nossos dias, um signo premonitório, a partir do qual, pelo diagnóstico do presente, pudesse lançar um olhar confiante sobre o futuro, interpretando esse sinal dos tempos, na esteira profética de Kant, como indicativo de uma tendência da humanidade para seu aperfeiçoamento moral. Sob essa ótica, o jurista italiano considera o debate atual sobre os direitos humanos – "cada vez mais amplo, cada vez mais intenso, tão amplo que agora envolveu todos os povos da terra, tão intenso que foi posto na ordem do dia pelas mais autorizadas assembléias internacionais" – como *signum prognosticum* da marcha histórica do gênero humano para "o melhor" (GIACOIA, 2007, p. 01).

Para Giacoia:

> A realidade efetiva dessa tendência pode ser comprovada pelos tratados e convenções decorrentes da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão e da Carta das Nações Unidas de 1948. Assim, por exemplo: pela Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio (1948), pelo Estatuto dos Refugiados (1951), pelo Estatuto dos Apátridas (1954), pela Convenção para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação (1965), e, mais recentemente, pela Convenção Européia dos Direitos

> Humanos, pelo Pacto de São José para a América Latina, e pela atuação efetiva do Tribunal Penal Internacional. (GIACOIA, 2007, p. 03).

Dessa forma, segundo o autorizado pensamento destes jusfilósofos contemporâneos, não se trata mais em nossos dias de obter fundamentação para os Direitos Humanos, pois estes encontram em Kant sua mais sólida estrutura, mas, sim, de serem empreendidos esforços nos sentido de sua realização e efetivação de condições de preservação de cidadania a todos os povos.

> Desse modo, o reforço no sentido da internacionalização subtrairia a condição por meio da qual se realizam e efetivam os direitos do homem (isto é, a cidadania) de sua limitação à esfera de poder discricionário e tendencialmente autocrático dos Estados Nacionais, cuja permanente crise estrutural propiciou o advento das modernas experiências totalitárias, com seu cortejo de atrocidades inauditas. (GIACOIA, 2007, p. 03).

Penso que, se a comunidade internacional pretender, de fato, ser reconhecida, segundo Bobbio, como vivendo *A Era dos Direitos*, fundados na organização racional de uma comunidade Ética, porque Kant tem como fundamento da idéia de uma tal comunidade um pressuposto de racionalidade, ou seja, que os princípios morais são objeto de uma escolha racional, portanto, que "definem a lei moral que os homens podem racionalmente almejar para dirigir sua conduta numa comunidade ética" (RAWLS, 2002, p. 276); se, com efeito, desejarem os povos defender como princípio fundamental a Liberdade, deve, acima de tudo, primar pela defesa incondicional da humanidade em cada um dos cidadãos do mundo.

Para tanto, penso também que é necessário considerar tanto a liberdade externa como a liberdade interna como uma só e mesma Liberdade, e observar que a divisão realizada por Kant em liberdade interna, garantida pela Ética, e liberdade externa, garantida pelo Direito, somente se deu em virtude da necessidade de considerar a dupla natureza do homem, enquanto ente inteligível, e, ao mesmo tempo, prático, pois, como a Razão é uma e apenas uma, não podem existir duas liberdades, e, o Direito como "consagração da razão prática pura no seu uso pragmático" (DELBOS, 1969, p. 168) é apenas uma forma de se preservar e garantir a integridade da Liberdade na práxis de uma sociedade de entes racionais, pois "uma e a mesma é a fonte da razão e do direito" (SANTOS, 1994, p. 568), e porque "a liberdade é a *conditio sine qua non* do direito" (SALGADO, 1995, p. 278).

Por isso, "reconhecida esta homologia estrutural entre a política, a moral, a religião e a própria filosofia da razão pura, compreende-se melhor o lugar da política no pensamento kantiano. Não se trata apenas de uma aplicação ou de um corolário da moral. A relação é muito mais íntima e essencial: é na sua própria gênese e constituição matricial que a moral é política e que, por conseguinte, a política é moral" (SANTOS, 1994, p. 600).

Dessa forma, como já procurei expor quando da investigação dos conceitos de Ética e Direito, Kant conclui na *Metafísica dos costumes I*, que a liberdade jurídica é a liberdade no uso "externo do arbítrio" (2004, p. 18), mas aquela que se refere à ética, "pode ser a liberdade tanto no uso externo como interno do arbítrio" (2004, p. 18).

Penso que este é um dos motivos pelos quais alguns consideram a existência de duas liberdades em Kant, com o que tenho dificuldades em concordar. Porque, por ser determinado o arbítrio mediante

leis da Razão, embora possa se conduzir tanto por leis *jurídicas* quanto *éticas*, não seria o caso, contudo, de se concluir pela existência de duas liberdades, mas, unicamente, de dois usos diversos que se faz de uma mesma liberdade, pois "Kant não podia deixar de garantir a unidade sistemática dos dois conceitos de liberdade" (HERRERO, 1991, p. 10). Portanto, apenas se trata de dois usos que dela faz o arbítrio, que é uma "modalidade da capacidade apetitiva, isto é, da faculdade de desejar" (GIACOIA, 2006, p. 24), o qual permite a todo ente racional fazer uso da sua Liberdade na práxis.

Essa minha pretensão, certamente injustificada para muitos puristas historiadores kantianos, de subsumir os Direitos Humanos diretamente ao Imperativo Categórico da Moral, sem passar pelo Imperativo Categórico do Direito, contrariando autorizado entendimento de que o "objeto das condições normativo-universais do direito não é a liberdade da vontade autônoma, ao ser lei para si mesma, mas sim o arbítrio como liberdade de ação independente do arbítrio de outro agir ou não agir" (HECK, 2000, p. 46), se dá por entender que o arbítrio a ser preservado frente aos Direitos Humanos somente poderá ser considerado livre ou não, se já houverem sido obtidas condições subjetivas para determinação do próprio arbítrio livre, ou seja, para o exercício de um poder de escolha, sem o qual poder-se-á até, falaciosamente, falar em direito de propriedade ou direito do trabalho para alguns privilegiados, mas, nunca, em escolha livre do arbítrio por todos, e, assim, haverá apenas ilusão de preservação dos arbítrios, e, conseqüentemente, dos Direitos Humanos.

Portanto, somente após efetivação da "liberdade como autonomia, como poder de legislar para si mesmo" (BOBBIO, 2004, p. 69), é que se poderá falar de condições normativo-universais dos Direitos Humanos, pois, "a condição de possibilidade de coexistência dos livres-arbítrios é que estes se submetam à lei universal da liberdade" (HERRERO, 1991, p. 113), que, somente assim, deverá ser garantida estatutariamente, "pois o princípio do direito contém, ele mesmo, a obrigatoriedade moral que vincula objetivamente o livre-arbítrio de todos os homens" (HECK, 2000, p. 52).

No entanto, essa tarefa poderá ser facilitada, se se tiver em mente que "na ciência kantiana do direito, o conceito moral de direito equivale ao critério de saber o que é justo e injusto, de modo que não apenas o direito positivo, mas também o princípio jusnaturalista encontra-se sob o domínio da moral". (HECK, 2000, p. 24).

Procurando avançar mais diretamente no rumo da investigação proposta, a saber, da possibilidade de utilização do Imperativo Categórico Moral como a norma fundamental para uma Política Internacional dos Direitos Humanos, que obrigue a todo Estado submetido às declarações e tratados das Nações Unidas, passo a enfrentar um suposto óbice fundamental apontado por certos críticos de Kant, a saber, a polêmica questão da pena de morte e da escravidão, a qual, segundo alguns, teria sido defendida pelo filósofo, acusação que buscarei refutar.

Inicialmente, vale destacar que, ao cuidar da investigação das relações dos sujeitos entre si e com o Estado, no tocante aos *Efeitos jurídicos derivados da natureza da união civil*, e, pois, quanto aos efeitos da própria constituição do Estado, Kant sintetiza:

> Não pode haver no Estado nenhum homem que careça de toda a dignidade, pois tem ao menos a de cidadão; excepto se a perdeu em virtude do seu próprio *crime*, porque então é mantido, decerto em vida, mas convertido em simples instrumento do arbítrio de outrem (quer do Estado, quer de outro cidadão). Quem neste último caso se encontra (o que só pode acontecer por meio do julgamento e do direito) é um *escravo* (*servus in sensu stricto*) e pertence à *propriedade* (*dominium*) de outro que, portanto, não só é o seu senhor (*herus*), mas também o seu *proprietário* (*dominus*), e pode aliená-lo como se fosse uma coisa, utilizá-lo segundo o seu desejo (embora não para fins ignominiosos) e *dispor das suas forças*, mas não da sua vida nem dos membros do seu corpo. Ninguém, por contrato, se pode obrigar a sofrer uma dependência deste tipo, pela qual deixa de ser pessoa; pois só como pessoa pode selar um contrato. (KANT, MC, I, 2004, p. 145).

Esta passagem, que inaugura a investigação kantiana quanto à constituição do Estado civil e que introduz a segunda parte dos seus *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, onde o filósofo passa a tratar do conjunto das leis que carecem de promulgação pública, viria, futuramente, a ser usada para lhes dirigirem severas críticas e censura, posto que, supostamente, "revelaria uma justificação na sua filosofia para a possibilidade da existência de um regime de escravidão" (HÖFFE, 2005, p. 238).

Penso, todavia, que não é essa a melhor leitura dessa passagem, já que nela está Kant a tratar, exatamente, do conceito de dignidade, afiançando que é esta imanente a todo ente racional, e, ao afirmar categoricamente, que não pode haver no Estado nenhum homem que careça de toda a dignidade, afasta, peremptoriamente, a possibilidade de uso da humanidade inerente a todo homem como simples instrumento do arbítrio de outrem, nem mesmo do próprio Estado, tampouco podendo convertê-lo deliberadamente em escravo.

Verifica-se, outrossim, que a possibilidade de alguém ser tratado apenas como *coisa* se dá somente no caso de se haver privado, voluntariamente, de sua própria dignidade ao cometer um delito grave, porém, ressalte-se, apenas mediante decreto proferido ao final de um julgamento com base no direito positivo, pressupondo-se, pois, uma condenação após o devido e regular processamento de uma formal acusação, com ampla defesa, conforme exige o conceito de Direito, pois, para Kant, é "apenas dentro da sociedade civil, que há o poder efetivo de sanção" (DELBOS, 1969, p. 567).

Quer me parecer que neste ponto Kant está a se valer mais uma vez de uma "linguagem metafórica tão comum em sua exposição" (SANTOS, 1994, p. 561), e a linguagem do Direito não ficaria isenta desta sua forma de filosofia, o que se pode evidenciar ao constatar que o filósofo alemão, até com certa ironia, pondera:

> Sem dúvida, parece que um homem se pode comprometer com outro (por salário, alimentação ou protecção), mediante um contrato de aluguer (*locatio conductio*), a prestar-lhe certos serviços, permitidos quanto à qualidade, mas *indeterminados* quanto à intensidade, convertendo-se, assim apenas em súbdito (*subiectus*), não em escravo (*servus*); mas é apenas uma falsa aparência. Pois, se o senhor está autorizado a utilizar a seu bel-prazer as forças do seu súbdito, pode também (como acontece com os Negros nas ilhas do açúcar) esgotá-las até à morte ou ao desespero, e então aquele entregou-se realmente ao seu senhor como propriedade; o que é impossível. – Portanto, só pode alugar-se para trabalhos determinados quanto à qualidade e à intensidade, [...] sem todavia se transformar em *servo da gleba* (*glebae adscriptus*), já que assim perderia a sua personalidade. (KANT, MC I, 2004, p. 145).

Basta desenvolver uma investigação semântica desta passagem do pensamento de Kant, para se constatar que utiliza o filósofo um típico contrato de trabalho, tão comum no mundo contemporâneo, para empreender uma denúncia velada das injustiças do seu século nas relações entre empregador e empregado, quando, então, um homem se colocava a serviço de outro mediante contrato de aluguel de sua capacidade física ou intelectual, mediante salário, em atividade definida quanto à qualidade, porém, não quanto à intensidade.

A denúncia de Kant surge imediatamente ao fazer uso do vocábulo "parece", ao retratar a suposta legalidade da avença, o que por si só já mostra que, para o filósofo, os fatos narrados em seguida guardariam apenas uma feição de juridicidade, não, contudo, de efetiva Justiça, uma vez que tal modalidade de contratação, extraída de um exemplo típico das relações de trabalho do século XVIII, será por ele totalmente repudiada.

Com efeito, ao dizer que o senhor pode valer-se de um *súdito* para a realização dos trabalhos para os quais fora este contratado, e que, nisso não se encontra nenhuma ilegalidade, Kant é, contudo, irônico ao concluir que, por isso, o senhor estaria também autorizado, mediante um contrato de aluguer, a valer-se do contratado para serviços certos quanto à qualidade do trabalho, mas indeterminado no tocante à quantidade da prestação, situação para a qual, de forma clara, lança sua severa crítica, já que não sendo perfeitamente delimitado o contrato quanto à intensidade do trabalho, guarda somente uma **falsa aparência** de legalidade.

Kant é, em seguida, ainda mais categórico no repúdio a tal contratação e identifica um acordo de trabalho dessa natureza com o sistema de escravidão ainda vigente nas ilhas do açúcar (Cuba, quem sabe?), quando, então, os trabalhadores contratados para serviços especificados quanto à qualidade, mas não quanto à quantidade, submeter-se-iam a um regime de trabalho, cuja jornada poderia levá-los ao esgotamento até à morte ou ao desespero, transformando aquele que se entregou a serviço ininterrupto em propriedade do seu senhor, o que, para o filósofo, é inadmissível.

E, numa evidente demonstração de que as críticas contra ele lançadas no intuito de identificá-lo com os defensores da escravidão são absolutamente infundadas, Kant concluirá com uma efetiva e explícita defesa da dignidade do trabalhador, ao asseverar: "Portanto, só pode alugar-se para trabalhos determinados quanto à qualidade e à intensidade, [...] sem, todavia se transformar em *servo da gleba* (*glebae adscriptus*), já que assim perderia a sua personalidade" (KANT, MC I, 2004, p. 145).

Essa personalidade, como é sabido, é fundamental para identificar o ente racional como *pessoa* e, não, *coisa*, pois, "a escravidão, mesmo voluntária, é nula de Direito" (DELBOS, 1969, p. 567), e poder-se-ia, quem sabe, pretender que Kant antecipa com este raciocínio, em quase um século, o mesmo repúdio que seria posteriormente demonstrado por Karl Marx (1818-1883) para as formas de exploração da capacidade do trabalho humano.

Tal conclusão a mim me parece a que mais se coaduna com o pensamento do filósofo, pensamento esse que o identifica com um humanista muito antes da publicação dessa sua obra dedicada ao Direito, que foi escrita com seus últimos esforços literários, onde deduz que "a pura disposição moral

deve se elevar de mais a mais, para além da cultura intelectual e da civilização propriamente dita, assim como dos bens artificiais que dela dependem: ao pleno uso da razão" (DELBOS, 1969, p. 231).

Penso que dificilmente poderia ser diferente, pois, relativamente aos Direitos Humanos "Kant deve a Rousseau a sua conversão ao sentido dos "direitos da humanidade", como perspectiva capaz de dar valor a tudo o mais" (SANTOS, 1994, p. 569) e, "o que Newton havia feito pela explicação da natureza material, Rousseau, segundo Kant, veio a fazer pela explicação da natureza humana" (DELBOS, 1969, p. 97), permitindo ao filósofo alemão, ser, assim, enfático:

> Não vos torneis escravos dos homens. Não permitais que o vosso direito seja impunemente pisado aos pés pelos outros. (KANT, *apud* SANTOS, 1994, p. 570).

Porque:

> O direito dos homens tem de ser tido como sagrado, por grande sacrifício que custe ao poder dominante. [...] Toda a política tem de dobrar os seus joelhos perante ele. (KANT, *apud* SANTOS, 1994, p. 570).

Tais assertivas demonstram o equívoco dos críticos que o identificam com um escravocrata, embora no seu século tal fosse perfeitamente compreensível. Ainda mais quando o próprio Kant sempre ressaltou que "a contradição nunca é boa morada" (GIACOIA, 1998, p. 189). Indubitavelmente, tratar-se-ia de uma inarredável contradição o fato de o filósofo crítico, cujo pensamento ficou na história, injustamente, como a de um exacerbado antropocentrismo, ao fim de sua existência, defender ele, que sempre foi de uma classe de poucas posses, um injustificável regime de escravidão, especialmente após haver exposto o Imperativo Categórico da moralidade como representação sensível da Lei moral, única, segundo ele, que pode mostrar a Liberdade a todo ente racional.

Na verdade, embora não fosse necessária, é o próprio Kant quem faz sua defesa quanto à acusação de ser escravocrata, ao esclarecer o único motivo que pode fazer com que um homem se converta em escravo, a saber, ao cometer um crime por sua própria e exclusiva incúria; contudo, ainda assim, pondera o filósofo:

> Mas, embora, pelo seu crime, se tenha convertido num súbdito *pessoal*, esta dependência não lhe pode, contudo, *advir por herança*, porque a contraiu por sua culpa; e também não se podem reclamar ao que foi gerado por um escravo as despesas da sua educação, porque a educação é um dever natural absoluto dos pais e, no caso de estes serem escravos, dos senhores que, com a posse dos seus súbditos, assumiram também as suas obrigações. (KANT, MC I, 2004, p. 146).

Pode-se ver, pois, da exposição feita por Kant, que a única hipótese através da qual é possível a um homem perder sua personalidade seria quando cometesse um crime, e, mesmo assim, após um julgamento pelas leis jurídicas, quando poderia, se condenado, converter-se em instrumento do arbítrio de outrem e ser utilizado como uma *coisa*, embora não para fins ignominiosos, e se poderia dispor das suas forças, mas não da sua vida nem dos membros do seu corpo.

Ressalte-se, contudo, que, neste caso, embora o autor do delito pudesse converter-se em servo, seus herdeiros, contudo, encontrar-se-iam livres de tal condição, gozando, inclusive, do direito à educação que lhe seria devida pelo senhor, que, ao decretar a escravidão do pai, assumiria também todas as obrigações deste para com seus filhos.

Há que se salientar também, por justiça ao filósofo, encontrar-se ele quando destas falas, em fins do século XVIII, mais especificamente, em 1797, sendo a escravidão abolida no Brasil somente em 13 de maio de 1888 e, portanto, quase um século depois, assim como há que se considerar que "o açoitamento de criminosos violentos, ordenado por tribunais, foi abolido em muitas sociedades não muito tempo atrás, e o castigo físico de crianças em escolas públicas foi proibido apenas muito recentemente na Grã-Bretanha. Ainda é permitido em escolas particulares no Reino Unido, embora os tribunais possam vir a bani-lo, em especial a Corte Européia" (HARE, 2003, p. 195).

Se os jusfilósofos contemporâneos se permitissem voltar os olhos para o velho filósofo de Königsberg, muito provavelmente encontrariam um pensador que, pela sublimidade na defesa do Homem, seja pela sua individualidade e singularidade, seja pela consideração do gênero, hoje não apenas ideal, mas, contudo, demonstrada através das mais recentes pesquisas sobre o genôma humano, contribuiu fundamentalmente para uma estruturação dos Direitos Humanos.

Kant antecipou em quase duzentos anos a União Européia, na sua visionária obra À *Paz Perpétua* realizando o que "podemos chamar de história profética, ou seja, de uma história cuja função não é cognoscitiva, mas, aconselhadora, exortativa ou apenas sugestiva" (BOBBIO, 2004, p. 68), demonstrando esperança de que a racionalidade nos uniria a todos numa busca comum pela conquista da felicidade universal, porque o mesmo sentido "que o obriga a se submeter às leis civis, forçará os Estados a buscar, pelas relações internacionais, uma constituição reguladora das nações" (DELBOS, 1969, p. 227), e, porque "assim concebida, a política será sempre uma "política moral", a moral sendo entendida como doutrina do direito" (LOPARIC, 2003, p. 477).

Essa esperança se justificaria porque Kant pensava que, "embora ninguém saiba se um ato de boa vontade será jamais cumprido sobre a terra, mas alguém sabe que um ato de moralização política poderá ser cumprido depois da Revolução Francesa" (DELBOS, 1969, p. 577). Dois séculos depois de tais corajosas exposições do filósofo de Königsberg, a União Européia veio dar início ao que pode se apresentar como uma tentativa de realização de um tal projeto kantiano de "paz universal e durável, meta de todo o direito público" (HERRERO, 1991, p. 117).

No mesmo sentido, a investigação das possibilidades da Liberdade positiva para um ente racional tendencioso e afetado pela sensibilidade como o homem, embora pudesse se mostrar impossível ou delirante a princípio, contudo, para Kant, "a inexorabilidade desse plano permite ver a história como a história do progresso na direção da Constituição política perfeita" (HERRERO, 1991, p. 138), pois, segundo o filósofo:

> De um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da *liberdade da vontade, as suas manifestações* (*Erscheinungen*) – as ações humanas –, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais. A história,

> que se ocupa da narrativa dessas manifestações, por mais profundamente ocultas que possam estar as suas causas, permite todavia esperar que, com a observação, em suas linhas *gerais*, do jogo da liberdade da vontade humana, ela possa descobrir aí um curso regular – dessa forma, o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas disposições originais. (KANT, IHU, 2003, p. 03).

Ademais, relativamente à Lei Moral e à Liberdade mostrada pela mesma, "Kant considera esse direito das pessoas "a menina dos olhos de Deus sobre a Terra" (HÖFFE, 2003, p. 77), porque, para ele, "certo é que o advento de uma humanidade que tomasse a lei moral por máxima de sua conduta, aboliria totalmente a guerra" (DELBOS, 1969, p. 576), idéia essa que Kant buscou melhor elaborar no seu projeto de *A paz perpétua* como o seu "objetivo último total – e não inicial e apenas parcial – da doutrina do direito, elaborada nos limites da mera razão" (LOPARIC, 2003, p. 477).

Assim, porque, "hoje, na era de uma globalização múltipla, esse pensamento reveste-se de especial atualidade" (HÖFFE, 2003, p. 115), penso estar autorizado a fazer uma tal sugestão do uso do Imperativo Categórico como a *Grundnorm* de toda Constituição de um verdadeiro Estado Democrático de Direito.

Compete, pois, exclusivamente à própria humanidade deixar de negar, por seus impensados atos, tal suprema faculdade humana que é a racionalidade, e colocá-la à frente de todas as suas ações, mediante o Imperativo Categórico da Moral, único capaz de mostrar a Liberdade como o tema fundamental da teoria política contemporânea, e como a própria "capacidade de dar início, no espaço público da palavra e da ação, a coisas novas, singulares e sem precedentes" (LAFER, 2003, p. 90).

Quanto a mim, se me fosse permitido algo sugerir na busca da verdadeira construção dos Direitos Humanos, diria que, poder-se-ia, em primeiro lugar, assentá-los no Imperativo Categórico da Razão prática como a Norma Fundamental (*Grundnorm*) de Kelsen (KELSEN, 1976, p. 27), uma vez que aquele princípio da moralidade representa a forma da liberdade possível para todo ente racional como os homens, e, "vistas a partir da faculdade de coagir, a ciência kantiana do direito e a concepção kelseniana de uma teoria pura do direito ostentam similaridades irretorquíveis. [...] Segundo Kelsen, a unidade de um complexo jurídico positivo é pensada a partir de uma norma fundamental à qual todas as normas de um direito positivo remete sua validade e eficácia normativas" (HECK, 2000, p. 66), e o Imperativo Categórico da Moral desempenharia, com indubitável eficácia, esse nobre papel, condicionando todas as demais legislações, como guardião da Liberdade.

Assim, todo Estado que assuma uma Política de defesa dos Direitos Humanos, deverá ter como Norma Fundamental o juízo determinante do Imperativo Categórico da Moral, sob a qual subsumir-se-á todo o sistema jurídico-político-social, e, não somente disposições legais obtidas através de um mero juízo reflexionante-teleológico, "que parte do caso à busca da regra" (TERRA, 1995, p. 24), conforme defendido por Hannah Arendt (LAFER, 2003, p. 299), mas, com efeito, sob o juízo determinante do Imperativo Moral, como o único modelo para se "aplicar a regra, já dada, ao caso" (TERRA, 1995, p. 24), vinculando todas as demais disposições constitucionais, bem como toda e qualquer legislação ordinária.

Permito-me a uma tal sugestão, não obstante seguir ela em discordância com a respeitável leitura feita das obras de Kant pela ilustre pensadora, bem como a do nobre Ricardo Terra, quando entendem que "em *À paz perpétua*, Kant pensa a garantia da paz numa perspectiva reflexionante-teleológica" (TERRA *apud* LOPARIC, 2003, p. 513), pois, embora a leitura do texto de Kant lhes convencesse que o filósofo sugere um juízo reflexionante para a paz universal, penso que para um tal projeto, o juízo determinante do Imperativo Categórico, coadunar-se-ia também com a idéia do Dever contido no projeto kantiano.

Vislumbro e justifico também uma tal possibilidade, porque na sua filosofia da história, através da qual Kant investigaria algum sinal de progresso moral no homem, e onde, segundo Norberto Bobbio: "pareceu-me poder dizer que ele indica um sinal do progresso moral da humanidade" (2004, p. 80), como já procurei demonstrar na dedução do conceito de Moral, eventual progresso neste campo seria mostrado pela faculdade de cada um realizar a Liberdade em seu sentido positivo, a saber, Liberdade como autonomia frente ao constrangimento das inclinações, e, relativamente ao Direito, como garantia da autonomia do arbítrio em face da constrição imposta pelo arbítrio da vontade de outrem, "ou, mais uma vez, a liberdade como autonomia" (BOBBIO, 2004, p. 69).

Algumas deduções de Kant quanto existência de progresso moral, inspiraram o próprio Norberto Bobbio a defender idêntica tese, no sentido de demonstrar que: "do ponto de vista da filosofia da história, o atual debate sobre os direitos do homem – cada vez mais amplo, cada vez mais intenso, tão amplo que agora envolveu todos os povos da Terra, tão intenso que foi posto na ordem do dia pelas mais autorizadas assembléias internacionais pode ser interpretado como um "sinal premonitório" (*signum prognosticum*) do progresso moral da humanidade" (2004, p. 69).

Assim, diante de tão autorizadas ponderações e, numa tentativa de justificar a assertiva que fiz quando da introdução deste trabalho, a saber, de que é necessária uma investigação pouco mais para além da simples obra onde o filósofo investiga os *Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*, para se buscar uma compreensão mais ampliada do seu pensamento de Justiça, cito um trecho da *Crítica da Razão Pura*, onde Kant "faz a apologia da legislação e governo platônicos, fundados nas idéias, contra "a plebéia invocação da pretensa experiência que os contradiz"" (SANTOS, 1994, p. 572), o qual mostra no pensamento de Kant uma profética e otimista análise da história, o qual, pela clareza e sublimidade, lança luzes sobre o ideal do filósofo para uma organização política da humanidade:

> Uma constituição, que tenha por finalidade a *máxima da liberdade humana*, segundo leis que permitam que *a liberdade de cada um possa coexistir com a de todos os outros* (não uma constituição da maior felicidade possível, pois esta será a natural conseqüência), é pelo menos uma idéia necessária, que deverá servir de fundamento não só a todo o primeiro projecto de constituição política, mas também a todas as leis, e na qual, inicialmente, se deverá abstrair dos obstáculos presentes, que talvez provenham menos da inelutável natureza humana do que de terem sido descuradas as idéias autênticas em matéria de legislação. Porque nada pode ser mais prejudicial e mais indigno de um filósofo do que fazer apelo, como se faz vulgarmente, a uma experiência pretensamente contrária, pois essa experiência não existiria se, em devido tempo, se tivessem fundado aquelas instituições de acordo com as idéias e se, em vez destas, conceitos grosseiros, porque extraídos da experiência, não tivessem malogrado toda a boa intenção. Quanto mais conformes com esta idéia fossem a legislação e o governo, tanto mais raras seriam, com certeza as penas; pelo que é perfeitamente razoável (como

> Platão afirma) que, numa perfeita ordenação entre legislação e governo, nenhuma pena seria necessária. Embora tal não possa nunca realizar-se, é todavia perfeitamente justa a idéia que apresenta este *maximum* como um arquétipo para, em vista dele, a constituição legal dos homens se aproximar cada vez mais da maior perfeição possível. Pois qual seja o grau mais elevado em que a humanidade deverá parar e a grandeza do intervalo que necessariamente separa a idéia da sua realização, é o que ninguém pode nem deve determinar, precisamente porque se trata de liberdade e esta pode exceder todo o limite que se queira atribuir. (KANT, CRP, 2001, p. 311).

Se não é possível determinar o tempo dessa realização, e tal é, sem dúvida, um fato, todavia, com Bobbio, podemos também reconhecer, com pesar, que: "com relação às grandes aspirações dos homens de boa vontade, já estamos demasiadamente atrasados" (2004, p. 81). Uma pergunta, contudo, não pode deixar de ser feita: quanto tempo mais, a humanidade conseguirá esperar?

Minha sugestão, portanto, é de que esta contribuição pode se dar não apenas mediante um "juízo reflexivo como afirmação da liberdade humana" (LAFER, 2003, p. 299), mas, principalmente, através do juízo determinante do Imperativo Categórico, que impõe não só dignidade, mas exige, acima de tudo, respeito na consideração da humanidade apenas como um fim.

Nesta minha tentativa de contribuição para um projeto universal de reconstrução dos Direitos Humanos, valendo-me do percurso reflexivo já em franco e profícuo desenvolvimento do nobre Celso Lafer, o Imperativo Categórico da Moral funcionaria não apenas como modelo de realização política para exercício dos direitos fundamentais, mas também como norma cogente internacional suprema, cujo descumprimento autorizaria uma coerção a ser exercida pela Liga das Nações Unidas, contra a discricionariedade e autocracia dos Estados individuais que não fomentassem a realização plena dos direitos humanos de primeira, segunda e terceira geração, autorizado o uso da força sobre aqueles Estados que se pretendessem constituídos sobre fundamentos democráticos e que tivessem por objeto e fim os Direitos Humanos, exigindo-se para tanto unicamente a ratificação constitucional nacional do tratado que criasse uma tal legislação internacional.

Esta sugestão dá-se no sentido de fomentar e reforçar a já existente legislação internacional, de modo a definir e tutelar, inequivocamente, um Direito da Humanidade como gênero. Kant com o Imperativo Categórico Moral apresenta não só a possibilidade de efetivação da Liberdade prática para cada um, como demonstra a necessidade de consideração da humanidade como fim em si, especialmente porque, independentemente de quaisquer contribuições sócio-culturais e históricas, admitido o *factum da razão* na liberdade cognitiva teórica como signo distintivo do Homem, essa possibilidade da realização da Liberdade pode vir a ser realizada também num Estado Supranacional para todos os Homens.

Penso que o Imperativo Categórico representa a universalidade formal de uma lei para a Liberdade Humana, o qual, adotado como Norma Fundamental Internacional com força cogente sobre toda legislação constitucional dos estados nacionais, obrigaria não apenas concordância desta para com aquela, mas, principalmente a incrementaria, e fomentaria todo o campo da legislação ordinária e de política social, de modo que sua positividade fosse atendida não apenas pela formalização das normas constitucionais nacionais, mas, segundo sua necessária efetivação, nos moldes da exigência de Hans Kelsen para o que considera o Direito Positivo.

Neste sentido, a Liga das Nações Unidas valer-se-ia dos tratados e convenções já existentes e de outros a serem criados, mas, principalmente, pela atuação efetiva do Tribunal Penal Internacional e das diversas formas de sanção impostas pelas Nações Unidas, para realizar a coerção dos Estados nacionais individuais, a fim de que estes adotassem todas as medidas legislativas, executivas e judiciárias, necessárias e suficientes ao pleno desenvolvimento das condições exigidas no Imperativo Categórico Moral como Norma Fundamental Internacional, visando o pleno atendimento dos reconhecidos direitos fundamentais e a conseqüente criação das condições para efetivo exercício de um arbítrio livre por parte de todo cidadão, ou seja, de um direito a ter direitos.

Numa certa medida, no campo da coerção necessária ao desestímulo ao crime de genocídio, o Tribunal Penal Internacional já se encontra em plena atuação. Contudo, no campo dos chamados Direitos Humanos de segunda e terceira geração, carece ainda a comunidade internacional de condições para efetivação da necessária coerção das nações individuais, com força cogente para sobrepujar o princípio da autonomia e supremacia nacionais, do qual se valem os déspotas para justificarem seus crimes contra os velhos, doentes e crianças indefesas, elevando o respeito à humanidade contida na população acima de qualquer valor outro relativo à soberania nacional.

Essa tentativa de contribuição para a reconstrução dos Direitos Humanos pretende alinhar-se, como dito, à fundamentada defesa de reconstrução já empreendida pelo professor Lafer e assente sobre os testemunhos de Bobbio e Hannah Arendt:

> Testemunhas das barbáries perpetradas pelo nazi-fascismo e pelo stalinismo, assim como da crise profunda dos estados nacionais, que, entre outros fatores, ocasionou a segunda guerra mundial, Hannah Arendt e Norberto Bobbio, descrêm de que a mera positivação jurídica dos direitos humanos nas constituições dos Estados constitua razão e meio eficaz para a efetiva realização dos mesmos. Para Arendt, do mesmo modo como para Bobbio, seria indispensável uma tutela internacional da cidadania para assegurar, num espaço público ampliado, a efetiva condição fundamental a partir da qual poder-se-ia fazer valer direitos – ou seja, o reconhecimento prévio de um direito a ter direitos. (GIACOIA, 2007, p. 03).

Assim, a efetividade exigida por Hans Kelsen para consideração de toda legislação como Direito Positivo, dar-se-ia pela adoção de um Tribunal Humanitário Internacional, o qual, nos moldes do Tribunal Penal Internacional já em plena atuação, funcionaria como suprema autoridade na aplicação do Imperativo Categórico Moral como um juízo determinante aferidor das legislações nacionais, e da efetiva realização de políticas sociais internas, para consideração da humanidade apenas como fim, nunca como meio, garantindo uma tutela internacional para a cidadania.

Esse tribunal seria dotado de plena autonomia para fiscalizar a rigorosa aplicação dos recursos internacionais investidos nesses países, com intuito de cobrar o desenvolvimento e tutela dos Direitos Humanos de segunda e terceira geração, bem como para aferir o combate à corrupção dos recursos nacionais, num esforço conjunto com as organizações da sociedade civil, e com plena autonomia para impor não apenas sanções econômicas ao infrator por parte comunidade internacional, mas, inclusive, com plenos poderes para denunciar e proceder ao julgamento dos governantes, cujos mandatos não

pudessem ser subsumidos à Norma Fundamental fosse por dolo, ou, mesmo, por culpa omissiva ou comissiva, condenando-os, a exemplo do genocídio, pela prática de crime contra a humanidade.

CAPÍTULO QUARTO

O DIREITO PENAL – O PROBLEMA DA PENA DE MORTE

Igualmente equivocada, penso, é a acusação que coloca o filósofo alemão como um defensor incondicional "da pena de morte" (HARE, 2003, p. 192), pois, embora, a princípio e, açodadamente, talvez assim se pudesse concluir ao ver na sua doutrina do direito penal e do direito de indulto que:

> O *direito penal* é o direito que o soberano, relativamente ao subordinado, tem de lhe impor uma pena pelo seu delito. [...] A transgressão da lei pública que incapacita quem a comete para ser cidadão chama-se, sem mais, *crime* (*crimen*), mas também crime público (*crimem públicum*); [...] A *pena judicial* (*poena forensis*), distinta da *natural* (*poena naturalis*), pela qual o vício se castiga a si mesmo, e que o legislador não tem sequer em conta, nunca pode servir apenas de meio para fomentar outro bem, quer para o próprio delinqüente, quer para a sociedade civil, mas sempre lhe deverá ser imposta, só *porque cometeu um delito*; (KANT, MC I, 2004, p. 146).

O que se depreende de tais pensamentos é, em primeiro lugar, que o Direito penal representa uma faculdade que o soberano tem em relação ao súdito; em segundo lugar, esta faculdade só se constitui de fato quando o súdito transgride uma lei pública; em terceiro e último lugar, quem transgride a lei pública cometendo um crime se auto-incapacita para ser cidadão.

Esses três pontos são fundamentais para a análise que será empreendida por Kant na busca pelo princípio do Direito penal, sendo que os primeiros parágrafos da sua doutrina criminal já deixam patente a postura por ele assumida quanto a tal ramo do Direito, principalmente ao afirmar que a pena judicial (*poena forensis*) nunca pode servir apenas de meio para fomentar outro bem, quer para o próprio delinqüente, quer para a sociedade civil, mas sempre lhe deverá ser imposta, só porque cometeu um delito, e "afasta a hipótese de ser ele um utilitarista" (HARE, 2003, p. 192).

Portanto, com relação à possibilidade de punição capital do infrator de uma legislação penal, Kant já havia ponderado na sua *Crítica da razão prática* (conforme busquei expor no Capítulo IV) que a felicidade não deve participar em nenhum momento da instituição da pena, pois um tal conceito deve se ligar primeiramente ao conceito de Justiça, o qual constitui o essencial do conceito de pena, e, embora na estipulação da penalidade pudesse ser ligada também à **bondade**, "o punível, depois do seu procedimento, não tem a mínima razão para contar com ela" (KANT, CRPr, p. 127), pois, na aplicação da pena, eventual consideração da bondade ficaria exclusivamente sob o arbítrio de quem pune, já que o punido, depois da irracionalidade do seu ato, não tem a menor razão para contar com o beneplácito de outrem.

Ora, quer me parecer evidenciar daí a mesma peculiar coerência com que o filósofo conduz sua filosofia prática que segue, como não poderia deixar de ser, o princípio fundamental que identifica o homem como pessoa e que, portanto, não pode ser usado como meio para nenhum fim, nos estritos limites impostos pelo Imperativo Categórico da Moral. E, ratificando aquele ensinamento da doutrina da

virtude mais detidamente investigado a partir da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant continua, assim, sua doutrina do Direito penal:

> De facto, o homem nunca pode ser manejado como simples meio para os propósitos de outrem nem confundido entre os objectos do direito real; de tal o protege a sua personalidade inata, embora possa, decerto, ser condenado a perder a personalidade civil. Antes de pensar em tirar desta pena algum proveito para ele mesmo e para os seus concidadãos, deve ele ter sido julgado *digno de castigo*. (KANT, MC I, 2004, p. 147).

Como já disse, a coerência da doutrina kantiana quanto à especificidade da natureza do homem enquanto ente racional e, pois, dotado de Liberdade, é integralmente preservada na sua doutrina do Direito penal, pois, embora admita ao infrator a perda da personalidade civil e, com isso, a princípio, poder-se-ia admitir a possibilidade de receber tratamento incompatível com o dedicado a um cidadão, segundo Kant, "continua ainda assim o homem sob a proteção do imperativo categórico" (HÖFFE, 2005, p. 263), e, dessa forma, mesmo em caso de condenação à perda de sua personalidade estatutária, não perde ele, contudo, sua condição humana, que permanece então inalterada e, por conseguinte, persiste a proibição de ser usado como meio para qualquer outro fim, nem mesmo se admitindo valer-se da humanidade que detém em si mesmo, para suposto benefício próprio.

A doutrina da pena exposta por Kant preserva integralmente o Imperativo Categórico, pois impede que o criminoso seja usado como meio, tanto para um fim objetivado pela sociedade, quanto para obter qualquer proveito para si mesmo em decorrência da pena que lhe venha a ser imposta, devendo conter a condenação tão-somente o intuito de castigá-lo, não de fazer com que, "por meio da penalidade, possa ele obter qualquer proveito" (HÖFFE, 2005, p. 263), porque:

> A lei penal é um imperativo categórico, e ai daquele que rasteja pelas sinuosidades da doutrina da felicidade para encontrar algo que o exonere do castigo ou, inclusivemente, apenas de um grau do mesmo, pela vantagem que promete, segundo o mote farisaico: "é melhor que morra um só homem do que todo o povo!" Pois, se a justiça morrer, deixa de ter valor que os homens vivam sobre a terra. (KANT, MC I, 2004, p. 147).

Sendo a lei penal um Imperativo Categórico, a ninguém é permitido pretender na penalidade algo que possa conduzir à doutrina da felicidade, como exoneração ou redução do castigo, nem mesmo para uma minimização em pequeno grau do mesmo, pois essa possibilidade de coerção está ligada umbilicalmente à fundamentação kantiana do Direito, a qual se liga, contemporaneamente, à concepção de Justiça pelo "princípio [formal] da igualdade" (HÖFFE, 2005, p. 267), como condição da valorização dos próprios homens, "pois a justiça deixa de o ser, quando por qualquer preço se abandona" (KANT, MC I, 2004, p. 147).

> Qual é, porém, o tipo e o grau de castigo que a justiça pública adopta como princípio e como padrão? Nenhum outro, a não ser o princípio da igualdade (na posição do fiel da balança da justiça): nunca se inclinar mais para um lado do que para o outro. (KANT, MC I, 2004, p. 147).

Entendo necessário, nesse ponto, recordar o Livro V da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, onde se pode encontrar uma fonte na qual Kant teria buscado supedâneo para a exposição da sua concepção de Justiça como Eqüidade, para verificar o que diz o filósofo grego:

> Ora, visto que um homem injusto é alguém não eqüitativo, além de ser o injusto, iníquo, está claro que correspondendo ao iníquo (desigual) há uma mediania, nomeadamente aquele que é igual, pois em qualquer tipo de ação na qual há um mais e um menos, é também admissível o igual. Se, então, o injusto é o iníquo (desigual), o justo é o igual – uma posição que recomenda a si mesma a todos sem necessidade de evidência; e uma vez que o igual é uma mediania, o justo será uma espécie de mediania também. [...].
> O *justo* nesse sentido é, portanto, o proporcional e o *injusto* é aquilo que transgride a proporção. (ARISTÓTELES, 2002, p. 140).

Assim, para Aristóteles, se à injustiça corresponde uma desigualdade, pode-se deduzir que à justiça corresponde uma igualdade (eqüidade), por ser esta uma posição recomendável por si mesma, e já que uma mediania (equilíbrio) é sempre possível entre um mais e um menos, pois há sempre a viabilidade de ser encontrado um igual em correspondência com tais desigualdades, de sorte que, se a uma desigualdade corresponde uma iniqüidade, ou injustiça, o justo corresponde também a uma espécie de mediania, ou, a uma eqüidade, ou, segundo o ilustrado ensinamento de Norberto Bobbio "a justiça do caso concreto, ou seja, aquela justiça que nasce não da adequação rígida a uma lei geral e abstrata, mas da adequação à natureza mesma do caso particular" (BOBBIO, 1995, p. 79).

Kant retoma esta idéia de Aristóteles para construir sua doutrina das penas, valendo-se, agora, das demonstrações de Isaac Newton no tocante às leis da física, quanto ao equilíbrio das forças na Lei de Ação e Reação, dizendo:

> Portanto, seja qual for o dano imerecido que a outrem ocasionas no povo, a ti mesmo o fazes. Se o injurias, a ti próprio te injurias; se o roubas, a ti mesmo o roubas; se lhe bates, a ti mesmo bates; se o matas, a ti mesmo te matas. Só a *lei do talião* (*ius talionis*) pode oferecer com segurança a qualidade e a quantidade do castigo, mas, claro está, no seio do tribunal (não no teu juízo privado); todos os outros oscilam de um lado para outro e não se podem adequar ao ditame da pura e estrita justiça, porque pelo meio se imiscuem outras considerações. (KANT, MC I, 2004, p. 147).

Tendo por concepção de Justiça penal a Eqüidade, outra não poderia ser, segundo Kant, a concepção da pena, senão a perfeita equivalência entre o dano provocado e a penalidade imposta, pois, seguindo mais uma vez a noção de equivalência das forças da natureza, exatamente como exposta por Newton, à ação do delinqüente em direção ao ofendido, corresponde uma reação do Estado na mesma direção e na mesma intensidade, porém, em sentido contrário, ou seja, na direção do próprio ofensor, no que seria também seguido por Hegel, pois, para este, a identidade da pena ao crime é uma identidade que "advém da natureza em si do crime, a igualdade de valor" (HEGEL, 1997, p. 107).

Por isso, Kant conclui que, se desejado fosse seguir o modelo de Justiça como Eqüidade e, em conformidade com as leis naturais, a um sistema onde imperasse a racionalidade pura, ou seja, que fosse absolutamente concorde com a plena possibilidade de a Liberdade de cada um coexistir com a Liberdade de todos segundo uma Lei Universal, não poderia ser outro o regime penal, senão o da Lei do Talião, pois

só ela pode oferecer, com segurança, a qualidade e a quantidade do castigo, pois todos os outros sistemas oscilam de um lado para outro e não se podem adequar ao ditame da pura e estrita Justiça, porque sempre através deles se imiscuem outras considerações.

Contudo, Kant não permaneceria insensível à realidade social e avaliaria, logo em seguida, as reais condições para aplicação da pena como a puramente racional retratada na Lei do Talião, quando, então, afirmaria:

> Ora bem, parece, sem dúvida, que a diferença entre as posições sociais não permite aplicar o princípio do talião; o mesmo pelo mesmo; mas, embora não seja literalmente possível, pode continuar a valer mesmo quanto ao seu efeito, no tocante ao modo de sentir dos mais nobres. – Assim, por exemplo, a multa por uma injúria verbal não guarda relação alguma com a ofensa, pois quem tem muito dinheiro pode a si permiti-la por prazer; mas a ofensa feita ao pundonor de alguém pode chegar a equiparar-se ao dano infringindo ao orgulho do outro, se este for obrigado, por juízo e por direito, não só a retratar-se publicamente, mas também, por exemplo, a beijar a mão daquele, mesmo que seja inferior. (KANT, MC I, 2004, p. 147).

Por este exemplo se pode constatar que o próprio Kant, pela disparidade das condições sociais entre os cidadãos, deixa claro que o paradigma da lei do talião vale somente pela perfeita equivalência axiológica entre a ofensa e a pena que nela já está contida, ou seja, a plena correspondência da idéia de se repor o mesmo pelo mesmo, e que apenas esta idéia deve ser usada para que se possa atingir, racionalmente, uma medida penal que aplique um castigo ao ofensor que se lhe provoque um pesar equivalente ao suportado pela vítima, como a sugestão de aplicação de uma pena a um difamador rico, a qual consistiria, além da multa pecuniária, na imposição de beijar a mão do pobre ofendido, para que aquele pudesse sentir também a humilhação suportada pelo mais fraco. Este seria, para Kant, o sentido da Lei de Talião.

> Assim também, se o notável violento fosse condenado pelos golpes que propinou a um cidadão inferior, mas inocente, não só a retractar-se, mas também a uma prisão isolada e dolorosa, porque assim, além de sofrer a incomodidade, ficaria dolorosamente afectada a vaidade do autor e deste modo – pela vergonha – se pagaria com a mesma moeda como é devido. (KANT, MC I, 2004, p. 148).

Essa equivalência, que só a lei do talião contém, deveria ser buscada também nos casos retratados nos exemplos trazidos, pois seria a única forma de conseguir um castigo compatível com a infração cometida, já que a desigualdade das condições dos envolvidos não poderia ser ignorada, devendo a pena tratar de impor um castigo que levasse em consideração essa desigualdade, sendo, portanto, uma forma de se atender à Justiça como Eqüidade, ou seja, tratar os desiguais desigualmente, na medida da sua desigualdade, porque "a igualdade entendida como equalização dos diferentes é um ideal permanente e perene dos homens vivendo em sociedade" (BOBBIO, 1996, p. 43).

> Mas que significa a afirmação: "se tu o roubares, roubas-te a ti mesmo?" Quem rouba torna insegura a propriedade de todos os outros; portanto, priva-se a si mesmo (segundo a lei de talião) da segurança de toda a propriedade possível; (KANT, MC I, 2004, p. 148).

Para melhor compreensão da utilização feita por Kant da Lei do Talião como uma idéia que fornece uma medida para a política penal, não se pode perder de vista o Imperativo Categórico do Direito, a relembrar: "*conforme com o direito* é uma ação que, ou cuja máxima, permite à liberdade do arbítrio de cada um coexistir com a liberdade de todos, de acordo com uma lei universal", pois só assim se compreende o fato de necessitar o infrator de um castigo equivalente à infração, bem como o fato de perder ele, espontaneamente, a condição de racionalidade, ao inviabilizar, por sua ação delituosa, a fidúcia que se encontra na base do contrato original, não podendo, pois, exigir para si aquilo que, livremente, fez questão de perder, pois, para Kant, "o que conta como condição da aplicação do Direito, é a ação livre do agente" (HÖFFE, 2005, p. 238).

E, unicamente por buscar nas leis da natureza, retratadas na Lei de Ação e Reação de Newton, os fundamentos racionais de sua doutrina penal, é que Kant vai ponderar:

> Mas, se cometeu uma assassinato, tem de *morrer*. Não há nenhum equivalente que satisfaça a justiça. Não existe *equivalência* entre uma vida, por penosa que seja, e a morte, portanto, também não há igualdade entre o crime e a represália, a não ser matando o culpado por disposição judicial, embora, decerto, com uma morte livre de qualquer ultraje que converta num espantalho a humanidade na pessoa de quem a sofre. (KANT, MC I, 2004, p. 148).

Pode-se perceber, pois, que, para Kant, a pena de morte é a única que possibilita uma equivalência axiológica com a infração, pois, nem mesmo uma vida no cárcere, por mais penosa que fosse, não corresponderia à igualdade exigida pela idéia de Justiça equânime contida na Lei do Talião, mas somente a morte do assassino poderia equilibrar novamente o estado de desigualdade provocado por seu ato, ressaltando, porém o filósofo, que, embora o ofensor tivesse perdido a condição de cidadão, a execução não poderia, contudo, afrontar a própria humanidade remanescente na sua pessoa, o que mostra que Kant não aceita a teoria da intimidação, pela qual se busca evitar crimes mediante penas exemplares, porque tal "degrada o homem a um mero meio para a sociedade, privando-o assim da sua inviolável dignidade humana, e é injusta" (HÖFFE, 2005, p. 263).

> Inclusive, se a sociedade civil se dissolvesse com o consentimento de todos os seus membros (por exemplo, se o povo que vive numa ilha decidisse desagregar-se e disseminar-se pelo mundo inteiro), deveria antes ser executado o último assassino que se encontre no cárcere, para que cada qual receba o que merece pelos seus actos e o crime de sangue não recaia sobre o povo, que não exigiu este castigo: pois ele pode considerar-se como cúmplice desta violação pública da justiça. (KANT, MC I, 2004, p. 148).

Evidencia-se dessa passagem, o confronto que remanesce entre a sociedade e o infrator, pois, ao dizer Kant que, mesmo que o Estado se dissolvesse, deveria ser executado o último assassino encarcerado para que o crime de sangue não recaísse sobre o povo e para que a sociedade não se tornasse cúmplice da violação pública da justiça, pode-se identificar por detrás deste posicionamento inflexível do filósofo um profundo respeito não só pela vida da vítima que foi injustamente ceifada, assim como pela própria vida da sociedade, que é fundada, ressalte-se, unicamente na Liberdade de cada um em coexistência com a

Liberdade de todos, e, pois, o que se encontra em jogo é a sobrevivência da própria Liberdade e, conseqüentemente, a própria idéia de racionalidade da espécie humana.

A isso também anuiu Hegel, pois, no § 100, ainda de seus *Princípios da filosofia do Direito*, também contradizendo Beccaria, e defendendo a pena capital, assim pondera: "Admitindo-se, assim, que a pena contém o seu direito, dignifica-se o criminoso como ser racional" (HEGEL, 1997, p. 106).

Aliás, é com base nesta mesma racionalidade que dirá Kant:

> Ademais, nunca se ouviu dizer que um condenado à morte por assassinato se tenha queixado de que com isso está a acontecer algo excessivo e, portanto, injusto; qualquer um se lhe riria na cara, se aquele assim se expressasse. [...] Por conseguinte, todos os criminosos que cometeram um assassinato, ou ainda os que ordenaram ou nele estiveram implicados, hão-de sofrer também a morte; assim o quer a justiça enquanto idéia do poder judicial, mas segundo leis universais, fundamentadas *a priori*. (KANT, MC I, 2004, p. 149).

Vê-se, pois, que para Kant uma doutrina do Direito penal não pode conter outro fundamento, senão as leis universais fundamentadas *a priori* na Razão, a exemplo de toda a sua filosofia prática e política, de sorte que, para ele como, pelo visto, para Hegel, a pena de morte é a única capaz de restabelecer o equilíbrio das forças que teria sido perdido com o crime injusto, forças essas que seriam fundamentais à manutenção da própria Justiça e, pois, da própria sociedade, preservando-se incólume sua liberdade, e "Kant, em sua análise da pena de morte, procura, nela, resgatar o princípio da igualdade que, aí, se faz presente. Ao escolher assassinar alguém, o criminoso, pelo mesmo ato, está se escolhendo como ser morto. Nesta perspectiva, esta é uma escolha sua". (ROSENFIELD, 2000, p. 183).

Contudo, Kant investiga também a possibilidade do indulto, mesmo para os criminosos capitais, e o coloca nas mãos do Soberano, quando este, para evitar a dissolução do Estado em caso de criminalidade generalizada ou de intensidade tal que ameaça o retorno ao estado de natureza, o "que é pior porque carece de toda a justiça exterior" (KANT, MC I, 2004, p. 150):

> O soberano, neste caso extremo (*casus necessitatis*), deve também ter poder para ele próprio fazer de juiz (representá-lo) e pronunciar uma sentença que, em vez da condenação à morte, imponha aos criminosos outra pena que conserve a vida do conjunto do povo, por exemplo, a deportação; não o faria, porém, mediante uma lei pública, antes por um acto de autoridade, isto é, por um acto do direito de majestade, que, como indulto, se pode exercer em casos isolados. (KANT, MC I, 2004, p. 150).

Pode-se perceber desta inequívoca manifestação do filósofo que o indulto para o crime extremo não poderia ser previsto em legislação alguma, sob pena de contradição desta com a necessária fundamentação racional de toda a lei, pois se trata de um caso de exceção à regra contida na própria lei, o que a aniquilaria, enquanto regra, na sua própria origem, como também porque tal possibilidade de indulto pode ser encontrada somente nos atributos próprios do soberano como um direito de majestade, idéia essa que talvez mostrasse a influência, contemporaneamente, até mesmo para a concepção de soberania de Carl Schmitt ao dizer este que "soberano é quem decide sobre o estado de exceção". (SCHMITT, 1988, p. 27).

> Em contrapartida, o marquês de *Beccaria*, pelo sentimentalismo compassivo de uma humanidade afectada (*compassibilitas*), defendeu que toda a pena de morte é ilegal, porque ela não poderia estar contida no contrato civil originário; de facto, cada um no povo deveria então estar de acordo em perder a sua vida, se matasse outro (do povo); mas tal consentimento é impossível, pois ninguém pode dispor da sua vida. Tudo isto é sofismaria e rabulice. (KANT, MC I, 2004, p. 150).

Quanto à postura de *Beccaria*, no tocante à tese formulada por este de que nenhuma pena de morte seria admissível num Estado organizado, pois que nenhum cidadão poderia, ao elaborar o contrato original, concordar em perder sua vida se matasse outro, Kant simplesmente diz que tal concordância inexiste em virtude de sua impossibilidade, já que a ninguém pode ser autorizado dispor de sua própria vida, de modo que Kant assim justificaria sua contradita a Beccaria:

> Ninguém sofre um castigo porque o tenha querido, mas porque quis uma *acção punível*; com efeito, quando a alguém acontece o que quer, não há castigo algum, e é impossível querer ser castigado. – Dizer "quero ser castigado, se assassinar alguém" significa apenas dizer que me submeto, juntamente com todos os outros, às leis que, de um modo natural, serão também leis penais, no caso de haver criminosos no povo. (KANT, MC I, 2004, p. 150).

Dessa forma, Kant identifica no cidadão que, antes, firmara um contrato original cuja legislação prevê a pena capital para o assassinato, não um desejo de ser castigado, mas o desejo de praticar uma *acção punível*, pois, se acontece de alguém querer ser castigado e, com efeito, pratique um ato punível mediante aquele castigo que voluntariamente deseja, não há para ele castigo algum, já que o desejara previamente, de sorte que aquela teoria defendida por Beccaria não poderia ser considerada, por ser racionalmente impossível.

> Portanto, quando formulo uma lei penal contra mim, enquanto criminoso, é a razão pura jurídico-legisladora em mim (*homo noumenon*) que me submete à lei penal enquanto sujeito capaz de cometer crimes, logo, como outra pessoa (*homo phaenomenon*), juntamente com todas as outras numa associação civil. Por outras palavras: não é o povo (cada indivíduo no mesmo) quem dita a condenação à morte, mas o tribunal (a justiça pública), logo, alguém distinto do criminoso, e no contrato social de nenhum modo está contida a promessa de permitir ser castigado, dispondo assim de si mesmo e da própria vida. (KANT, MC I, 2004, p. 150-151).

Pode-se ver aqui, ressalte-se, mais uma vez, que é a Razão prática do próprio criminoso que se encontra com a letra da lei na mão, e que impõe ao mesmo as penas dessa lei, havendo que se considerar, como já o fizera Kant na *Crítica da razão prática*, tanto o *homo noumenon* quanto o *homo phaenomenon* na pessoa do mesmo infrator; o primeiro, enquanto participante racional da construção do próprio Estado, e, o segundo, enquanto infrator, propriamente dito, de modo que para segurança da vida do Estado e, pois, dos cidadãos que o edificaram, deve prevalecer, sempre, a decisão do *homo noumenon* que, neste caso, dita a pena de morte, e, "com tal propósito, Kant estabelece a distinção entre duas determinações da mesma pessoa, quando ela atua como "legislador" e quando atua como pessoa "normal" em seus afazeres privados e públicos" (ROSENFIELD, 2000, p. 190).

Porém, para Kant, haveria apenas dois e tão-somente dois crimes dignos de serem apenados com morte, e, mesmo assim, seria, segundo ele, duvidoso que uma *legislação* pudesse prevê-los:

> Há, todavia, dois crimes dignos de morte a cujo respeito é duvidoso se a *legislação* terá também o direito de lhes impor a pena de morte. A ambos induz o sentimento da honra. Um é o sentimento da *honra do sexo*, o outro, o da *honra militar* e, sem dúvida, trata-se da autêntica honra que, como dever, incumbe a cada uma destas duas classes de seres humanos. O primeiro crime é o infanticídio materno (*infanticidium maternale*); o outro, o *assassinato de um companheiro de armas* (*commilitonicinium*), o *duelo*. (KANT, MC I, 2004, p. 151).

Nesses dois exemplos, que, contemporaneamente, seriam inverossímeis, mas, que no século do filósofo receberiam destaque, porque ambos os assassinos estariam a defender a própria honra, a mãe adúltera infanticida de filho espúrio, e o militar ofendido que se expõe a um duelo, a Razão prática diria que ambos os crimes talvez pudessem ser justificados: o primeiro, porque a criança seria fruto de um adultério e, portanto, teria ingressado na sociedade por vias transversas às suas leis, e não se encontraria, portanto, sob a proteção das mesmas, mas, sim, sujeita à própria sorte; o segundo, porque, tendo ambos os confrontantes, previamente consentido com a possibilidade da própria morte ao final do embate, tampouco haveria um típico assassinato. Contudo, Kant ainda perguntaria:

> Que é, pois, de direito em ambos os casos (pertencentes à justiça criminal)? – A justiça penal vê-se aqui num grave aperto; ou declara nulo por lei o conceito de honra (que aqui não é uma ilusão) e, então, castiga com a morte, ou priva o crime da pena de morte correspondente, e será deste modo ou cruel ou indulgente. A solução deste nó é a seguinte: o imperativo categórico da justiça penal (há que castigar com a morte o homicídio ilegal de outro) persiste, mas a própria legislação (portanto, também a constituição civil), enquanto continua a ser bárbara e rudimentar, é a responsável de os móbiles da honra do povo (subjectivamente) não coincidirem com as regras que (objectivamente) são adequadas ao seu propósito, pelo que a justiça pública, dimanada do Estado, se converte em injustiça relativamente à que procede do povo. (KANT, MC I, 2004, p. 152).

Penso que aqui se encontra uma irretorquível ao pejo de ser Kant um defensor da pena de morte, ou, ainda de ter adotado qualquer outra idéia que inviabilizasse o seu credenciamento como o humanista que de fato é, pois, embora entenda o filósofo que o Imperativo Categórico da Justiça penal deve persistir válido nos casos em que devesse ser aplicada pena de morte, não obstante, deixa igualmente claro que, porque a própria Constituição Civil, com toda a legislação a ela subordinada, continue rudimentar e, pois, a possibilitar a barbárie, será unicamente ela a responsável pelos próprios móbiles subjetivos do povo não coincidirem com as regras objetivas da Justiça da Razão desse mesmo povo, não justificando, pois, qualquer aplicação da pena capital.

Dessa forma, ao concluir Kant, que se for aplicada pena de morte nos casos de um Estado de barbárie social, a justiça pública se converterá em injustiça, indubitavelmente está a refutar a aplicação da pena extrema porque uma sociedade "só poderá possibilitar a realização da liberdade de todos por leis externas se for regida por uma *Constituição civil* justa que seja a expressão de uma vontade pública, fonte de todo direito e exclusão de toda injustiça" (HERRERO, 1991, p. 115).

Ressalte-se que no seu texto, § XXVIII – *Da pena de morte*, o próprio Marquês Beccaria, em seu *Dos delitos e das penas*, questiona a necessidade e utilidade da aplicação do Direito penal, "em um governo bem organizado" (BECCARIA, 2000, p. 09) e, com um tal raciocínio, penso que até mesmo ele concordaria com Kant, quando este co-responsabiliza o Estado bárbaro pelo ato do criminoso, desautorizando-o, pois, à aplicação da pena de morte.

Com efeito, ao apresentar, em seu *Dos delitos e das penas*, "aproximativamente o raciocínio que faz um ladrão ou assassino: *quais são as leis que eu devo respeitar, que produzem um intervalo tão grande entre mim e o rico?*" (BECCARIA, 2000, p. 13), estaria Beccaria, a exemplo de Kant, também a imputar ao Estado socialmente injusto co-responsabilidade pelo delito, dividindo-a com o próprio infrator, de sorte que, sob pena de cometer injustiça, não poderia o Estado condená-lo à pena capital, quando não lhe desse, antes, condições de vida digna que o auxiliasse ao cumprimento do dever.

Penso que, ao atribuir a uma Constituição civil que permita injustiça social a culpa pelo ânimo do povo não se coadunar com o ideal de organização que coaja o homicídio, Kant está justamente a dividir com o Estado a responsabilidade criminal do infrator, de sorte que, ao deduzir a pena capital como única equivalente racional com o assassinato, também o faz sob a condição de uma Constituição civil e, pois, de um Estado, também ideal, condição essa também posta por Beccaria para refutar a legitimidade da pena de morte, sendo que Kant jamais admite como princípio penal qualquer proveito ou utilidade, mas tão-somente uma equivalência entre o mal e a sua necessária reparação.

Dessa forma, Kant parece justificar a existência de crimes passíveis da punição com a pena capital pela deficiência da própria constituição da sociedade, responsabilizando principalmente o Estado, com sua legislação rudimentar e propiciadora da barbárie, pela inadequação dos móbiles subjetivos dos criminosos aos ditames da Razão prática, e, anteciparia, assim, em pelo menos dois séculos, o que os defensores dos Direitos Humanos apregoam com tanta ênfase na contemporaneidade, a saber, a co-responsabilidade social pelo ato do criminoso, portanto, a necessidade do indulto estatal em casos apenados com a morte, bem como da re-socialização de qualquer delinqüente, enquanto que, em nossos dias "ainda há muito apoio, tanto na Grã-Bretanha como nos Estados Unidos, à pena de morte" (HARE, 2003, p. 195).

Por isso mesmo é que o filósofo, antecipando sua Justiça Política, na *Crítica da razão prática*, já havia alertado para a necessidade de ser observada justiça social na Constituição de um Estado, que, "por princípio, deve ser republicana" (DELBOS, 1969, p. 570), fazendo com que "o conceito de direito moderno [...] absorvesse o *pensamento democrático* desenvolvido por Kant e Rousseau" (HABERMAS, 2003, p. 53), outrossim, denunciando, como já mostrei no Capítulo X – UMA PEDAGOGIA MORAL –, **que uma simples reflexão mostraria a culpa do gênero humano na constituição do Estado, ainda que seja por permitir a desigualdade dos homens, que faz com que alguns fruam vantagens enquanto outros têm de suportar privações**.

Por uma simples análise de tal asserção do filósofo, não seria difícil concluir que Kant está a criticar a desigualdade social na constituição e organização do Estado, ainda que por uma deficiência e vícios morais dos homens, que permitam privilégios de uns em detrimento da vida digna de outros, de

modo que esse tal estado de injustiça, se for o único responsável pelo fato de os móbiles subjetivos da honra do povo não coincidirem com as regras que, objetivamente, são adequadas aos propósitos desse mesmo povo, a Justiça Pública não poderá exigir que o cidadão dê o que o próprio Estado não oferece, a saber, Justiça, pois, se o fizer, converter-se-á em injustiça em relação à própria Justiça emanada da constituição originária do povo, unicamente para quem faz sentido a existência do Estado organizado em torno e para preservação daquela Liberdade.

Penso que pode ser por esse motivo que Kant, embora conserve quanto à política penal seu incômodo racionalismo, "não exclui inteiramente do direito penal os aspectos da intimidação, do melhoramento e da reintegração, mas os situa no segundo lugar" (HÖFFE, 2005, p. 266), pois, relativamente à possibilidade de se admitir uma pena de intimidação e repressão a novos delitos, pondera o filósofo alemão:

> A simples idéia de uma constituição civil entre os *homens* implica já o conceito de uma justiça penal, que incumbe ao poder supremo. Trata-se unicamente de saber se o tipo de penas será indiferente ao legislador, quando elas servem só de meio para afastar o crime (como violação da segurança do Estado na posse do seu de cada um), ou se também se deverá ter em conta o respeito à humanidade na pessoa do delinqüente. [...] Ora bem, o delinqüente não se pode queixar-se de se lhe fazer uma injustiça, quando sobre si mesmo atrai a sua má acção e lhe acontece, não segundo a letra, mas de acordo com o espírito da lei penal, o mal que a outros fez. (KANT, MC I, 2004, p. 180).

Dessa forma, para Kant, estando já implícita na simples idéia de uma Constituição civil o conceito de Justiça penal, o Estado conservaria também o conceito de pena sob a responsabilidade exclusiva do poder supremo, porque "o contrato social original institui uma coexistência segundo os princípios da razão, uma ordem de direito justo" (HÖFFE, 1985, p. 125), e, a uma práxis jurídica criminal caberia apenas saber se a política penal seria imposta no sentido de afastar a possibilidade do crime, ganhando, portanto, um caráter utilitário, e, nesse ponto Hare estaria com a razão em tentar aproximar Kant do Utilitarismo, ou se também deveria considerar a própria pessoa do delinqüente e o respeito à humanidade de que é também detentor.

Nesse caso último, numa racionalidade que pode ser criticada por muitos pontos, menos por ser hipócrita, o filósofo dirá que o assassino não pode se queixar de lhe ser imposto um mal que, deliberada e racionalmente, com liberdade plena, portanto, impôs a outros.

Assim, apesar de saber desnecessária qualquer defesa de Kant frente às "injustas acusações" (HÖFFE, 2005, p. 230) que alguns comentadores e admiráveis filósofos lhe lançaram "nestes dois séculos" (DELBOS, 1969, p. 53), como as de Schopenhauer em *O mundo como vontade e representação*: "Quanto a Kant, só a sua debilidade senil pode explicar a sua doutrina do direito, este entrançamento estranho de erros, uns se seguindo aos outros" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 431), ou, ainda, porque "os ensaios que constituem a sua filosofia política datam dos anos de declínio das suas faculdades mentais, que, por fim, levou à imbecilidade senil, é ponto pacífico" (WALDRON, 2003, p. 50), penso, contudo, que se poderia, com boa vontade, lançar também para o filósofo crítico do Direito, a exemplo do que

ocorre com o da Razão prática e teórica, um olhar, senão um pouco mais atento, ao menos, sem pré-conceitos.

Neste sentido, não se pode, com efeito, sob pena de injustiça para com o filósofo, atribuir a Kant um excessivo e contemporaneamente inadmissível rigorismo na apresentação de sua filosofia penal, uma vez que, sem muito esforço, pode-se até nela identificar uma justificação de indulto para a pena capital, especialmente diante da barbárie social promovida pela própria Constituição civil.

Vale lembrar que mesmo diante de sua manifesta admiração pela Revolução Francesa, a qual, enquanto fato histórico, para Kant "conjuga natureza e liberdade" (HECK, 2000, p. 33) pelo entusiasmo produzido então na humanidade, não deixou de ser por ele condenada quanto à pena capital arbitrariamente aplicada aos regentes depostos, uma vez haver expressamente reconhecido que "a lembrança da morte dos reis Carlos I e de Luiz XVI não pode deixar de encher de horror as almas que têm qualquer noção do direito humano" (DELBOS, 1969, p. 572).

Outrossim, como se viu na exposição da Moral, na busca pelo atendimento da lei Kant considera obrigação cuidar da própria felicidade como forma de se adquirir habilidade, saúde, riqueza, as quais constituem meios de auxilio no cumprimento do Dever, de modo que, ao reconhecer que a humanidade incorre em culpa por admitir injustiça social na elaboração de uma Constituição civil, penso que se pode facilmente concluir que o filósofo deduz que um tal Estado não pode punir com a pena capital, uma vez que, ao permitir a pobreza, sendo esta prejudicial à moralidade das ações e tentadora da transgressão das leis práticas, dentre as quais o Direito, a própria sociedade contribuiria também para a não moralização do sujeito.

Segundo Kant, porque o Estado promotor de injustiça social contribui com a má conduta do infrator, com isso, divide a culpa com o criminoso, inviabilizando a aplicação da Lei de Talião, pois, "conforme ao conceito especial de retaliação, a culpa não é apenas uma condição necessária, mas também uma condição suficiente para a determinação da pena judicial" (HÖFFE, 2005, p. 266).

Em sintonia com o pensamento de Kant, e por entender também que o assassino espontaneamente, portanto, racionalmente, abdica à humanidade em sua própria *pessoa*, John Stuart Mill, em um *Discurso a favor da pena capital*, admite a pena de morte sob argumento de que, mediante o delito, o criminoso se torna "indigno de viver entre os seres humanos", e quando o delinqüente não apresenta mais alguma esperança de recuperação dessa dignidade, assevera Mill: "Defendo essa pena, quando confinada a casos atrozes, pela mesmíssima razão por que é atacada – pela humanidade que se deve ao criminoso – como, fora de qualquer comparação, o modo menos cruel em que é possível adequadamente desviar do crime" (MILL, 2000, p. 58).

Há que se ressaltar situar-se John Stuart Mill (1806-1873), ao lado de Jeremy Bentham (1748-1832), como um dos criadores da versão contemporânea da corrente filosófica conhecida por Utilitarismo (GIACOIA, 2006, p. 171), manifestando, assim, a aplicação deste princípio também relativamente à política penal.

Quem sabe para essa discussão acerca da necessidade e validade ou não da aplicação da pena capital para os casos de assassinato, poderia ser autorizado invocar o concurso do filósofo Friedrich

Nietzsche, o "virulento crítico da moral" (HÖFFE, 2003, p. 98), pois, em sua *Genealogia da moral* ele deduz: "se crescem o poder e a consciência de si de uma comunidade, torna-se mais suave o direito penal" (NIETZSCHE, 2005, p. 61), e tentar aproximá-lo de Kant, única e exclusivamente para identificá-los enquanto críticos do Estado: este a um Estado promotor da desigualdade social e, conseqüentemente, da barbárie; aquele ao Estado fraco e ressentido.

Quanto a tais signos prognósticos da evolução histórica de uma nação, a experiência do plebiscito sobre o desarmamento recentemente realizada em nosso país, bem como a falência do Estado brasileiro no tocante às políticas sociais e de segurança, demonstram, ao mesmo tempo, a agudez e o tirocínio do raciocínio de Nietzsche, bem como, realizando, sem culpa, a triste profecia de Kant, por nos encontrarmos muito mais próximos de um governo pela barbárie, que de um Estado Democrático de Direito e de Justiça.

CONCLUSÃO

Deduzida por Kant a possibilidade de realização de uma Liberdade positiva para os homens mediante atendimento incondicional da Lei Moral e cumprimento do Imperativo Categórico, o filósofo pode demonstrar que, conforme com a Moral, será toda máxima de ação que atenda ao Dever exclusivamente por respeito à Lei Moral e, pois, por amor ao próprio Dever; conforme com a Ética, será toda máxima de ação que vise o atendimento do Dever apenas porque livremente se entende que é este seu Dever; e, finalmente, conforme com o Direito, será o atendimento do Dever, porém, admitindo-se também coerções externas e móbiles de natureza sensível.

Quanto à acusação de ser defensor da pena de morte, postura essa atribuída a Kant e para a qual tenho dificuldades de encontrar qualquer justificativa prática, senão apenas como necessária para uma fundamentação racional da doutrina penal, mas que inexistiu no campo de uma pragmática do Direito.

Quanto a isso que, segundo alguns, representaria uma mácula na filosofia de Kant, penso que o conjunto de sua obra apresenta, com muito mais precisão e eficácia, a posição estritamente racionalista do filósofo frente a esse dilema de toda doutrina do Direito, a qual não admite análise superficial nem tampouco acusação simplista, pois isso mostrará apenas e tão somente pré-conceito, uma vez que sua tese sobre a pena de morte não pode ser compreendida em separado, sem consideração do conjunto do seu sistema racional, no qual a Doutrina do Direito penal se insere arquitetonicamente.

Neste sentido, penso que se deve levar totalmente em consideração toda a crítica da razão para se poder compreender a tese de Kant para a pena de morte, principalmente para que se possa compreender que ele, ao detectar no criminoso alguém que voluntária e racionalmente infringiu as normas penais da Razão, portanto, com renúncia espontânea à própria racionalidade, iguala-se, por sua ação e suas máximas, aos seres irracionais. Portanto, um tal sujeito não poderia servir de paradigma para os demais homens, já que teria desprezado a dignidade da pessoa relativamente a si e à sua vítima, o que levaria Kant a deduzir: não podemos, deliberadamente, nos transformar em vermes e, depois, reclamarmos que nos pisem.

Assim sendo, considero então que, sem empenhar-se numa tentativa de compreensão global de seu sistema filosófico, estará a contemporaneidade sempre correndo o risco de ser, no mínimo, preconceituosa e injusta para com Kant, e, o que é pior, estar-se-á privando de um modelo, a meu ver, imprescindível para a promoção da Liberdade e da Justiça, pois, ao olhar apenas a superfície do imenso oceano que representa a sua filosofia Política, limitar-se-á a enxergar nela apenas o reflexo dos preconceitos que o Direito contemporâneo traz estampado na sua própria feição.

Penso também que, se a filosofia do Direito pretender, produtivamente, avançar para fundamentada demonstração da irracionalidade com que a Política tem tratado os chamados Direito Humanos; e, se efetivamente pretender fugir às sugestões legislativas e constitucionais ineficazes e estéreis, sempre poluídas por interesses casuísticos, que pouco ou nada têm contribuído para uma defesa

eficaz da humanidade tão inconfundivelmente prestigiada por Kant, este filósofo, como nenhum outro, poderá oferecer inigualável contribuição.

Relativamente ao Homem como ser moral, penso também vislumbrar em Kant uma saída que poderá levá-lo à Liberdade em sua configuração mais iluminada, e que, por isso mesmo, muito pode contribuir para o esclarecimento da própria Razão, à qual os homens, deliberada e, conscientemente, jamais renunciam, apesar da história humana sempre tentar negá-la mediante práticas que mais se destacam pela cruenta animalidade do que por qualquer laivo de racionalidade.

Kant, ao apresentar a Lei Moral como a única condição mediante a qual pode ser alcançada a plena Liberdade, franqueou-a a todos os homens que conservem disposição para se afastar cada vez mais do Instinto egoístico, mostrando que, não obstante indubitáveis necessidades inerentes à conservação da sua própria natureza animal é o homem também dotado de uma faculdade que o distingue dos demais seres dessa mesma natureza, a Razão.

Por mais se esforcem alguns em tentar negá-la mediante sutis raciocínios, a Razão sempre se mostra mais altiva em outros que, embora talvez não dotados daquela suposta destreza técnico-pragmática dos primeiros, mas que, por uma sempre louvável boa vontade, adotam máximas de ações que podem demonstrar a magnanimidade da Lei Moral ao se determinarem em plena conformidade com o Dever, experimentando, ainda que por curto tempo, aquela sonhada Liberdade, até que a animalidade própria ou dos seus iguais, novamente os tomem dos braços seguros do seu pesadelo materialista.

Felizmente, se a humanidade exibe ainda inúmeros exemplos de homens totalmente presos aos seus instintos mais primitivos que os autorizam sentirem-se no direito de lançar bombas sobre quintais e filhos alheios, outros, contudo, munidos apenas de boa vontade, empunham a tão vilipendiada quanto excelsa moralidade, e a expõem ainda mais soberana, seja desfraldando um velho paletó para enfrentar sozinho uma coluna de blindados na longínqua Praça da Paz Celestial, seja corajosamente ostentando na cabeça lenços rotos como símbolos grandiosos das Mães da Praça de Maio, a revelarem, historicamente e, de forma inequívoca, que a profecia de Kant indicativa de uma tendência da humanidade para seu aperfeiçoamento moral só depende da boa vontade dos Homens para se realizar.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução coordenada e revista por Alfredo Bose. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 1014 p.

ALEXY, Robert. **Teoria da argumentação jurídica:** a teoria do discurso racional como teoria da fundamentação jurídica. Tradução Zilda Hutchinson Schild Silva. 2. ed. São Paulo: Landy, 2005. 334 p.

ALMEIDA, Guido Antonio de. Kant e o "facto da razão": "cognitivismo" ou "decisionismo" moral? **Studia Kantiana**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, set. 1998.

ARISTÓTELES. **Categorias**. Tradução do grego clássico, introdução e notas feitas por José Veríssimo Teixeira da Mata. Goiânia: UFG: Alternativa, 2005. 202 p.

_____. **Ética a Nicômaco**. Tradução, estudo bibliográfico e notas Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2002. 287 p.

_____. **Órganon**. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2005. 608 p. (Série Clássicos Edipro).

BAUM, Manfred. Direito e ética na filosofia prática de Kant. Tradução Hélder Lourenço. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL: Kant: Posteridade e Actualidade, 2004, Lisboa. **Actas**... Lisboa: Universidade de Lisboa, 2004. No prelo.

BECCARIA, Cesare. Dos delitos e das penas. Tradução e notas de Marco Zingano. **Revista de Filosofia Política**. Porto Alegre, Nova Série, v. 5, p. 9-15, jun. 2000.

BECKENKAMP, Joãosinho. O direito como exteriodidade da legislação prática em Kant. **ethic@**, Florianópolis, v. 2, n. 2, p. 151-171, dez. 2003.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, rev. ampl. São Paulo: Paulus, 2002. 2206 p.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução Regina Lyra. 3ª reimpressão. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, 232.

_____. **Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant**. Tradução Alfredo Fait. 3. ed. Brasília: UNB, 1995. 168 p.

_____. **Igualdade e liberdade**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 2. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997. 96 p.

BRASIL. **Constituição da república federativa do Brasil**. Promulgada em 05 de outubro de 1988. 35. ed., atual. e ampl. São Paulo: SARAIVA, 2005. 421 p. (Coleção Saraiva de Legislação).

BRASIL. **Código civil e legislação civil em vigor**. Lei 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Theotonio Negrão e José Roberto Ferreira Gouvêa. 24. ed., atual. até 10 de fevereiro de 2005. São Paulo: SARAIVA, 2005. 1753 p.

CARNELUTTI, Francesco. **Sistema de Direito Processual Civil.** São Paulo: Classic Book, 2004. v.1.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Tradução Álvaro Cabral; revisão técnica Valério Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. 353 p. (Dicionários de filósofos).

COLLINS, Harry; PINCH, Trevor. **O golem**: o que você deveria saber sobre ciência. Tradução Laura Cardellini Barbosa de Oliveira. São Paulo: Editora UNESP, 2003, 255 p.

DAHENDORF, Ralf. **Homo sociologicus**: ensaio sobre a história, o significado e a crítica da categoria de papel social. Tradução Manfredo Berger. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969. 115 p. (Biblioteca Tempo Universitário, 21)

DESCARTES. **Obras.** Col. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2004. 335 p.

DELBOS, Victor. **La philosophie pratique de Kant**. 3. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1969. 605 p. (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine).

DICIONÁRIOS EDITORA. **Dicionário de alemão-português**. Porto Editora, 1999, 959 p.

DUTRA, Delamar Volpato. **Kant e Habermas:** a reformulação discursiva da moral kantiana. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. 310 p. (Coleção Filosofia, 137).

DWORKIN, Ronald. **Levando os direitos a sério**. Tradução Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 568 p. (Coleção Justiça e Direito).

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito**. São Paulo: ATLAS, 2001, 364 p.

FOLSCHEID, Dominique; WUNNENBURGER, Jean-Jacques. **Metodologia filosófica**. Tradução Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 394 p. (Ferramentas).

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Pequeno dicionário de filosofia contemporânea**. São Paulo: Publifolha, 2006. 183 p.

_____. Reflexões sobre a noção de mal radical. **Studia Kantiana**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 183-202, set. 1998.

_____. Sobre o filósofo como educador. In: ZUIN, Antonio A. S.; PUCCI, Bruno; OLIVEIRA, Neston Ramos de (Org.). **Ensaios Frankfurtianos**. São Paulo: Cortez, 2004. 206 p.

_____.Crítica filosófica e direitos humanos: variações perspectivas. **Revista do Ministério Público do Paraná**. Curitiba: 2007 (no prelo).

GOYARD-FABRE, Simone. **Kant et le problème du droit**. Paris: J. VRIN, 1975. (Bibliothèque d`Histoire de la Philosophie).

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. 354 p. (Biblioteca Tempo Universitário, 84. Estudos Alemães).

HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia:** entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. 354 p.

HARE, R.M. **Ética**: problemas e propostas. Tradução Mário Mascherpe e Cleide Antonia Rapucci. São Paulo: UNESP, 2003. 252 p.

HECK, José Nicolau. **Direito e moral**: duas lições sobre Kant. Goiânia: UFG: UCG, 2000. 170 p.

HEGEL, G.W.F. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1997. 279 p.

HERRERO, Francisco Javier. **Religião e história em Kant**. Tradução José A. Ceschia. São Paulo: Loyola, 1991. 193 p. (Coleção Filosofia, 16).

HOEPNER, Lutz; KOLLERT, Ana Maria Corte; WEBER, Antje (Tradutores). **Dicionário de bolso português.** Elaborado pela Redação da Editora Langenscheidt. Berlim, 2001, 1248 p.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução Christian Viktor Hamm, Valério Rohden. São Paulo, Martins fontes, 2005. 381 p. (Tópicos).

_____. **Introduction à la philosophie pratique de Kant:** la morale, le droit e la religion. 2. ed. aum. Paris: J. VRIN, 1993. 331 p. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie).

_____. **O que é justiça?** Tradução: Peter Naulmann. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. 152 p. (Coleção Filosofia, 155).

HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Tradução José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2003, 438 p.

KANT, Emmanuel. **Anthropologie du point de vue pragmatique**. Tradução Michel Foucault. 2. ed. Paris: J. VRIN, 1970. 174 p. (Bibliothèque des Textes Philosophiques)

_____. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.179 p.

_____. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992, 210 p.

_____. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução de Valério Rohden e Antonio Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. 381 p.

_____. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001. 680 p.

_____. **Crítica da razão prática**. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 620 p.

_____. **Dissertação de 1770:** seguida de carta a Marcus Herz. Tradução, apresentação e notas de Leonel SANTOS. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985. 152 p.

_____. **Duas introduções à crítica do juízo**. Organização Ricardo Ribeiro Terra. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho et al. São Paulo: Iluminuras, 1995. 131 p.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2004. 117 p. (Textos Filosóficos).

_____. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Organização Ricardo R. Terra; Tradução Rodrigo Naves, Ricardo R. Terra. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. 171 p. (Tópicos).

_____. **Metafísica dos costumes:** parte I: princípios metafísicos da doutrina do direito. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004. 197 p. (Textos Filosóficos).

_____. **Metafísica dos costumes**: parte II: princípios metafísicos da doutrina da virtude. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004. 149 p. (Textos Filosóficos).

_____. **Os progressos da metafísica**. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995. 143 p.

_____. **Prolegômenos a toda a metafísica futura**: que queira apresentar-se como ciência. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2003. 191 p. (Textos Filosóficos).

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. Tradução de João Baptista Machado. 4. ed. Coimbra: Armênio Amado, 1976. 484 p. (Colecção Stvdivm. Temas filosóficos, jurídicos e sociais).

KENNY, Antony. **História concisa da filosofia ocidental**. Tradução: Desidério Murcho. et al. Lisboa: Temas e Debates, 1999. 460 p.

KREMER-MARIETTI, Angèle. **A Ética**. Tradução Constança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1989. 136 p.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. 406 p.

_____. **A internacionalização dos direitos humanos: o desafio do direito a ter direitos**. In: AGUIAR, Odílio Alves, PINHEIRO, Celso de Moraes e FRANKILN, Karen (Orgs.) et al. Fortaleza: Editora UFC, 2006, p. 13-32.

LEBRUN, Gerar. **Sobre Kant**. Tradução José Oscar Almeida Morais, Maria Regina Avelar Coelho da Rocha e Rubens Rodrigues Torres Filho (Org.). São Paulo: Iluminuras, 2001, 110 p.

LOPARIC, Zeljko. **A semântica transcendental de Kant**. 3. ed. rev. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2005. 328 p. (Coleção CLE, v. 41).

_____.O problema fundamental da semântica jurídica de Kant. In: WRIGLEY, Michel B.; SMITH, Plínio J. (Org.) **O filósofo e sua história**: uma homenagem a Oswaldo Porchat. Campinas: CLE, 2003. p. 477-520.

MARQUES, Ubirajara Rancan Azevedo. Notas sobre o "múltiplo" na primera *Crítica*. **Dois pontos. Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos.** Curitiba/São Carlos, v. 2, n. 2, Kant, p. 145-156, out. 2005.

MILL, John Stuart. Discurso em favor da pena de morte. Tradução de Lawrence F. Pereira. **Revista de Filosofia Política**. Porto Alegre, Nova Série, v. 05, p. 57-64, jun. 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução, notas e posfácio: Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. 179 p.

NOUR, Soraya. **À paz perpétua de Kant**: filosofia do direito, internacional e das relações internacionais. São Paulo: Martins fontes, 2004. 212 p. (Coleção Justiça e Direito).

PEREIRA, Otaviano. **O que é teoria**. São Paulo: Brasiliense, 2003, 90 p.

PETERS, Ted; BENNETT, Gaymon (Organizadores). **Construindo pontes entre a ciência e a religião**. Tradução: Luiz Carlos Borges. Supervisão científica: Eduardo R. Cruz. São Paulo: UNESP, 2003, 317 p.

PLATÃO. **Menon**. Tradução de Maura Iglesias. 2. ed. Rio de Janeiro: PUCRIO: Loyola, 2003. 117 p. (Bibliotheca Antiqua, 1).

_____. **Apologia de Sócrates**. São Paulo: Nova Cultural, 2004. 190 p. (Os Pensadores).

_____. **Diálogos**. Tradução de Jorge Paleikat. 3ª edição. Rio de Janeiro: Globo, 1954. 263 p.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução Almiro Pisetta, Lenita Maria Rímole Esteves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 708 p. (Coleção Justiça e Direito).

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**. São Paulo: Paulus, 1990. v. 2.

ROHDEN, Valério. A crítica da razão prática e o estoicismo. **Dois pontos**. Curitiba, São Carlos, , outubro, 2005, vol. 2, n. 2, p. 157-173.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão:** veredas. 16. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. 568 p.

ROSENFIELD, Denis Lerrer. Justiça e pena capital: o teatro da morte. **Revista de Filosofia Política**. Porto Alegre, Nova Série, v. 5, p. 178-197, jun. 2000.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. São Paulo: Nova Cultural, 2005. 336 p. (Os Pensadores).

SALGADO, Joaquim Carlos. **A idéia de justiça em Kant**. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1995. 372 p.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. **Kant e a ética da linguagem**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003.

_____. Kant e os limites do antropocentrismo ético-jurídico. In: BECKERT, Cristina (Coord.). **Ética ambiental:** uma ética para o futuro. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003. p. 167-212.

_____. **Metáforas da razão** ou economia poética do pensar kantiano. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1994. 754 p.

SARAMAGO, José. **A jangada de pedra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. 317 p.

SCHMITT, Carl. **Théologie politique**. Paris: Gallhimard, 1988. 187 p.

SCHNEEWIND, J.B. **A invenção da autonomia**: uma história da filosofia moral moderna. Tradução Magda França Lopes. São Leopoldo: UNISINOS, 2005. 667 p. (Coleção Idéias, 2).

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. Tradução, apresentação, notas e índices Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005. 695 p.

SEARLE, John R. **A redescoberta da mente**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, 388 p.

SÓCRATES. **Apologia de Sócrates**. São Paulo: Nova Cultural, 2004. 287 p. (Os Pensadores).

TERRA, Ricardo. **Kant e o direito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. 65 p. (Passo-a-passo, 33).

_____. Immanuel Kant. **Duas introduções à crítica do juízo**. Organização Ricardo Ribeiro Terra. São Paulo: Iluminuras, 1995. 132 p.

_____. **Passagens**: estudos sobre a filosofia de Kant. Rio de Janeiro: UERJ, 2003. 194 p.

VINCENTI, Luc. **Educação e Liberdade**: Kant e Fichte. São Paulo: UNESP, 1994. 119 p.

WALDRON, Jeremy. **A dignidade da legislação**. Tradução Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 214 p. (Coleção Justiça e Direito).

WALKER, Ralph. **Kant**: Kant e a lei moral. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: UNESP, 1999. 57 p. (Coleção Grandes Filósofos).

WOOD, Allen. The final form of Kant`s practical philosophy. In: TIMMONS, Mark (Ed.) **Kant`s metaphysics of morals**: interpretative essays. New York: OXFORD, 2004. p. 01-22.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

GRANGER, Gilles-Gaston. **A ciência e as ciências**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: UNESP, 1994, 123 p.

HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre princípios da moral**. Tradução José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2003. 439 p.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992. 210 p.

_____. **Critique de la raison pure.** Nouvelle traduction française avec notes par A. Tremesaygues et P. Pacaud. 3. ed. rev. e cor. Paris: Librairie Félix Alcan, 1912. 690 p.

_____. **Escritos pré-críticos**. Tradução de Jair Barboza et al. São Paulo: Editora UNESP, 2005. 282 p.

_____. **Lettre a Marcus Herz**. Paris: Aubier-Montaigne, 1968. 135 p.

_____. **Kritik der reinem vernunft**. Stuttgart: Reclam, 1980. 1011 p.

_____. **O conflito das faculdades**. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993. 139 p.

_____. **The critique of pure reason**. Translator Thomas Kingsmill Abbott. Chicago: William Benton, 1952. 250 p. (Great Books Of the Western World. Kant, v. 42)

KELSEN, Hans. **Teoria geral do direito e do Estado**. Tradução Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 637 p.

_____. **O problema da justiça**. Tradução João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 149 p.

MARX, Karl. **Os pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 2004. 256 p.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia:** Do humanismo a Kant. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1990. v. 2.

RAWLS, John. **Justiça como eqüidade**. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 306 p.

_____. **O liberalismo político**. Tradução Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000. 430 p.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral**. Tradução Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 226 p.