

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARÍLIA LOPES DE FIGUEIREDO DO ESPÍRITO SANTO

O PRINCÍPIO SUPREMO DA MORALIDADE NA *FUNDAMENTAÇÃO DA  
METAFÍSICA DOS COSTUMES* DE KANT

Porto Alegre

2007

MARÍLIA LOPES DE FIGUEIREDO DO ESPÍRITO SANTO

O PRINCÍPIO SUPREMO DA MORALIDADE NA *FUNDAMENTAÇÃO DA  
METAFÍSICA DOS COSTUMES* DE KANT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Balthazar Barbosa Filho

Porto Alegre

2007

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), órgão financiador desta pesquisa. Ao professor Balthazar Barbosa Filho pela dedicada e preciosa orientação. Aos professores Gerson Luiz Louzado e Sílvia Altmann e aos colegas Andrés Esteban Peñaherrera Cevallos, Carlos Henrique Besen e Priscilla Tesch Spinelli pelos seminários, grupos de estudo e constante troca de idéias sobre a *Fundamentação*.

## **LISTA DE ABREVIACÕES DAS OBRAS DE KANT**

A	Antropologia de um ponto de vista pragmático
CRP	Crítica da Razão Pura
CRPr	Crítica da Razão Prática
FMC	Fundamentação da Metafísica dos Costumes
MC	Metafísica dos Costumes
RL	Religião nos Limites da Simples Razão

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	05
1 DO PRINCÍPIO SUPREMO DA MORALIDADE – O IMPERATIVO CATEGÓRICO.....	09
1.1 O MÉTODO DA FUNDAMENTAÇÃO.....	09
1.2 BOA VONTADE.....	12
1.3 DEVER.....	21
1.4 MÁXIMA.....	31
1.5 RESPEITO.....	33
1.6 LEI.....	37
1.7 IMPERATIVO.....	39
1.7.1 Imperativos Hipotéticos.....	39
1.7.2 Imperativos Categóricos.....	42
2 MÁXIMAS.....	44
2.1 MATÉRIA E FORMA DAS MÁXIMAS.....	50
2.1.1 Matéria das Máximas e Máximas Materiais.....	50
2.1.2 Forma das Máximas e Máximas Formais.....	56
2.1.3 Máximas, Leis e Leis que são também Máximas.....	58
3. AS FÓRMULAS DO IMPERATIVO CATEGÓRICO.....	61
3.1 AS CINCO FÓRMULAS DO IMPERATIVO CATEGÓRICO.....	62
3.2 A RELAÇÃO ENTRE AS FÓRMULAS.....	63
3.3 EXPOSIÇÃO DAS FÓRMULAS DO IMPERATIVO CATEGÓRICO.....	64
3.3.1 A Fórmula da Lei Universal.....	64
3.3.2 A Fórmula da Lei da Natureza.....	67
3.3.2.1 A divisão dos deveres.....	67
3.3.2.2 A aplicação da fórmula da lei da natureza.....	68
3.3.2.2.1 Suicídio.....	68
3.3.2.2.2 Falsa Promessa.....	69
3.3.2.2.3 Talentos.....	72
3.3.2.2.4 Benevolência.....	73
3.3.2.3 Cânone dos Juízos Morais.....	74
3.3.3 A Fórmula do Fim em Si Mesmo.....	75
3.3.3.1 A natureza dos fins.....	76
3.3.3.2 A aplicação da fórmula do fim em si mesmo.....	80
3.3.4 A Fórmula da Autonomia.....	81
3.3.5 A Fórmula do Reino dos Fins.....	83
3.3.5.1 O reino dos fins.....	84
3.3.5.2 Os membros do reino dos fins.....	86
3.3.5.3 Dignidade e Preço.....	87
CONCLUSÃO.....	89
BIBLIOGRAFIA.....	115

## INTRODUÇÃO

A presente dissertação faz parte de um projeto de longo prazo que consiste na investigação da autonomia da vontade como fundamento da moralidade na filosofia prática de Kant.

A autonomia da vontade desempenha um papel de suma importância para a compreensão da possibilidade de moralidade na forma humana. Até Kant, a obrigação moral consistia em algo imposto por uma força externa, divina ou não. Kant seculariza a origem da lei moral e mostra que os homens não só podem, mas devem agir moralmente porque a lei moral é uma lei auto-imposta. Nesse sentido, a obrigação moral não mais se apresenta como um ‘fardo’, mas representa, em última instância, o completo desenvolvimento do homem enquanto ser racional. A autonomia é um conceito delicado e merece um estudo profundo e cuidadoso. Allison<sup>1</sup> observa a dificuldade existente na sua explicação e afirma que,

a explicação da concepção de autonomia é complicada, devido a uma ambigüidade: o termo ‘autonomia’ é utilizado para referir-se a uma propriedade da vontade e a um princípio moral. Além disso, a explicação da autonomia como um princípio é ambígua, pois Kant a trata como a condição suprema da possibilidade do imperativo categórico e como uma fórmula desse imperativo.

Se a autonomia consiste no fundamento da moralidade ou, por assim dizer, na condição suprema da possibilidade do imperativo categórico, é necessário começar pela investigação do princípio supremo da moralidade, o qual assume a forma de um imperativo categórico para os homens, para, então, passar à sua explicação. Nesse sentido, o que se propõe na presente dissertação, como primeira parte do projeto mais amplo de estudo da autonomia, é a investigação do princípio supremo da moralidade tal como apresentado por Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

O trabalho é desenvolvido em quatro partes e consiste em uma tentativa de reconstrução dos argumentos apresentados por Kant. O primeiro capítulo versa sobre o Princípio Supremo da Moralidade – O Imperativo Categórico. Trata-se de mostrar que, partindo dos juízos morais do senso comum, é possível alcançar e estabelecer o

---

<sup>1</sup> ALLISON, H. E. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 94-5.

princípio supremo *a priori* que está por trás desses juízos. Inicialmente, o que se encontra, ao partir dos juízos morais do senso comum, é um certo padrão de medida para se avaliar as ações do ponto de vista moral, o qual consiste na boa vontade, a única coisa que pode ser considerada boa sem limitação. Kant mostra quais são os requisitos necessários que qualquer possível candidato a bem sem limitação deve preencher e mostra que somente a boa vontade os satisfaz. A boa vontade é apresentada, então, como o padrão de medida para se avaliar moralmente, padrão esse que se aplica a todos os seres racionais.

Como Kant está preocupado em estabelecer a possibilidade de moralidade para os homens, os quais são seres racionais finitos, o próximo passo consiste em apresentar como esse padrão do gênero racional funciona no caso de uma espécie. Aqui, entra em cena o conceito de dever. A moralidade aparece, para os seres racionais finitos, como uma obrigação, ela assume a forma de um dever, de um imperativo.

Se o padrão para se avaliar moralmente consiste na boa vontade, quando se trata do gênero racional, e se apresenta como um dever para uma espécie finita, é preciso mostrar a conexão entre boa vontade e dever. Para isso, Kant apresenta três proposições: (1) para que uma ação tenha valor moral, deve ser determinada pelo dever; (2) “uma ação praticada por dever tem seu valor moral não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina”<sup>2</sup>; (3) “dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei”<sup>3</sup>. A fim de compreender cada uma dessas proposições, buscamos elucidar seus principais conceitos e apontar os problemas que surgem quando da sua análise. Muitos dos problemas realmente são apenas apontados. Primeiro, porque consistem em problemas que merecem uma investigação mais cuidadosa. Segundo, porque sua solução não é essencial para o objetivo aqui pretendido.

Assim, o primeiro capítulo, após abordar o método utilizado na *Fundamentação* e a noção de ‘boa vontade’, estuda os conceitos de ‘dever’, ‘máxima’, ‘respeito’, ‘lei’ e ‘imperativo’, traçando as linhas gerais da distinção entre um imperativo hipotético e um imperativo categórico.

---

<sup>2</sup> FMC 4: 399-400.

<sup>3</sup> FMC 4: 400.

Como todo ser racional age a partir da representação de leis e isso implica a adoção de máximas, é necessária uma investigação mais acurada sobre o que são e como devem ser as máximas para que um sujeito aja moralmente. Por isso, o tema é retomado no segundo capítulo. Esse tem como objetivo mostrar que as mesmas desempenham um papel de princípio-guia das ações. Assim, a possibilidade de ação moral humana depende das máximas que cada indivíduo adota, ou seja, os homens só podem agir como determina o imperativo da moralidade se as máximas que adotam puderem incorporá-lo. Para tanto, será necessário analisar as partes de uma máxima: matéria e forma e os tipos de máximas: materiais e formais. Veremos que uma ação só pode ser dita moral se o seu fundamento determinante for uma máxima formal.

No terceiro capítulo, procura-se mostrar como o princípio supremo da moralidade deve aparecer para os homens, seres racionais finitos, para que seja incorporado em suas máximas de ação, o que significa investigar suas diferentes fórmulas. Essas diferentes fórmulas funcionam como diferentes ‘roupagens’ do mesmo princípio, isto é, representam, apenas, diferentes modos de apresentação do princípio supremo da moralidade a fim de facilitar a sua adoção pelos sujeitos agentes.

Kant apresenta cinco fórmulas: (1) a fórmula da lei universal; (2) a fórmula da lei da natureza; (3) a fórmula do fim em si mesmo; (4) a fórmula da autonomia e (5) a fórmula do reino dos fins. Entretanto, ele se refere apenas a “três maneiras de representar o princípio da moralidade”<sup>4</sup>. Essas três maneiras consistem, segundo a solução de Guido de Almeida<sup>5</sup>, nas fórmulas analógicas, que contêm as conceituais. As fórmulas analógicas consistem nas fórmulas da lei da natureza, do fim em si mesmo e do reino dos fins. As fórmulas conceituais, nas fórmulas da lei universal, do fim em si mesmo e da autonomia.

Se as três fórmulas analógicas contêm as conceituais e todas são modos distintos de apresentar o mesmo princípio, é necessário, primeiro, mostrar a relação entre as fórmulas, para, então, passar à exposição e análise do papel desempenhado por

---

<sup>4</sup> FMC 4: 436.

<sup>5</sup> ALMEIDA, Guido Antônio de. Sobre as “Fórmulas” do Imperativo Categórico. In DOMINGUES, Ivan, PINTO, Roberto Paulo Margutti, DUARTE, Rodrigo. *Ética, Política e Cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002, p. 96. e ALMEIDA, Guido Antônio de. Kant e as “Fórmulas” do Imperativo Categórico. In ÉVORA, Fátima. et. al. *Lógica e Ontologia: ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, p. 13.



cada uma delas. Assim, o terceiro capítulo é dividido em três partes: (1) as cinco fórmulas do imperativo categórico; (2) a relação entre as fórmulas e (3) a exposição das fórmulas.

Na conclusão, enunciam-se as linhas gerais do próximo passo do projeto já referido. Os homens podem agir moralmente, podem incorporar o imperativo categórico, princípio supremo da moralidade, em suas máximas de ação porque são seres autônomos. A lei moral consiste em uma lei auto-imposta, trata-se de autonomia e aí está o fundamento da moralidade.

# 1 DO PRINCÍPIO SUPREMO DA MORALIDADE – O IMPERATIVO CATEGÓRICO

## 1.1 O MÉTODO DA *FUNDAMENTAÇÃO*

Kant se propôs como objetivo, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a investigação e a fixação do *princípio supremo da moralidade*.<sup>6</sup> Inicialmente, segue um método analítico, quer dizer, parte do conhecimento moral comum para a determinação do princípio supremo desse conhecimento e, em seguida, em sentido inverso, um método sintético, a saber: volta do exame desse princípio e de suas fontes ao conhecimento comum, onde se encontra sua aplicação<sup>7</sup>.

O método analítico consiste em um método explicativo ou regressivo, isto é, parte do condicionado, de uma proposição supostamente verdadeira, e *regride* em direção aos princípios<sup>8</sup>. No caso da primeira seção da *Fundamentação*, Kant parte dos

---

<sup>6</sup> FMC 4: 392.

<sup>7</sup> FMC 4: 392.

<sup>8</sup> Para esclarecer o proceder do método analítico, nos valem da *Dissertação de 70*, dos *Prolegômenos* e da *Lógica de Jäsche*. Nos *Prolegômenos*, no final do § 4º, Kant sustenta que os mesmos “devem se apoiar em algo que já se conhece como digno de confiança, de onde se pode partir com segurança e remontar às fontes, que ainda não se conhecem e cuja descoberta não esclarece apenas aquilo que já se sabia, mas que apresentará ao mesmo tempo um conjunto de muitos conhecimentos que nascem das mesmas fontes”, o “procedimento metódico (...) será, portanto, analítico”; em uma nota do § 5º, Kant se refere ao método analítico como aquele segundo o qual “se parte daquilo que se analisa, como se tivesse sido dado, e se chega às condições sob as quais somente é possível”. Em seguida, afirma que “poderia melhor ser denominado de método regressivo em contraposição ao sintético ou progressivo”. Na *Dissertação de 70*, em 388n, Kant sustenta que os métodos analítico e sintético podem ser compreendidos de modo qualitativo ou quantitativo. A síntese é qualitativa quando a progressão é da condição para o condicionado na série dos subordinados; é quantitativa quando a progressão é da parte dada para o todo na série dos coordenados. No mesmo sentido, a análise é qualitativa quando a regressão é do condicionado para a condição e quantitativa quando a regressão é do todo para as partes, sejam essas possíveis ou mediatas. Na *Lógica de Jäsche* A 230, Kant assim define os métodos analítico e sintético: “O método *analítico* opõe-se ao método *sintético*. Aquele começa do condicionado e fundamentado e prossegue em direção aos princípios (*a principiatu ad principia*), este ao contrário vai dos princípios às conseqüências ou do simples ao composto. Ao primeiro poder-se-ia também chamar *regressivo*, assim como ao segundo *progressivo*.”

Observação – O método analítico também é chamado de método da *invenção*. Para fins de popularidade, o método analítico é mais apropriado, mas, para fins da elaboração científica e sistemática do conhecimento, mais apropriado é o método sintético”.

A partir dessas referências e do objetivo da *Fundamentação*, que consiste na ‘investigação e fixação do princípio supremo da moralidade’, pode-se afirmar que o sentido adequado do método analítico, no que se refere à investigação do princípio supremo da moralidade, é o qualitativo, ou seja, o ponto de partida (objeto de análise) é o condicionado, algo dado e digno de confiança. Seria estranho considerar o conhecimento comum algo digno de confiança, mas o ponto de partida será justamente a suposição de legitimidade dos juízos morais do senso comum, o condicionado que inicia a série regressiva. A estrutura de argumentação dar-se-á através de condicionais até que se atinja a condição não condicionada: o princípio supremo da moralidade.

juízos morais comuns, quer dizer, supõe a legitimidade de tais juízos e busca, inicialmente, o ‘padrão de medida’ que invocamos quando julgamos moralmente até alcançar o princípio supremo *a priori* que está por trás desse padrão de medida. O ‘padrão de medida’ consiste naquilo que a razão moral comum reconhece como origem do certo ou moralmente bom que, como veremos, é a boa vontade<sup>9</sup>.

A utilização do método analítico e, por conseguinte a ‘tomada’ dos juízos morais do senso comum como ponto de partida, se justifica na medida em que, segundo Kant, até ele não havia uma filosofia moral genuína, com elementos puros<sup>10</sup>. Desse modo, não havia nada sólido de que se pudesse partir a fim de identificar o princípio supremo da moralidade. Por isso a necessidade de se começar por análise daquilo que o senso comum entende como o moralmente bom.

Kant supõe a existência de um elemento *a priori* que está por trás do padrão de medida dos juízos morais do senso comum. Assim, o método analítico pode ser compreendido segundo a caracterização apresentada por Paton<sup>11</sup>, a saber, como “aquele pelo qual o elemento *a priori* nos juízos morais ordinários é tornado explícito e examinado separadamente do elemento empírico”. Além da possibilidade de se examinar o elemento *a priori* à parte do elemento empírico, ao separar esse elemento *a priori*, se está determinando a condição de validade dos juízos morais.

O elemento *a priori* é o que condiciona os juízos morais, o ponto de partida do método analítico. A descoberta desse elemento revela o que torna possível um juízo moral e possibilita que se continue a regredir na série das condições e investigar se não há ainda outra condição anterior sem a qual não se pode predicar uma ação como moralmente boa. No caso da ação humana, esta condição é ter sido realizada por dever: agir por dever é, portanto, a pré-condição para que uma ação humana seja julgada moralmente boa. Assim se procede, ou se regride, até o princípio supremo da moralidade, que é *a priori*, e consiste na última condição da série. O que o método analítico mostra é justamente que aquilo explicitado na regressão na série das condições é algo contido no juízo (condicionado) moral inicial.

---

<sup>9</sup> Cf. FMC 4: 393.

<sup>10</sup> Cf. Prefácio FMC.

<sup>11</sup> PATON, H.J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. New York: Harper Torchbook, 1967, p. 26.

Kant utiliza exemplos para o desenvolvimento do método analítico inicialmente empregado. Segundo Korsgaard<sup>12</sup>, os exemplos demonstram o modo como o senso comum julga moralmente, quer dizer, mostram o que o senso comum considera moralmente certo ou errado; nesse sentido, a utilização de exemplos serve para auxiliar na análise da “nossa concepção ordinária de uma boa vontade e chegar à formulação do princípio no qual uma tal vontade age”.

De acordo com Zingano<sup>13</sup>,

a razão oficial que Kant dá para a apresentação inicial segundo um método analítico é que, em matéria de moral, a razão comum tem um critério suficiente e não é presa fácil, como o é a razão comum teórica, de ilusões divagadoras, nascidas inevitavelmente no uso da razão; mesmo assim, precisa de uma transição filosófica, sem o que seus verdadeiros fundamentos podem ser distorcidos.

É importante ressaltar que o método analítico não é o único utilizado na *Fundamentação*, que apresentará um momento sintético, a saber: o último. A partir do método analítico alcança-se o princípio supremo da moralidade, a condição não condicionada, mas, por não ser condicionada, não significa que não deva ser justificada, pelo contrário, é necessário explicar sua possibilidade. Aí é que se encontra a limitação do método analítico e a necessidade de um método sintético, de uma análise crítica, visto que as exigências que a razão comum faz estão sempre sob suspeita. Isso é o que torna a filosofia moral kantiana peculiar e possibilita que a *Fundamentação* seja definida de acordo com um duplo propósito: a *investigação* e a *fixação* do princípio supremo da moralidade.

À *Fundamentação* cabe, em suma, o papel de descobrir as condições sob as quais a razão julga um agente ou ato moral e, uma vez descobertas tais condições, reconduzi-las ao seu princípio originário: o princípio supremo da moralidade, que é estabelecido na *Fundamentação* através de três seções: a) pela transição do conhecimento moral da razão comum para o conhecimento filosófico, isto é, pela identificação do princípio último comum com base no qual fazer juízos morais e

<sup>12</sup> KORSGAARD, Christine M. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 12.

<sup>13</sup> ZINGANO, Marco Antônio. *Razão e História em Kant*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989, p. 37.

conseqüente descoberta da possibilidade de universalidade e necessidade que os princípios morais exigem; b) pela transição da filosofia moral popular à Metafísica dos costumes, quer dizer, pela crítica das tentativas empíricas e pela utilização do agir racional como ponto de partida para encontrar o fundamento último (autonomia) que justifica a utilização do princípio supremo da moralidade; e, finalmente, c) pelo último passo da Metafísica dos costumes à Crítica da Razão Pura Prática, onde se demonstram as condições que garantem a efetividade de tal princípio ainda que na região do dever-ser, ou seja, pela justificativa de como se pode agir autonomamente.

## 1.2 BOA VONTADE

Kant inicia a primeira seção da *Fundamentação* afirmando que a única coisa que pode ser considerada boa sem limitação é a **boa vontade**.<sup>14</sup> Kant sustenta essa afirmação como expressão do juízo universal da razão comum, quer dizer, a razão moral comum reconhece que o que é bom sem restrições, do ponto de vista moral, é unicamente uma boa vontade. A compreensão adequada do conceito de boa vontade é um dos passos para a elaboração de uma filosofia moral genuína. O conceito de uma boa vontade carrega em si a pretensão de esclarecer o que deve ser compreendido como o moralmente bom para todo agente racional, isto é, ele vem a ser o padrão de medida para se julgar moralmente<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> FMC 4: 393.

<sup>15</sup> Dizer que algo é bom sem limitação é dizer que é bom em todas as relações e, como será visto adiante, é o máximo que pode ser dito de um objeto. Nesse sentido é que a boa vontade consiste no padrão de medida para se julgar moralmente, ou seja, por ser a boa vontade a única coisa que pode ser considerada boa em todas as relações, nada mais além dela poderia funcionar como padrão de medida do moralmente bom.

O termo ‘boa vontade’<sup>16</sup> pode ser compreendido como o (bom) caráter<sup>17</sup> individual e completo de uma pessoa, isto é, como a manifestação que distingue um homem do outro. Trata-se, em particular, do modo de ser ou comportar-se habitual e constantemente de uma pessoa, à medida que individualiza e distingue a própria pessoa<sup>18</sup>. Como se verá adiante, toda ação humana envolve a escolha de máximas. Por isso, pode-se dizer que o caráter consiste no princípio livre e determinante que está por trás das máximas, ou seja, que faz com que se escolha uma máxima de ação ao invés de outra.

Essa parece ser também a proposta de leitura de Allison<sup>19</sup>, que afirma que “a bondade de uma boa vontade é função de seu caráter, isto é, da estrutura permanente de seus motivos ou, equivalentemente, sua disposição (*Gesinnung*) para agir na base de máximas moralmente apropriadas”.

---

<sup>16</sup> Ameriks apresenta três distintas interpretações do termo para que se possa compreender o significado que desempenha na *Fundamentação*. Segundo o autor, o termo ‘boa vontade’ pode ser entendido como (1) ‘intenção particular’; (2) ‘capacidade geral’, ou (3) ‘caráter completo’. Para uma melhor compreensão acerca da problemática concernente à definição da ‘boa vontade’, vide ‘*Kant on the Good Will*’ in AMERIKS, Karl. *Interpreting Kant’s Critiques*. New York: Oxford University Press, 2003.

<sup>17</sup> Na FMC, Kant não afirma de forma expressa que a boa vontade seja o (bom) caráter moral de uma pessoa, mas ‘deixa uma janela aberta’ quando, ao discorrer sobre uma ação realizada por dever (conceito que contém em si o de boa vontade) em oposição a uma realizada por inclinação (dependência da faculdade de desejar em relação às sensações), afirma que “é exatamente aí que começa o valor do *caráter*, que é moralmente sem comparação o mais alto, e que consiste em fazer o bem, não por inclinação, mas por dever” (4: 398-9). Além disso, o modo como Kant apresenta o ‘caráter’ em outros textos nos permite fazer tal associação. Na *Antropologia* (A255-256/B253-254), apresenta os elementos que constituem o caráter com a ressalva de que ‘caráter’ tem um duplo significado: por ‘caráter em geral’, se compreende o conjunto de atributos de um homem que o faz um indivíduo: sua natureza (seus talentos naturais); seu temperamento (seu modo de sentir), e seu caráter ou modo de pensar. Esse, por sua vez, constitui-se no segundo significado de caráter, que se denomina ‘caráter em si mesmo’, ou seja, caráter moral. Na CRPr (5: 152), apresenta a seguinte definição de caráter moral: “uma conseqüente maneira de pensar prática segundo máximas imutáveis”. Isso significa que ter um caráter moral é ter um modo conseqüente de pensar, ou seja, é ter princípios; e de um homem de princípios, afirma Kant, “nós sabemos exatamente o que esperar, visto que ele não age por instinto, eis que o fundamento de suas ações é sua própria vontade” (A A256/B254). Aqui se levanta a questão de como podemos saber se o princípio é de fato bom ou se a vontade tem de se esforçar pelo bom. No ensaio *Sobre a Pedagogia*, encontra-se uma resposta: o caráter “consiste na resolução firme de *querer* fazer algo e colocá-lo realmente em prática” (487). Uma pessoa pode até ser forçada a fazer algo que não queira, mas ninguém pode ser forçado a *querer* alguma coisa e aí começa a definição do caráter: querer o bem e fazer o necessário para alcançá-lo. O caráter moral é atribuído àquele que quer o bem, àquele que escolhe o bem ainda que possa não escolhê-lo.

<sup>18</sup> ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Verbete ‘caráter’, São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 115-6.

<sup>19</sup> ALLISON, Henry E. *Kant’s Theory of Freedom*. p. 116.

O termo *Gesinnung* se refere ao caráter ou disposição de um agente que determina e se reflete em suas escolhas particulares. Nas palavras de Kant<sup>20</sup>, *Gesinnung* ou *disposição* é o “primeiro fundamento subjetivo de adoção de máximas que só pode ser único e refere-se universalmente ao uso integral da liberdade”. A própria *disposição*, segundo Kant, “deve ter sido adotada pelo livre arbítrio, pois de outro modo não poderia ter sido imputada. Mas o fundamento subjetivo ou causa dessa adoção não pode, por sua vez, ser conhecido”. Isto é, esse primeiro fundamento subjetivo deve consistir num ato da liberdade, pois, de outro modo, o uso do arbítrio do homem, no que diz respeito à lei moral, não lhe poderia ser atribuído. Desse modo, as escolhas dos agentes racionais, ou melhor, as máximas que eles adotam, devem ser concebidas em relação a um conjunto de intenções, crenças, interesses etc, que constituem a *disposição* ou caráter do agente. Caso contrário, essas máximas ou escolhas não poderiam ser explicadas nem atribuídas a eles. Quando um agente racional quer o bem, tem a intenção de fazer o bem, tem a capacidade para fazer o bem, adota máximas que viabilizem a prática do bem, pode-se dizer que é dotado de boa vontade.

A boa vontade é tomada como a única coisa que pode ser considerada boa sem limitação em contraste a outros candidatos a bem ilimitado. O primeiro candidato apresentado são os ‘dons da natureza’, que abrangem os talentos do espírito (discernimento, argúcia de espírito, capacidade de julgar) e as qualidades do temperamento (coragem, decisão, constância de propósito). Segundo Kant, essas são, “sem dúvida, coisas boas e desejáveis em muitos aspectos, mas também podem tornar-se extremamente más e prejudiciais”<sup>21</sup> se utilizadas por uma má vontade.

Os candidatos a bem ilimitado devem preencher, pelo menos, dois critérios: primeiro, como bem sem limitação, não pode nunca deixar de ser bom, isto é, deve ser bom em qualquer contexto imaginável. Desse modo, à primeira vista, ser corajoso é uma coisa boa, visto que capacita o sujeito, entre outras coisas, a defender sua pátria contra os inimigos, pois, como sustentado por Cícero, “os principais atributos da coragem são o desprezo pela morte e o desprezo pela dor”<sup>22</sup>. Todavia, esse mesmo desprezo pela morte e pela dor pode ser empregado numa missão exterminadora, como

---

<sup>20</sup> RL 6: 25.

<sup>21</sup> FMC 4: 393.

<sup>22</sup> Tusculanes, II, 18, 43. CÍCERO, Marco Tulio. Seconde Tusculane. In *Oeuvres Complètes* de Ciceron, Tome Troisième. Paris: Firmin-Didot, sd.

a realizada pelas *Waffen-SS* (Tropas da SS). Nesse contexto, a coragem não pode ser dita um bem e, portanto, não pode ser sustentada como um bem sem limitação, pois, na medida em que é boa num contexto e má noutro, é preciso considerar o contexto no qual é empregada, o que significa afirmar que sua bondade é relativa ao contexto de ocorrência.

Segundo, aquilo é que ilimitadamente bom não pode ser colocado num mau uso, ou melhor, não pode ser utilizado como meio para maus propósitos. O exemplo pode ser ainda o da coragem. Entrar num mar revolto para salvar alguém que esteja se afogando requer coragem e, nesse caso, a coragem parece ser uma coisa boa, visto ser empregue para a realização de um bom fim. Por outro lado, a coragem em matar pessoas de outra raça que não a sua simplesmente por considerá-las inferiores e achar que deva existir apenas a sua raça não pode continuar sendo considerada boa, visto ser aplicada como meio para efetivação de um mau fim. Nesse sentido, pode-se sustentar que a sua bondade depende da bondade do fim a que visa e, por isso, depende da bondade da vontade, ou seja, é condicionada à bondade da vontade, já que ela é a responsável pela posição do fim e pelas escolhas que fazem um agente racional agir de uma maneira ou de outra em busca de tal fim. Por isso, apenas se a vontade for boa a coragem será boa e isso, novamente, a desqualifica (ela e todos os dons da natureza) como candidato a bem ilimitado.

Uma afirmação análoga é feita em relação aos ‘dons da fortuna’, o segundo candidato a bem ilimitado. Os dons da fortuna incluem todos os bens contingentemente possuídos pelos quais os homens se esforçam e competem como poder, riqueza e honra; abrangem, também, todas as coisas consideradas constituintes do interesse pessoal como saúde e bem-estar e contentamento com a própria condição sob o nome de ‘felicidade’. Todas essas coisas são boas, diz Kant, mas somente quando combinadas com uma boa vontade. Todos esses dons da fortuna “dão ânimo que, muitas vezes, desanda em soberba”<sup>23</sup>. Soberba (*Übermut*) é uma má qualidade a não ser que esteja acompanhada de uma boa vontade que restrinja sua má influência<sup>24</sup>. Felicidade, afirma

---

<sup>23</sup> FMC 4: 393.

<sup>24</sup> FMC 4: 393.



Kant, é algo que não podemos tomar como bom a não ser que seu possuidor se tenha tornado digno dela através de uma boa vontade<sup>2526</sup>.

Claro que esses bens não resultam em mal se uma boa vontade dirige sua influência, por isso podem ser chamados bens qualificados, bens condicionados à bondade da boa vontade. A riqueza, por exemplo, pode servir para fazer o bem, como ajudar os que necessitam, se a vontade que faz uso desse dom for boa. Entretanto, pode se tornar extremamente má se a vontade for má, isto é, uma pessoa rica, com má vontade, pode utilizar sua riqueza para esnobar os miseráveis ao invés de ajudá-los.

Com a análise dos dons da natureza e dos dons da fortuna como candidatos a bem sem limitação, a conclusão a que se chega é que esses são bens apenas condicionalmente e podem até ser maus quando as condições pertinentes não são preenchidas. Além disso, a bondade desses candidatos depende de sua combinação com a boa vontade; qualquer desses bens condicionados pode se tornar mal se combinado, de modo relevante, com uma má vontade. O simples fato desses dons (da natureza e da fortuna) poderem existir numa relação com uma má vontade e se tornarem maus se assim combinados já é uma limitação de sua bondade. A combinação a que se refere aqui é a combinação do tipo meio-fim, isto é, a bondade de um bem condicionado depende de sua combinação com uma boa vontade, no sentido de ser empregue como meio para a realização de um bom fim posto pela boa vontade. Um bem ilimitado não pode pôr um mau fim nem, tampouco, ser utilizado para a efetivação de um mau fim. Desse modo, esses candidatos são desqualificados e é a boa vontade que recebe o título de ‘única coisa que pode ser considerada *boa sem limitação*’.

A expressão ‘boa sem limitação’ aponta para algo que seja bom absolutamente, incondicionadamente. Dizer que a boa vontade é ‘boa sem limitação’, é dizer que, isolada, pode ser boa em si mesma, pode ser boa absoluta ou incondicionadamente. Os termos ‘absoluta’ e ‘incondicionada’, nesse contexto, não são difíceis de entender; tudo

---

<sup>25</sup> FMC 4: 393.

<sup>26</sup> Wood ressalta que a primeira razão para Kant excluir a felicidade da classe das coisas boas sem limitação não é que os homens não merecem ser felizes, mas que a felicidade, por si (assim como todos os outros bens da fortuna), possui uma influência corruptível sobre nós, dadas as propensões inatas da natureza humana. As pessoas, quando desfrutam dos bens da fortuna, têm uma propensão inata para concluir que merecem estar em uma situação melhor do que os outros e essa arrogante ilusão contribui para o mal. WOOD, Allen W. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 21.

o que Kant quer dizer é que a boa vontade deve ser boa em qualquer situação que seja encontrada. Não é boa numa situação e má noutra; não é boa como meio para um fim e má como meio para outro fim; não é boa se alguém pretende possuí-la e má se assim não deseja. Sua bondade não é relacionada com um contexto, com um fim ou com um desejo. Nesse sentido, é boa incondicionada e absolutamente: é boa em si mesma e não em relação a qualquer outra coisa. Ela não é boa para, nem, tampouco, boa por relação a, quer dizer, não é boa nem instrumental nem condicionalmente. Pelo contrário, o intuito é mostrar que tudo o que pode ser dito moralmente bom é derivativo em relação à boa vontade. Sua bondade não é limitada a essa ou àquela situação; é, em suma, boa sem limitação, sem qualificação e sem restrição.<sup>2728</sup>

A boa vontade, diferentemente dos outros candidatos a bem ilimitado, é valorada não pelo fim a ser realizado ou pelo contexto no qual se encontra, ou melhor, ela não é valorada por algo que lhe é externo: seu valor é intrínseco. O que atribui valor à boa vontade é a razão<sup>29</sup>. Em um ser humano, ser natural e agente, pode-se enumerar três propriedades, a saber: razão, vontade<sup>30</sup> e sensibilidade. A vontade pode ser

---

<sup>27</sup> PATON, H.J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. p. 34.

<sup>28</sup> É importante ressaltar que o 'bom sem limitação' se refere a algo que seja bom em todas as relações, para o que é necessário que seja, primeiro, bom em si mesmo. Nesse sentido, e somente por isso, Paton pode afirmar que a vontade boa sem limitação é aquela que, isolada, pode ser considerada boa em si mesma. Se o argumento de Kant tivesse começado com a afirmação de que a boa vontade é a única coisa que pode ser considerada boa em si mesma, não seria legítimo afirmar que se seguiria sua bondade em toda e qualquer relação, como veremos em seguida.

<sup>29</sup> O argumento aparece nos parágrafos 4 a 7 da FMC. A proposta de leitura é tomar o argumento como prova de que a razão governa a vontade e, por isso, ela só pode ser internamente boa, como um argumento por redução ao absurdo. Não podemos deixar de mencionar o fato de que há um argumento teleológico ali apresentado, mas a sua função é apenas e tão somente heurística. O entendimento de que o argumento teleológico desempenha um papel apenas heurístico parece ser também o de Paton, que afirma que o argumento é apenas subsidiário, mas nos interessa na medida em que introduz a razão com um papel na ação. (Cf. PATON, H.J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. p. 44.)

<sup>30</sup> 'Vontade' consiste na faculdade de agir segundo a representação de leis. As leis que a vontade se representa e que podem servir como motivos determinantes para a ação são as da natureza ou as da razão. Todavia, ainda que a vontade se represente leis da natureza e aí esteja o motivo determinante para agir, para derivar ações de leis é necessária a razão (na CRP A330/B386, a razão é definida como "a faculdade de inferir, isto é, de julgar mediatamente (subsumindo a condição de um juízo possível na condição de um juízo dado). O juízo dado é a regra geral (premissa maior). A subsunção da condição de um outro juízo possível na condição da regra é a premissa menor. O juízo real, que enuncia a asserção da regra no caso subsumido é a conclusão. A regra, com efeito, exprime algo de universal sob certa condição. A condição da regra verifica-se num caso dado"). O ponto a ser ressaltado aqui é que, embora Kant ainda não fale em *intencionalidade*, ao determinar a boa vontade como padrão de avaliação moral do gênero racional, o que está fazendo, dado o conceito de vontade, é dizer (ou abrir espaço para que mais tarde se possa dizer) que esse padrão consiste na capacidade de agir segundo representação de 'boas leis', isto é, segundo a representação de motivos corretos para se agir. A intencionalidade está justamente em o agente reconhecer a 'bondade' do motivo e querer agir segundo ele, ou seja, aplicá-lo em um caso particular. É

governada pela razão ou pela sensibilidade. Suponhamos que a boa vontade funcionasse como os outros candidatos a bem ilimitado. Nesse caso, ela seria valorada por algo externo a si, seja pelo fim ou pelo contexto, como ocorrem com as coisas na natureza, ou seja, ela seria governada pela sensibilidade. Em um ser organizado, se encontram órgãos apropriados para determinados fins e o valor de cada órgão é mensurado pela capacidade de bem desempenhar o fim. Assim como de uma faca se diz que é boa na medida em que corta bem, visto que seu fim é cortar, de um órgão se diz que é bom na medida em que bem realiza o propósito para o qual foi criado, no caso dos olhos, por exemplo, se poderia dizer que são bons se enxergassem bem. Se a boa vontade fosse assim valorada, não haveria espaço para a racionalidade no domínio prático, ou seja, não seríamos racionais ao julgar moralmente, o que é um absurdo: o próprio senso comum se crê racional ao ‘elaborar’ juízos morais. Desse modo, se somos racionais ao julgar moralmente, então a razão tem um papel que é governar a vontade. Ao julgar já somos racionais, por isso não podemos negar a racionalidade. Nesse sentido, se nossas judicações são racionais e não podem ser não racionais, ou melhor, se há espaço para a racionalidade no domínio prático, então o fim da razão é produzir uma vontade boa em si mesma, isto é, uma vontade que seja boa pelo querer e não pelo fim que pode realizar.

A racionalidade no julgar moralmente será provada apenas na última seção da *Fundamentação*. Até lá, ficamos com um condicional: ‘se há uma relação entre vontade e razão (se os juízos morais são racionais), então a vontade só pode ser internamente boa’. Ao se provar essa relação, se prova (1) que a boa vontade não é uma quimera, como se poderia suspeitar e (2) que a razão, de fato, possui um papel no âmbito das ações humanas, isto é, no domínio prático.

Com a prova por redução ao absurdo, chegamos ao padrão de medida dos juízos morais racionais, quer dizer, todo agente racional, dotado de uma boa vontade, se fosse apenas e tão somente racional, agiria sempre moralmente bem. Em verdade, o que esse padrão de medida diz é que a boa vontade (se tem relação com a razão) é (sempre) internamente boa e, no caso de um ser apenas e tão somente racional, é ela, também, ilimitadamente boa. Mas de ser ela internamente boa significa que é ela ilimitadamente boa? E o que aconteceria no caso dos seres que não são apenas e tão somente racionais?

---

necessário que o sujeito agente tenha praticado uma ação porque *quis* praticá-la para que seja possível avaliá-la moralmente. Esse ponto será retomado mais adiante.

Dizer que a boa vontade é internamente boa é dizer que é determinada pela razão; dizer que é ilimitadamente boa é dizer que é sempre e somente determinada pela razão, ou seja, é boa em todo e qualquer contexto. Pode parecer um pouco estranho fazer essa pergunta agora, já que Kant começa com a noção de uma vontade ilimitadamente boa para, depois, passar para a noção de uma vontade internamente boa. E parece ser legítima a passagem, isto é, parece que, se uma vontade é ilimitadamente boa, ela o é internamente boa. Mas a recíproca é verdadeira? De uma vontade internamente boa se segue uma vontade ilimitadamente boa? Se, de uma vontade internamente boa, se seguisse uma vontade ilimitadamente boa, qual seria o papel do ‘dever’, que vem a esclarecer o de boa vontade, já que esse (conceito de boa vontade) está contido naquele (conceito de dever) ainda que sob certas limitações e obstáculos subjetivos?

Comecemos pela primeira pergunta: do interno se segue o ilimitado? A resposta é: não. Para fundamentar essa resposta, buscamos elementos fornecidos pelo próprio Kant na *Crítica da Razão Pura*. E aqui, a leitura de dois textos nos levou à resposta negativa. O primeiro, ‘Apêndice da Analítica dos Princípios’ ou ‘Da Anfibologia dos Conceitos da Reflexão, resultante da confusão do uso empírico do entendimento com o seu uso transcendental’, ao tratar das relações que podem ligar os conceitos uns aos outros num estado de espírito, define ‘interno’ como a relação de algo consigo mesmo. Ao passo que ‘ilimitado’ se refere à relação de algo com o que lhe é externo. Desse modo, o que é internamente possível é possível a despeito de qualquer relação, isto é, independe do que lhe é exterior, e o que é ilimitadamente possível é possível em todas as relações, ou seja, também, de certa forma, independe do que lhe é exterior. Se é possível em todas as relações, não importa que a relação se dê com A, B, ou C, ou seja, não importa com que objeto externo se relaciona. Assim, poder-se-ia pensar que o internamente possível equivale ao ilimitadamente possível. Todavia, Kant adverte<sup>31</sup> que há conceitos que são internamente possíveis, mas não são possíveis em

---

<sup>31</sup> A ‘advertência’ de Kant vem expressa na tábua do nada (CRP A292/B348), mais especificamente, na divisão do nada como *ens rationis*, ou seja, como conceito vazio sem objeto (como os númenos), que não pode ser contado entre as possibilidades, o que não implica que deva ser dado como impossível. O *ens rationis* é internamente possível, mas não é possível em todas as relações. Ele é internamente possível porque pode ser pensado sem contradição pelo entendimento. Todavia, não há nenhuma intuição sensível que corresponda ao seu objeto, o que significa que não é possível enquanto fenômeno, por conseguinte, não é possível em todas as relações.

todas as relações. Além disso, a possibilidade interna parece ser requisito para a possibilidade, por assim dizer, externa, ou seja, precede-a e a torna possível<sup>32</sup>.

A distinção entre interno e ilimitado é retomada na segunda seção do livro primeiro da Dialética Transcendental, onde ambos aparecem como qualificações do termo ‘absoluto’. ‘Interno’ se refere àquilo que é possível em si mesmo, isto é, à estrita possibilidade ou ao mínimo que pode ser dito de um objeto. Por outro lado, ilimitado se refere a algo que é possível em toda e qualquer relação, o que é o máximo que pode ser dito de um objeto. Isso significa que, para que algo seja possível em todas as relações, é necessário que seja, antes de tudo, possível em si mesmo. Entretanto, essa possibilidade interna não é suficiente para a possibilidade em todas as relações, é necessária, mas não suficiente. Nesse sentido, pode-se afirmar que do ilimitado se segue o interno, mas do interno não se segue o ilimitado. Algo pode ser possível em si mesmo, mas não o ser em todas as relações; entretanto, algo não pode ser possível em todas as relações se não for possível em si mesmo<sup>33</sup>.

Se nem sempre o que é interno é ilimitado, é possível estender essa distinção no que tange à boa vontade e afirmar que a vontade internamente boa pode ser ilimitadamente boa ou limitadamente boa. A vontade ilimitadamente boa é aquela que é

---

<sup>32</sup> Cf. CRP “Num objeto do entendimento puro, só é interno o que não tem qualquer relação (quanto à existência) com algo diferente de si. Pelo contrário, as determinações internas de uma *substantia phaenomenon* no espaço não mais são do que relações e a própria substância é o conjunto da soma total de suas relações” (A265/B321). “As substâncias em geral devem ter qualquer coisa de interior, independente de todas as relações externas e, portanto, também independente da composição. O simples é, pois, o fundamento do interior das coisas em si. O interior do seu estado, porém, não pode consistir em lugar, figura, contato ou movimento (determinações estas que são todas elas relações exteriores), pelo que não podemos atribuir às substâncias outro estado interno que não seja aquele pelo qual nós mesmos determinamos o nosso próprio sentido interno, a saber, o estado das representações”. (A274/B330). “Do ponto de vista de simples conceitos, o interior é o substrato de todas as relações ou de todas as determinações exteriores”; assim, “parece que, em todas as coisas (substâncias), há algo que é absolutamente interno e precede todas as determinações externas, sendo o que, antes de mais, as torna possíveis (...)”. (A283/B339)

<sup>33</sup> Cf. CRP A324-5/B381: “A palavra absoluto usa-se hoje freqüentemente para indicar que algo se aplica a uma coisa considerada em si e, portanto, tem um valor intrínseco. Nesse sentido, a expressão absolutamente possível significaria o que é possível em si mesmo (*internamente*), o que de fato é o mínimo que se pode dizer de um objeto. Por outro lado, também por vezes é usada para indicar que algo é válido em toda relação (*ilimitadamente*) (por exemplo, o poder absoluto), e, nesse sentido, a expressão absolutamente possível significaria o que é possível de todos os aspectos em toda relação, o que por sua vez é o máximo que se pode dizer da possibilidade de uma coisa. Ora estes dois significados freqüentemente coincidem. Assim, o que é internamente impossível também o é em todas as relações, ou seja, absolutamente impossível. Mas, na maioria dos casos, tais significados estão infinitamente distanciados e *de modo algum posso concluir que o que em si mesmo é possível, o deverá ser em qualquer relação, ou seja, em absoluto*”. (grifos nossos)

sempre e somente determinada pela razão<sup>34</sup>, ou seja, toda e qualquer motivação para a ação é racional. Por outro lado, a vontade limitadamente boa é aquela que é sempre, mas não somente, determinada pela razão, ou seja, além de motivações racionais, possui motivações não racionais. Esse é o caso dos seres racionais finitos, que são dotados de razão e, ao mesmo tempo, são seres sensíveis. Isso significa que suas ações podem ser determinadas pela razão ou pela sensibilidade. Os seres finitos são sempre racionais, porque mesmo que o motivo determinante de uma ação seja sensível, é ele (ser agente) que racionalmente se *deixa* assim determinar, ou melhor, ao sujeito agente são apresentadas duas vias, e é ele que racionalmente escolhe a que quer seguir: a da razão ou a da sensibilidade. Essa escolha é livre e é ela que vai viabilizar a imputação e a responsabilidade de cada indivíduo pelas ações que pratica. Quando o ser finito escolhe pela via da racionalidade, está escolhendo aquilo que vale universal e necessariamente para todos os seres racionais e, assim, está escolhendo pelo bom, pelo moralmente bom.

Mas por que escolher aquilo que universal e necessariamente vale para todos seres racionais ao invés de escolher algo que pode ser mais agradável para o indivíduo?

### 1.3 DEVER

Aqui entra em cena o conceito de ‘dever’. Como a via da sensibilidade pode se apresentar ‘muito tentadora’, as ações morais (racionais) vão adquirir a forma de um *deve*, ou seja, *o ser racional*, ainda que finito, ainda que tentado a agir como determina a sensibilidade, *deve agir racionalmente*. Quase desnecessário dizer que ele só deve porque pode; como é também racional, pode agir segundo a razão. Não faria sentido que alguém tivesse o dever de agir de determinado modo, mas não pudesse.

A ‘via tentadora’ da sensibilidade é o que pode constituir as limitações e obstáculos subjetivos. Kant, ao introduzir o conceito de dever a fim de esclarecer o de boa vontade, afirma que ele (o conceito de dever) “contém em si o de boa vontade,

---

<sup>34</sup> Vontade internamente boa se refere à relação da vontade consigo mesma, isto é, ser determinada pela razão, ter a razão como a faculdade de escolher as leis que quer seguir. Ilimitadamente boa se refere à sua bondade em todas as relações, ou seja, significa que as leis que escolhe para guiar sua conduta são leis da razão. Limitadamente boa aponta para algo que tem a capacidade de não ser bom em todas as relações: uma vontade limitadamente boa é aquela que pode escolher outras leis que não as da razão para guiar sua conduta.

entretanto sob certas limitações e obstáculos subjetivos”<sup>35</sup>. Além disso, acrescenta que tais limitações e obstáculos, “muito longe de ocultarem e tornarem irreconhecível a boa vontade, a fazem ressaltar por contraste e brilhar com luz mais clara”<sup>36</sup>. Central na explicação de Kant sobre o valor moral das ações humanas é o contraste entre dever e inclinação (representantes, respectivamente, das vias da racionalidade e da sensibilidade) como duas origens de motivações para a ação. As ações são motivadas pela razão ou pela sensibilidade, pelo dever ou pela inclinação. As inclinações *podem* constituir as limitações e obstáculos subjetivos que tornam a potencialidade da boa vontade desprotegida e fragilizada. *Podem*, e não constituem de fato, na medida em que não necessariamente constituem uma via oposta à via representada pelo dever, isto é, as vias da racionalidade e da sensibilidade não precisam consistir em uma bifurcação, elas podem apontar para o mesmo caminho. Quando as vias aparecem em bifurcação e o homem escolhe a da racionalidade, agindo por dever e não por inclinação, é que se pode afirmar que a virtude essencial das ações por dever é feita brilhar com luz mais clara.

Aqui é importante salientar que Kant não sustenta que as ações morais, que as ações realizadas por dever, devem ser sempre contrárias à inclinação, representando um ‘fardo’ ao agente. Muito pelo contrário, é possível que o agente realize uma ação por dever e, além disso, tenha uma inclinação para tanto, ou seja, é possível que as duas vias apontem para o mesmo caminho. Entretanto, quando as duas vias apontam para o mesmo caminho, o agente deve escolher trilhá-lo por dever, se sua ação for moral. Nesse sentido, não se pode afirmar que, se a inclinação estiver presente, a ação não pode ser considerada moralmente boa, a inclinação pode estar presente, é inclusive melhor para o agente que ela esteja, mas ela não pode ser ‘usada’ para que a ação seja boa, isto é, ela não pode ser o motivo determinante da ação para que essa seja considerada moralmente boa<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> FMC 4: 397.

<sup>36</sup> FMC 4: 397.

<sup>37</sup> Barbara Herman esclarece que o ponto de Kant é simplesmente que as ações de um indivíduo determinado somente obtêm valor moral quando o motivo do ‘dever’ toma o espaço da ‘inclinação’. E isso, é claro, é diferente da afirmação de que o valor moral exige a ausência da inclinação. Para ela, “na medida em que uma ação por dever possui valor moral porque o agente ‘toma’ o fato de uma ação ser moralmente exigida como sua razão para agir – é a moralidade que guia sua vontade – a presença de um motivo não moral em sua máxima é desqualificada”. HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge: Harvard University Press, 1996, p. 12. Allison concorda com Herman e afirma que, segundo Kant, atos carecem de importância moral se o agente os pratica somente por causa da inclinação, o que é bem diferente de dizer que atos moralmente elogiáveis perdem sua importância moral se o agente teve uma inclinação para praticá-los. ALLISON, Henry. *Kant’s Theory of Freedom*. p. 111.

Mas afinal o que são essas inclinações? Sabemos que representam a via da sensibilidade, mas não sabemos exatamente em que consistem. Assim como também não sabemos exatamente o que significa um *dever*. Quer dizer, ainda que intuitivamente as pessoas possam ter uma idéia de que há coisas que devem ou não fazer e, muitas vezes, repreendem-se a si próprias por terem feito algo que sabiam que ‘não deviam ter feito’, por reconhecer que seu ato entra em conflito com um certo ‘padrão moral’, não sabemos exatamente o que Kant quer dizer com *dever*. E só saberemos ao final do parágrafo 16 da primeira seção.

Antes de seguir nosso trajeto, retomemos esquematicamente o caminho até aqui percorrido e explicitemos quais serão os próximos passos. Nos parágrafos 1 a 7, os quais percorremos até alcançar o padrão de medida para se julgar moralmente, Kant está preocupado em estabelecer uma relação entre vontade e razão, relação essa que permanece na forma de um condicional: “se existe relação entre vontade e razão, então a vontade só pode ser internamente boa”. Esse padrão de medida (boa vontade) é do gênero ‘racional’, ou seja, se aplica a todos os seres racionais. O que Kant começa a fazer a partir do parágrafo 8 é mostrar que há seres, como o homem, que não são totalmente racionais e que, portanto, podem ser determinados a agir por causas outras que não a razão. Nesse sentido, o que se pretende é testar o padrão do gênero em uma das espécies. Se o padrão funciona? Parece que devemos dizer: ‘claro que funciona’, seria um pouco estranho que algo se aplicasse ao gênero, mas não a uma das espécies. Todavia, a questão que se coloca é *como* funciona. E, com o objetivo de estabelecer esse *como*, é que entra em cena o conceito de *dever*. Se, do parágrafo 1 a 7 a preocupação era com a relação vontade-razão, do parágrafo 8 a 16 a preocupação será com a relação dever-bom vontade. A fim de sustentar a conexão dever-bom vontade, Kant apresenta três proposições: a primeira será em relação à ação de um ser racional finito para que seja considerada moralmente boa; a segunda, em relação à origem do valor moral de tal ação, e a terceira irá esclarecer o tipo de ação estabelecida na primeira proposição.

A estrutura do argumento desenvolvido nos parágrafos 1 a 7 é semelhante à estrutura do argumento dos parágrafos 8 a 16, salvaguardadas as devidas proporções. Isto é, nos parágrafos 1 a 7, Kant parte de qualidades que podem ser atribuídas a um sujeito agente e estabelece que o padrão de medida moral para o gênero racional é uma



boa vontade, procura saber qual a origem do valor de uma boa vontade: se ela é o padrão de medida, de onde se origina seu valor? Aí chega à razão: o valor da boa vontade é determinado pela razão e não por algum fim extrínseco que se possa pretender realizar. Se a razão tem um papel a desempenhar no domínio prático, só poderá ser o de determinar o valor de uma boa vontade. Kant guarda esse condicional e segue seu trajeto. Com funcionaria esse padrão numa espécie racional? Ao invés de partir de qualidades de um sujeito agente, parte, por assim dizer, de qualidades de uma suposta ação moral. A ação, se for moral, deve ter sido realizada *por dever*. A origem do valor dessa ação por dever será o segundo passo: o valor moral de uma ação realizada por dever está na *máxima* que a determina e não no fim que se pretende atingir. O terceiro passo será dado a fim de esclarecer em que consiste *agir por dever*. E aqui, parece que Kant não guarda nenhum condicional<sup>38</sup>.

Agora que sabemos quais serão os nossos próximos passos, retomemos do ponto no qual paramos: o que são inclinações?

Na *Fundamentação*, Kant define ‘inclinação’ como “a dependência da faculdade de desejar em relação às sensações” e assinala que a presença de uma inclinação sempre indica uma necessidade<sup>39</sup>. A faculdade de desejar é a faculdade de um sujeito ser a causa dos objetos de suas representações<sup>40</sup>. Falar em ‘dependência da faculdade de desejar em relação às sensações’ significa falar na origem dos objetos que o sujeito representa: os objetos que o sujeito representa e que, portanto, tem a capacidade de realizá-los, são objetos sensíveis, ou melhor, a origem desses objetos é a sensibilidade. Na *Metafísica dos Costumes*<sup>41</sup> e na *Antropologia*<sup>42</sup>, Kant afirma que inclinação é um desejo habitual (sensível) e a contrasta com desejo que não é habitual, bem como com paixão. Por ‘paixão’ compreende-se um tipo peculiar de inclinação, a

<sup>38</sup> Em verdade, a análise das ações por dever serve para mostrar que o sujeito agente é ‘dotado’ de boa vontade. Se o sujeito for ‘dotado’ de boa vontade, suas ações serão praticadas por dever.

<sup>39</sup> FMC 4: 413n.

<sup>40</sup> Cf. KANT. *Metafísica dos Costumes; Crítica da Razão Prática e Antropologia*: “A faculdade de desejar é a faculdade de ser, por meio das representações de um sujeito, a causa dos objetos dessas representações”. (MC (DD) 6: 211)

“A faculdade de desejar é a faculdade de um ente de ser, por meio de suas representações, a causa da realidade dos objetos dessas representações”. (CRPr 5:10n)

“Desejo (*appetitio*) é o poder de determinação de um sujeito através da representação de algo no futuro como um efeito dessa representação”. (A 251)

<sup>41</sup> MC (DD) 6: 212.

<sup>42</sup> Cf. A 251e A 265, onde Kant afirma que “o desejo sensível que serve ao sujeito como uma regra (hábito) é chamado inclinação”.

saber, aquela que o agente racional só é capaz de derrotar com muita dificuldade ou não é capaz de derrotar de forma alguma<sup>43</sup>. Mas, ainda que a inclinação admita graus ou se apresente de diversas maneiras, o importante é que todos esses graus ou ‘maneiras’ indicam apenas que a inclinação é um impulso sensível, um estímulo da sensibilidade<sup>44</sup>. E isso é o que nos interessa quando se trata de avaliar o que pode servir de motivo determinante das ações humanas. Nesse sentido, Allison afirma que,

na medida em que Kant assume um dualismo entre ‘inclinação’ e ‘dever’ como origens da motivação, ‘inclinação’ deve ser compreendida num sentido amplo para referir-se a qualquer estímulo para a ação que provenha de nossos sentidos, como oposto à nossa natureza racional. Desse modo, ‘inclinação’ compreende desejos momentâneos, instintos, paixões, medos, aversões, tudo o que pertence apenas a seres sensivelmente afetados.<sup>4546</sup>

As inclinações podem ser imediatas ou mediatas. Uma ação realizada por uma inclinação imediata é uma ação realizada por ela mesma, ou melhor, pela satisfação que se obtém com a própria ação como, por exemplo, cantar. Uma pessoa pode cantar pelo simples fato de gostar de cantar e, nesse sentido, pode-se dizer que a ação de cantar é realizada por inclinação imediata. Por outro lado, uma ação realizada por inclinação mediata é aquela que serve como meio para que o sujeito agente alcance um fim diverso da própria ação. O exemplo pode ser ainda o do cantar, mas, nesse caso, a ação de cantar seria apenas o meio para que o sujeito ganhasse dinheiro, por exemplo. O objetivo do sujeito agente, aqui, ao cantar, é ganhar dinheiro, é por isso que ele canta, não pela satisfação que possa sentir com a prática da ação, pois satisfeito ele vai estar ao receber o dinheiro que pretende.

No caso de uma inclinação imediata, o que serve de motivo determinante é o prazer que se pode obter com a prática da ação. A ação poderia ser dita ‘suficiente por si só’, mas suficiente por si só enquanto satisfaz um desejo, enquanto é fonte de prazer para o sujeito. Os resultados da ação não são necessários para tanto, como o são no caso de uma ação por inclinação mediata, a qual o sujeito só realiza por servir de meio para a

---

<sup>43</sup> Cf. A 251. Na RL 6:29n, Kant sustentava apenas o segundo sentido apresentado na *Antropologia*: “paixão é uma inclinação que exclui o domínio sobre si mesmo”.

<sup>44</sup> Cf. MC (DD) 6: 213.

<sup>45</sup> ALLISON, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*. p. 108-9.

<sup>46</sup> No mesmo sentido, afirma Rawls que “as inclinações ou impulsos são gerados em nós por tudo, desde nossas carências e necessidades corporais até os processos sociais de aprendizado e educação”. RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 174.

obtenção de um fim que ele deseja e que é diverso da própria ação. O desejo de praticar uma ação, quando se trata de uma inclinação mediata, é dependente do desejo do fim que se pode obter com a prática de tal ação, e o prazer do sujeito depende desse resultado ou da realidade do objeto da ação. Ao passo que, no caso de uma inclinação imediata, o desejo de praticar uma ação é por ela mesma na medida em que causa prazer ao sujeito-agente. O importante é que, em ambos os casos de inclinação, a vontade é determinada a agir por algo externo a ela, é movida pelo prazer, seja pelo prazer de realizar a ação, seja pelo prazer que se obtém com o resultado de uma ação. E se a vontade é determinada a agir por algo externo a ela, não se pode dizer que a ação é moral<sup>47</sup>.

É importante ressaltar que dizer que uma ação não é moral não implica que ela seja imoral (contrária à moral ou avaliada negativamente do ponto de vista moral), ela pode ser amoral (não dizer respeito à moralidade).

Nós, seres humanos, seres racionais finitos, estamos constantemente sujeitos às ‘importunações’ do desejo, às tentações da sensibilidade, é somente por isso que a moralidade nos aparece como uma obrigação, como um *dever*. ‘Dever’ é a obrigatoriedade, é a necessidade de que uma vontade condicionada, limitada por inclinações, por tentações, esteja sob a idéia de bem e não sob a inclinação, quer dizer, é a necessidade de uma vontade condicionada ser movida pela idéia de bem ou, ainda, é a necessidade de uma vontade parcialmente racional ser movida pela razão e não pela sensibilidade. Nesse sentido, pode-se dizer que o dever expressa o caráter necessitante de uma boa vontade em relação a seres racionais finitos, justamente por estarem subjetivamente limitados no que tange à sua manifestação (à manifestação da boa vontade). É importante ressaltar que isso só ocorre em relação à natureza humana, enquanto racionalmente finita, visto que uma vontade santa ou de um ser racional perfeito só pode ser movida pela idéia de bem, pela razão. Para um ser racional perfeito, a única via possível é a via da racionalidade, não há que se falar em via ‘concorrente’ da sensibilidade, por isso, não há que se falar em *dever*.

Nesse sentido, Paton, ao dissertar sobre ‘uma boa vontade e dever’, afirma que

---

<sup>47</sup> Cf. ponto da ‘boa vontade’.

Uma vontade completamente boa, ou santa, manifesta-se em boas ações sem ter que controlar ou opor-se a inclinações naturais e, portanto, não seria necessário agir por dever. Devemos supor que a vontade de Deus é santa e que, então, seria absurdo falar em Seu dever, em dever de Deus. Por outro lado, nas criaturas finitas como, por exemplo, o homem, há determinadas ‘limitações subjetivas’: a vontade dos homens não é completamente boa, é influenciada por desejos e inclinações que podem ser impedimentos e obstáculos à boa vontade presente neles. Daí que as boas ações, nas quais a boa vontade necessariamente seria mostrada, lhes aparecem como dever, quer dizer, como ações que devem ser feitas apesar dos obstáculos. Uma boa vontade *sob condições humanas* é aquela que age por dever.<sup>4849</sup>

Com a distinção entre inclinações e dever, Kant sustenta que há três tipos principais de ação, quais sejam: (1) as realizadas por inclinação mediata; (2) as realizadas por inclinação imediata; (3) as realizadas por dever. As ações realizadas por inclinação, seja mediata, ou imediata, podem ser ações *conformes* ao dever, mas não são ações por dever e, em seguida, veremos o que isso significa e qual a importância para a atribuição de valor moral às ações.

A análise que Kant faz desses três tipos principais de ação é por meio de exemplos. Quatro exemplos são apresentados<sup>50</sup>, mas um é suficiente para os nossos propósitos. Tomemos o exemplo da caridade. A caridade é analisada sob duas perspectivas: primeiro, é tomada como uma disposição natural. Muitos homens são dotados de um temperamento solidário, por isso ajudam os outros quando precisam, ajudam pela satisfação que têm em ajudar e não por esperar algo em troca. Todavia, há homens não são dotados de um temperamento solidário, mas que, mesmo assim, ajudam os outros. Desses há duas espécies: os que ajudam por esperar algo em troca como, por exemplo, um político que distribui cestas básicas a comunidades carentes para angariar votos; e os que ajudam sem esperar uma ‘contraprestação’. Os que ajudam por serem dotados de um temperamento solidário são aqueles que agem por uma inclinação imediata; os que não são dotados de um temperamento solidário e ajudam esperando uma contraprestação agem por uma inclinação mediata e, por fim, os que não são dotados de temperamento solidário e ajudam sem esperar uma contraprestação agem por dever, ou seja, por reconhecer a obrigação de ajudar os outros quando possível.

<sup>48</sup> PATON, H.J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. p. 46.

<sup>49</sup> Nesse sentido, ver também WOOD, Allen W. *Kant's Ethical Thought*. p. 26 e segs.

<sup>50</sup> Os exemplos, apresentados por Kant na FMC 4: 397-399, são: (1) o da honestidade nos negócios, (2) o do suicídio, ou do dever de conservar a própria vida; (3) o da caridade; (4) o de assegurar a própria felicidade.

A distinção entre as ações realizadas por dever e as ações realizadas por inclinação mediata é evidente. Isso porque, nas primeiras, nada além da ação é esperado, quer dizer, a ação é tomada como um fim em si mesmo, ao passo que nas segundas algo além da ação é esperado, ou seja, a ação é tomada tão somente como meio para se obter um fim desejado diverso dela própria. A distinção torna-se não evidente quando se trata de comparar ações realizadas por inclinação imediata e ações realizadas por dever. Isso porque, em ambos os casos, não é necessário ‘olhar’ para além da ação, para algum fim remoto: em ambos os casos a ação é realizada por ela mesma, é tomada como fim em si e não como meio para o que quer que seja (além da satisfação de um desejo quando se trata da ação por inclinação imediata). Assim é que se impõe a questão de como saber se uma ação foi realizada por dever ou por inclinação imediata, já que apenas às primeiras se pode atribuir valor moral? Ajudar os outros é um dever que todos temos, mas como saber se, quando ajudamos alguém, somos motivados pelo dever ‘puro e simples’ ou somos dotados de um temperamento solidário e fazemos isso porque nos satisfaz? A ação de um sujeito dotado de um temperamento solidário é conforme ao dever, mas isso não basta para que lhe seja atribuído valor moral.

Para termos certeza de que estamos diante de uma ação realizada por dever e não por inclinação imediata, Kant propõe que se removam as inclinações e que se tente fixar o valor da ação em sua ausência. Se isso for possível, então a ação foi realizada por dever e, portanto, possui valor moral. Remover as inclinações significa supor que o sujeito agente teria tudo para agir de modo contrário ao dever, quer dizer, significa que as vias da sensibilidade e da razão se apresentam em bifurcação. O sujeito é um egoísta, pode ter todas as condições financeiras para ajudar os outros, mas só pensa em aumentar cada vez mais sua fortuna, não se importa se com um décimo de sua fortuna poderia salvar diversas crianças famintas, para ele, a vida alheia não lhe diz respeito, cada um deve ‘fazer por si’, é o que ele pensa. Esse sujeito egoísta não teria, portanto, nenhuma inclinação imediata em ser caridoso, muito pelo contrário. Todavia, se age de maneira caridosa, pode-se dizer que está agindo por dever e, por conseguinte, sua ação é moral. A supressão das inclinações é apenas uma estratégia expositiva adotada por Kant. Como vimos, é possível que um sujeito aja por dever e, além disso, tenha uma inclinação para tanto, mas, para que sua ação seja moral, é necessário que o motivo tenha sido o dever. Como dissemos anteriormente, a inclinação pode estar presente, mas

não pode ser utilizada para que a ação seja considerada moral. Assim, quando estamos diante de uma ação conforme ao dever, para saber se o seu motivo determinante foi de fato o dever ou se foi uma inclinação, devemos tentar ‘estrategicamente’ eliminar qualquer inclinação e perguntar: ‘mesmo sem nenhuma inclinação, o sujeito teria realizado tal ação’? Se a resposta for sim, então o motivo determinante da ação foi o dever e ela é considerada moral. Se a resposta for não, o motivo determinante foi a inclinação e ação, ainda que esteja conforme ao dever, não é valorada positivamente do ponto de vista moral.

Ao determinar que o valor moral de uma ação depende de ela ter sido realizada por dever e não pela satisfação de alguma inclinação, chegamos à primeira proposição relativa à conexão dever-boa vontade, que pode ser traduzida como a conexão entre dever-valor moral, já que a boa vontade é o padrão de medida de avaliação moral do gênero racional: **“Para que uma ação tenha valor moral, deve ser determinada pelo dever”**<sup>51</sup>.

Com a primeira proposição, afasta-se a possibilidade de uma ação ter seu motivo determinante originado na sensibilidade. Se as inclinações representam a via da sensibilidade e a primeira proposição nos diz que uma ação para ser considerada moral deve ter sido realizada por dever, então ela não pode ter sido realizada por inclinação, ou seja, não pode ter sido realizada a partir da representação de um objeto sensível. Mas

---

<sup>51</sup> A primeira proposição não está explícita no texto de Kant, mas é assim estabelecida pela maioria dos comentadores. (ver, por exemplo, ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Freedom*. p. 107: “(...) valor moral é atribuído a ações se e somente se elas são por dever”; PATON, H.J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. p. 47: “(...) uma ação só tem valor moral se for realizada por dever”; POTTER, Nelson. The Argument of Kant's Groundwork, Chapter 1. In GUYER, Paul. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Moral: Critical Essays*. Rowman & Littlefield Publishers: Maryland, 1998, p. 31: “Uma ação humana é moralmente boa se e somente se é realizada por dever”; RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*. p. 176: “uma boa vontade é uma vontade cujas ações concordam com o dever, não segundo a inclinação, mas segundo o dever (pelo dever)”; WOLFF, Robert Paul. *The Autonomy of Reason: A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Gloucester: Peter Smith, 1986, p. 65: “para ter valor moral, uma ação deve ser realizada por dever”; WOOD, Allen W. *Kant's Ethical Thought*. p. 40: “uma ação possui valor moral somente quando é realizada por dever”.) Por outro lado, Duncan e Zingano interpretam a passagem de forma diversa e apresentam como primeira proposição “o que é bom sem restrições é a vontade boa”. (DUNCAN. A.R.C. *Practical Reason and Morality*. London: Nelson, 1957, p. 59, 70. apud WOLFF, Robert Paul. p. 64. ZINGANO, Marco A. *Razão e História em Kant*. p.42). É importante observar que a primeira proposição apresentada pela maioria dos comentadores e a apresentada por Duncan e Zingano não são incompatíveis. Os últimos se referem somente ao valor moral, enquanto aqueles se referem à conexão entre valor moral e dever. Como estamos preocupados em saber como é possível a moralidade na forma humana, e, para tanto, foi necessária a introdução do conceito de ‘dever’, adotamos a proposição estabelecida pela maioria, não por ter sido estabelecida pela maioria, mas por estar mais de acordo com nossos propósitos.

com os deveres, o que temos é a necessidade de praticar ações que, muitas vezes, são iguais as praticadas por inclinação. Onde está, então, o valor moral de uma ação por dever? O que uma ação por dever tem que uma ação por inclinação não tem para que seja considerada moral?

Se a boa vontade, que é o padrão moral para o gênero racional, tem seu valor determinado intrinsecamente, ou seja, se ela é boa em si mesma, uma ação para ser considerada moral deve, também, ser boa em si mesma. Uma ação realizada por inclinação não é boa em si mesma, ela só é boa na medida em que satisfaz as inclinações de um sujeito, por isso, uma ação realizada por inclinação não pode ser uma ação moral. Além de ações por inclinação, o que sobra são ações por dever. E não podemos esquecer que o conceito de *dever* contém em si o de boa vontade. Uma ação por dever é expressão da boa vontade quando se trata de um ser racional finito ou limitado. Segundo Wood<sup>52</sup>, “agir por dever é reconhecer o valor moral inerente de uma ação e esse reconhecimento leva ao desejo direto de praticar a ação por ela mesma”. Nesse sentido é que uma ação, para que seja considerada moral, deve ser realizada por dever.

Uma ação é conforme ao dever quando está de acordo com o que o dever ‘obriga’, mas a diferença entre uma ação conforme ao dever e uma ação por dever é o seu motivo determinante. Uma ação conforme ao dever pode ter como motivo determinante uma inclinação, como vimos, ao passo que uma ação por dever só pode ter como motivo determinante o próprio dever. As inclinações são originadas a partir da sensibilidade, por isso pode-se dizer que as inclinações determinam a vontade por objetos externos à vontade. O dever é a obrigação de se agir segundo a razão e nesse sentido, o que determina a vontade não é nada externo a ela. É importante observar que os resultados obtidos com ações conformes ao dever e com ações por dever podem ser iguais e isso leva Kant à segunda proposição relativa à conexão dever-boa vontade: **“Uma ação praticada por dever tem seu valor moral não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina”**<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> WOOD, Allen W. *Kant's Ethical Thought*. p. 29.

<sup>53</sup> FMC 4: 399-400.

## 1.4 MÁXIMA

A segunda proposição relativa à conexão dever-boa vontade, de forma negativa, repete o que fora afirmado na primeira proposição, a saber, que o valor moral de uma ação não é derivado nem, tampouco, depende daquilo que realiza, ou seja, não depende dos fins ou propósitos que se pretende alcançar com a ação<sup>54</sup>. Por outro lado, de forma positiva, acrescenta algo que não fora dito anteriormente: o valor moral da ação está na máxima que a determina, ou seja, a segunda proposição determina onde está localizado o valor moral de uma ação.

É importante salientar que dizer que o valor moral de uma ação não é derivado nem depende do fim que realiza não significa dizer que a ação para que tenha valor moral não possa ter um fim. Toda ação tem um fim<sup>55</sup>. E, como se verá mais adiante<sup>56</sup>, a própria ação moral deve ter um fim, um fim especial, por assim dizer. Todavia, o valor moral da ação não está localizado no fim, ou seja, se o fim é realizado ou não, não influencia na atribuição de valor moral. Como diz o senso comum: *‘o que vale é a intenção’*. O que, nas palavras de Kant, significa dizer *‘o que vale é a máxima’*.

Todos concordariam que a ação de um médico, quando chamado para atender uma emergência, ainda que não consiga chegar a tempo de salvar a vida do paciente porque ficou preso no trânsito, é dotada de valor moral. Nesse caso, a ação do médico tem em vista um fim, o fim de salvar a vida do paciente. Para tanto, ele sai do hospital em uma ambulância, com a sirene ligada, passa por todos os sinais fechados, até que no meio do trajeto é impedido de passar porque há um acidente de trânsito que bloqueia a passagem. O médico resolve então sair correndo, deixa a ambulância e corre até a casa do paciente. Quando chega em seu destino, é tarde demais: o paciente morrerá. O fim

---

<sup>54</sup> A primeira proposição sustenta que uma ação, para que tenha valor moral, deve ser realizada por dever. Isso significa que exclui a possibilidade de ser realizada por inclinação, pois, como se sabe, as ações por inclinação são realizadas na medida em que buscam efetivar um fim (objeto sensível) representado, diverso da própria ação, mas para o qual a ação serve como meio. Se a segunda proposição sustenta, agora, que o valor moral de uma ação não depende daquilo que realiza, ela apenas retoma o que já havia sido afirmado na primeira: se uma ação para ser moral não pode ser realizada por inclinação, significa que o seu valor não pode ser originado do fim que realiza, visto que a própria ação por inclinação depende do fim que se representa e só por isso é praticada. Todavia, o que a segunda proposição faz, que não havia sido feito na primeira, é localizar onde está o valor moral: o valor moral da ação está na máxima que determina.

<sup>55</sup> Cf. MC (DV) 6: 385.

<sup>56</sup> Capítulo 3 desta dissertação.



não foi realizado, mas ninguém diria que a ação do médico é desprovida de valor moral, muito pelo contrário, todos concordariam que ele fez tudo que estava ao seu alcance e, só pelo fato de ter *querido* salvar o paciente, ou seja, de ter tido a intenção de salvar a vida do paciente, sua ação já é valorizada.

A máxima que determina uma ação nada mais é do que isso: o *querer* uma ação, a intenção de praticar uma ação<sup>57</sup>. A máxima é o princípio da vontade, ou seja, contém as razões que dizem o que fazer e o porquê. A vontade pode ser determinada por princípios materiais ou por princípios formais. Os princípios materiais, que representam a via da sensibilidade, são empíricos e têm seu fundamento em uma inclinação, ou seja, têm uma origem *a posteriori* e são denominados incentivos<sup>58</sup>. Os princípios formais, que representam a via da racionalidade, têm uma origem *a priori*, ou seja, têm seu fundamento na razão e são denominados motivos<sup>59</sup>. Para Kant, o valor moral de uma ação não está apenas localizado na máxima que a determina, mas está localizado na máxima abstração feita dos fins que pode realizar, ou melhor, a máxima que contém o valor moral de uma ação é uma *máxima formal*, é a máxima que determina a ação por princípios formais e não por princípios materiais. A possibilidade de uma ação moral ser determinada por princípios materiais já havia sido descartada quando se descartou a possibilidade de se atribuir valor moral a uma ação realizada por inclinação, mas o conhecimento da localização do valor moral era apenas negativo: não está nas inclinações, não está no princípio material. Agora, tem-se um conhecimento positivo, está na máxima formal<sup>60</sup> que determina a ação.

A pergunta que se impõe consiste em inquirir sobre a natureza do valor moral atribuído às máximas da ação por dever. Por que a máxima da ação por dever carrega um valor estimado em si mesmo e independente do valor dos fins ou resultados da ação?

---

<sup>57</sup> O capítulo 2 desta dissertação é dedicado ao estudo das máximas. Lá veremos que a máxima é o princípio subjetivo das ações, pois sua validade depende de ser adotada pelos sujeitos como fundamento determinante de suas ações, em contraposição às leis, princípios objetivos, que são válidas para todos independentemente de adoção.

<sup>58</sup> Cf. FMC 4: 427.

<sup>59</sup> Cf. FMC 4: 427.

<sup>60</sup> O capítulo 2 desta dissertação é dedicado a um estudo mais detalhado acerca das 'máximas'. Por ora, o importante é saber que origem do valor moral de uma ação por dever está na máxima (formal) que a determina.

Uma resposta completa só será fornecida mais tarde na *Fundamentação*, quando do estudo das fórmulas do imperativo categórico, como se verá no terceiro capítulo desta dissertação. Todavia, ainda que não se tenha uma resposta completa, se tem uma resposta, que vem expressa na terceira proposição relativa à conexão dever-boia vontade: “**dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei**”<sup>61</sup>.

## 1.5 RESPEITO

A terceira proposição é apresentada por Kant como consequência das duas primeiras. Mas ela parece ‘fazer’ muito mais do que apenas se seguir do que fora dito antes. Primeiro, ela vem esclarecer o que significa agir por dever; segundo, ela liga os aspectos subjetivo, apresentado pela primeira proposição através da idéia de ação por dever, e objetivo da boa vontade, apresentado na segunda proposição através do princípio formal da vontade que determina a ação *a priori* e é diverso dos incentivos materiais da vontade<sup>62</sup>.

O esclarecimento do agir por dever, ou a definição de ‘dever’, só é possível na medida em que se explique o caráter necessitante da boa vontade em relação a seres racionais finitos. A explicação desse caráter necessitante depende da explicação de como a boa vontade pode ser subjetiva e objetivamente necessitante em relação a esses seres finitos, ou seja, em relação a seres que, além da razão, podem ser determinados a agir por incentivos sensíveis.

É importante ressaltar que os aspectos subjetivo e objetivo da boa vontade não podem ser confundidos com o caráter necessitante subjetivo e com o caráter necessitante objetivo da boa vontade. Os aspectos dizem respeito a como a boa vontade *aparece* quando se trata de seres racionais finitos. O caráter necessitante diz respeito a como ela pode exercer influência, quer dizer, a como ela pode ‘obrigar’ que seres racionais finitos ajam segundo preceitos da razão e não por incentivos sensíveis.

O caráter necessitante objetivo é expresso pelas duas primeiras proposições, das quais se segue que a boa vontade e o valor moral de uma ação que a expressa, de

---

<sup>61</sup> FMC 4: 400.

<sup>62</sup> Cf. WOOD, Allen W. *Kant's Ethical Thought*.

uma ação por dever no caso de seres finitos, estão relacionados com a determinação da vontade por um princípio formal. Ora, se o princípio formal é determinado *a priori* e tem seu fundamento na razão, então é universal e necessário para todo ser racional; trata-se, portanto, de uma lei. Desse modo, pode-se dizer que a boa vontade é objetivamente necessitante, possui caráter normativo, é lei.

O caráter necessitante subjetivo é expresso na terceira proposição e é a condição que possibilita a definição de ‘dever’. É importante observar que esse caráter necessitante subjetivo está relacionado com a capacidade de afecção do sujeito agente. Como se sabe, o agente finito recebe incentivos da sensibilidade que podem servir de obstáculos à realização da moralidade. Mas estaria essa capacidade de afecção relacionada com a atribuição de valor moral às ações? À primeira vista, não. Se o que determina o valor moral de uma ação é ela ter sido realizada por dever e, por conseguinte, ter tido como princípio determinante um princípio formal, então se trata de eliminar toda e qualquer influência das inclinações<sup>63</sup>, o que parece implicar num esvaziamento, por assim dizer, da capacidade de afecção no que diz respeito à atribuição de valor moral às ações. Além disso, ainda que a capacidade de afecção não estivesse vazia, mas fosse ‘preenchida’ de um conteúdo dado empiricamente, não poderia ela ter qualquer relação com a atribuição de valor moral, visto que os dados empíricos geram tão somente princípios materiais, os quais foram descartados pela segunda proposição quando da localização do valor moral.

Mas se o ‘respeito’ é um sentimento e a terceira proposição afirma que agir por dever envolve o sentimento de respeito, como dizer que a capacidade de afecção nada tem a ver com a atribuição de valor moral às ações?

A capacidade de afecção nada tem a ver com a atribuição de valor moral quando o seu conteúdo é algo dado na sensibilidade. Então, se o sentimento de respeito está relacionado com a moralidade, significa que ele não pode ser algo dado, mas deve ser algo produzido. E é exatamente isso que Kant sustenta: “ainda que o respeito seja um sentimento, não é um sentimento recebido por influência; é, pelo contrário, um sentimento que se produz a si mesmo por um conceito da razão”<sup>64</sup>. O sentimento de

---

<sup>63</sup> Cf. FMC 4: 400.

<sup>64</sup> FMC 4: 401n.

respeito é um sentimento peculiar, é diferente de todos os outros tipos de sentimento que podem ser recebidos por influência da sensibilidade, como o sentimento de prazer, por exemplo. O sentimento de respeito tem sua origem na razão e, por isso, se relaciona com a moralidade<sup>65</sup>.

Mas assim como os sentimentos, em geral, são dependentes da afecção do sujeito por algum objeto, também o sentimento de respeito é dependente de algo. Esse algo é a lei<sup>66</sup>. O sentimento de respeito é um efeito da submissão da vontade a um princípio formal ou lei, ou seja, o papel que o sentimento de respeito desempenha na atribuição de valor moral é condicionado pela lei. A lei, objetivamente, é o que confere esse valor, e o sujeito, consciente desse valor e da necessidade de obedecer tal lei, sente respeito por ela. Nesse sentido é que Kant afirma que numa ação por dever “nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a lei objetivamente e, subjetivamente, o puro respeito por esta lei prática”<sup>67</sup>. Isso significa que subjetivamente necessitante para um ser racional finito é aquilo que é digno de respeito, que nada mais é do que a lei, quer dizer, o reconhecimento de que algo é lei e a submissão da vontade a essa lei. Não basta que algo seja lei para que o sujeito sinta respeito, é necessário que o sujeito reconheça o caráter normativo desse algo e submeta sua vontade a ele, ou seja, é necessário que o sujeito reconheça a força normativa de uma lei e a adote como máxima de sua ação.

O respeito é produzido não a partir da consciência da lei, mas a partir da consciência de estar subordinado à lei, a partir da consciência do caráter necessitante da lei, e essa subordinação da vontade à lei expressa o governo da vontade pela razão. Dizer que o respeito é produzido a partir da consciência não da lei, mas de seu caráter

---

<sup>65</sup> Potter, de modo esquemático, nos lembra que o respeito é um sentimento que se relaciona com a moralidade por apresentar as seguintes características: “(1) seu objeto nunca é um efeito ou objeto da vontade, mas o fundamento de determinação da vontade. O que não é um efeito ou objeto da vontade deve ser puramente formal e, por isso, respeito deve ser respeito pela lei em si mesma. (2) respeito é um efeito da lei moral e não causa da lei moral. Por outro lado, o sentimento de raiva, por exemplo, é, ou pode ser, a causa de adoção de uma determinada máxima de ação. (3) Esse sentimento não é produzido por alguma influência externa, mas se produz a si mesmo por um conceito da razão. Assim, o sentimento de respeito é único em sua causa, em seu objeto e em seu efeito.” (The Argument of Kant’s Groundwork, Chapter 1. p. 45-6).

<sup>66</sup> Kant sustenta que o objeto do respeito é a lei, mas não se trata de uma lei qualquer, a lei objeto de respeito é a “lei que nos impomos a nós mesmos e é, no entanto, necessária em si” (FMC 4: 401n). Trata-se, portanto, de autonomia. Kant já está abrindo caminho, por assim dizer, para a autonomia e é somente na medida em que os seres racionais finitos são autônomos que se pode falar em obrigação moral, ou em ação por dever, para eles.

<sup>67</sup> FMC 4: 400.

necessitante, significa dizer que o respeito se dá não na lei pela lei, mas na representação da lei. Nesse sentido, é possível afirmar que a representação da lei só ocorre quando o sentimento de respeito está presente; mais do que isso, o sentimento de respeito é a face subjetiva da lei e, por isso, inseparável da face objetiva<sup>68</sup>. A representação da lei é o que pode constituir o bem supremo, o bem moral, afirma Kant: “nada senão a representação<sup>69</sup> da lei em si mesma, que só no ser racional se realiza, enquanto é ela e não o efeito esperado, que determina a vontade, pode constituir o bem excelente que chamamos moral”<sup>70</sup>.

Ao afirmar que a representação da lei constitui o bem moral, Kant conecta a razão, que produz a lei *a priori*, com a capacidade de afecção, a qual é também afetada *a priori* pela própria razão. Além disso, confirma que a razão tem um papel no domínio prático, a saber, a elaboração de uma lei necessitante para os seres racionais finitos, e atribui um papel prático essencial para a capacidade de afecção, ainda que subordinado à razão.

A terceira proposição relativa à conexão dever-boa vontade, ao introduzir o sentimento de respeito, apresenta, portanto, essa conexão em sua completude. O critério de identificação dessa completude havia sido dado no final do sétimo parágrafo, a saber, que se há relação entre vontade e razão, então a razão deve ser capaz de determinar a vontade *a priori*. Isso é o que ocorre, guardadas as devidas proporções, na terceira proposição: a vontade é governada pela razão na medida em que reconhece o caráter necessitante da lei e a ela se submete, quer dizer, se os seres dotados de uma vontade limitadamente boa puderem ter suas ações determinadas pela razão, então a vontade deve ser capaz de reconhecer o caráter necessitante da lei e a ela se submeter.

---

<sup>68</sup> Nesse sentido, vide POTTER, Nelson. The argument of Kant's Groundwork, Chapter 1. p. 47. Potter sustenta haver uma concomitância necessária da objetividade da lei e da subjetividade do sentimento de respeito na representação da lei. Nesse sentido, não pode haver representação da lei na ausência do sentimento de respeito. Assim como é necessária a própria lei (aspecto objetivo) para que seja representada, é necessário o efeito da lei (aspecto subjetivo-respeito), não sendo possível separar um aspecto do outro.

<sup>69</sup> Os seres racionais agem segundo a representação de leis, isto é, se representam uma lei, a incorporam em suas máximas de ação e agem como ela determina. Na natureza, tudo ocorre segundo leis, mas somente o ser racional é capaz de agir segundo a representação de leis, o que implica que têm uma vontade conforme nota 25.

<sup>70</sup> FMC 4: 401.

Resta, agora, investigar que lei é essa digna do sentimento de respeito e cuja representação tem de determinar a vontade para que possa ser considerada boa.

## 1.6 LEI

A lei digna do sentimento de respeito é a *lei universal das ações em geral*. O argumento de Kant opera por eliminação. Segundo o filósofo:

uma vez que despojei a vontade de todos os impulsos que lhe poderiam advir da obediência a qualquer lei, nada mais resta do que a conformidade à lei universal das ações em geral, que possa servir à vontade como único princípio, isto é, *eu nunca devo agir exceto de modo tal que eu possa querer que minha máxima se torne uma lei universal*<sup>71</sup>.

Com esse argumento, Kant introduz a primeira fórmula do princípio supremo da moralidade, a fórmula da lei universal, a qual será retomada no terceiro capítulo desta dissertação quando da análise das fórmulas do imperativo categórico.

Por ora, devemos compreender o que Kant quer dizer com a ‘lei universal das ações em geral ser o único princípio capaz de determinar a vontade’ para que essa seja considerada boa.

Universalidade é a característica essencial de uma lei. Uma lei, no sentido estrito da palavra, deve valer para todos os casos e não admitir exceções. A universalidade consiste na forma da lei. Não importa sobre o quê verse uma lei, não importa o seu conteúdo, a sua matéria, o que todas as leis têm em comum é a forma de universalidade.

Quando Kant afirma que, “uma vez despojada a vontade de todos os impulsos que lhe poderiam advir da obediência a qualquer lei, nada mais resta do que a conformidade à lei universal das ações em geral”<sup>72</sup>, ele pretende dizer que restam apenas as boas razões para se agir, as quais são boas para todos os seres racionais

---

<sup>71</sup> FMC 4: 402.

<sup>72</sup> FMC 4: 402.

enquanto tais. Razões desse tipo, válidas para todos, são objetivas, são leis. Nesse sentido é que se estabelece o princípio supremo da moralidade como uma lei universal.

Na segunda proposição relativa à conexão dever-boa vontade, localizou-se o valor moral de uma ação na máxima (formal) que a determina, isto é, nas (boas) razões que levam um sujeito agente a adotar uma conduta. Todo e qualquer princípio material fora descartado, quer dizer, a possibilidade de uma ação praticada por inclinação ser valorada moralmente fora descartada. Os princípios materiais, ou as inclinações, foram descartados não apenas por dependerem dos fins ou efeitos esperados de uma ação, mas porque as razões determinantes da ação, nesse caso, são válidas apenas para o sujeito agente que quer a realização de um fim. As boas razões ou as razões corretas para agir devem valer para todos os seres racionais; por isso a moralidade possui um caráter normativo, trata-se de uma lei válida para todos os seres racionais, na exata medida de sua racionalidade. Se as razões corretas para agir não fossem válidas para todos, quer dizer, se não fossem as mesmas para todos, não se poderia avaliar moralmente as ações. Uma ação não poderia ser apontada como correta por estar em conformidade ao dever ou incorreta por ser contrária ao mesmo. Não haveria um padrão de medida para a avaliação moral. Todavia, o senso comum avalia as ações, as pessoas têm idéia daquilo que é correto ou não fazer, daquilo que é dever ou não, e estimam as ações corretas, ou seja, atribuem-lhe valor. E fazem isso porque há um padrão que se aplica a todos, que é universal, que é, portanto, uma lei. Essa lei, válida para todos, é digna de respeito.

Assim, o que vale objetivamente para todos, por se tratar de uma lei, vale, também, subjetivamente, na medida em que origina o sentimento de respeito.

Todavia, ainda que essa lei da razão seja válida para todos, ela nem sempre é seguida por todos e é por isso que ela se aparece como um *dever* para os seres racionais finitos, os quais podem ser tentados a agir não segundo a razão, mas segundo suas inclinações. O caminho do dever representa, portanto, não apenas o caminho da racionalidade, mas o caminho da moralidade, na medida em que a lei moral é criação, por assim dizer, da própria razão<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> Já na primeira seção, que, não se pode esquecer, versa sobre o entendimento moral do senso comum, Kant começa a preparar 'terreno' para a introdução da autonomia. A lei moral, criação da razão, será mais

A esse ‘aparecer como um dever’ Kant denomina imperativo. A lei moral, princípio supremo da moralidade, é, portanto, um imperativo para os seres racionais finitos.

## **1.7 IMPERATIVO**

Imperativo é a forma como a lei aparece para seres racionais finitos. Isso porque não são totalmente guiados pela razão, são sujeitos que, além de racionais, possuem inclinações e podem agir a fim de satisfazer suas inclinações. Se fossem totalmente guiados pela razão, não estariam sujeitos a comandos, a imperativos que representam a lei, pois agiriam sempre como reza a lei. É importante salientar que, como a lei da qual se fala é a lei da razão, os imperativos a que as vontades finitas estão submetidas são, por conseguinte, imperativos, comandos da razão.

Os imperativos servem apenas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva de um determinado ser. Uma vontade ilimitadamente boa estaria submetida às leis do bem, mas não estaria obrigada, pois, devido à sua constituição subjetiva, só pode ser determinada pela representação do bem. A lei moral, no caso de uma vontade ilimitadamente boa, é apenas e tão somente descritiva. Seu caráter imperativo é necessário apenas quando se trata de uma vontade limitada, aquela que não é somente determinada a agir pela razão. O papel do imperativo é justamente este: ordenar que uma vontade limitada siga o caminho da racionalidade e não o da sensibilidade.

Os imperativos podem ser divididos em dois tipos a partir do modo pelo qual ordenam, a saber, hipotética ou categoricamente.

### **1.7.1 Imperativos Hipotéticos**

Os imperativos hipotéticos exprimem a relação entre uma lei e uma vontade dirigida à realização de algum fim. Nesse sentido, são válidos apenas para um agente,

---

tarde compreendida como uma lei autolegislada (cada sujeito, na medida de sua racionalidade, cria a lei moral) e só por isso é digna de respeito e objetivamente necessitante para o sujeito agente.



pois dependem do desejo que tem o sujeito agente de algum fim, ou seja, não são válidos em si mesmos. Os imperativos hipotéticos são expressos na forma de um condicional: no antecedente está a condição, ou seja, o fim desejado, e, no conseqüente, a ordem, o que deve ser feito para se alcançar o fim desejado. O princípio geral dos imperativos hipotéticos pode ser expresso na forma do seguinte condicional: ‘se você quer um fim X, então deve querer os meios Y necessários para a realização de tal fim’. Os imperativos hipotéticos são válidos apenas para um agente, pois é necessário que o agente queira o fim X para que a ordem de ação se lhe imponha, quer dizer, é preciso que o sujeito satisfaça o antecedente do condicional para que se possa considerar submetido ao conseqüente. Aquele que não satisfaz o antecedente não está submetido à ordem expressa no conseqüente.

Os imperativos hipotéticos ordenam uma ação que é boa como meio para a realização de um determinado fim, isto é, sustentam uma ação que é boa em vista de alguma intenção. Assim, do mesmo modo que, se o sujeito não preencher o antecedente do condicional, se não quiser um fim X, não está submetido à ordem de ação expressa pelo conseqüente, que serve de meio para obtenção do fim, se o sujeito agente não estiver disposto a praticar a ação ordenada, ou seja, se não quiser os meios necessários para a obtenção do fim desejado, deve, então, renunciar ao fim<sup>74</sup>.

Seguindo a lição de Beck<sup>75</sup>, pode-se dizer que, no caso dos imperativos hipotéticos, é necessário que, no antecedente do condicional, haja (a) um propósito (fim) a ser atingido, ou seja, um objeto desejado pelo sujeito agente; (b) o conhecimento da relação causal entre a ação ordenada e o objeto desejado, quer dizer, saber que a ação ordenada serve como meio para a realização do objeto desejado; (c) a transmissão do desejo, ou seja, o desejo do propósito deve ser convertido em desejo da ação ordenada: o sujeito deve *desejar* realizar a ação que serve como meio para a obtenção do fim, pois, se não houver essa transmissão, o sujeito deverá renunciar ao fim. É importante ressaltar que os meios desejados hipoteticamente não são desejados por si. Eles são desejados

---

<sup>74</sup> Nesse sentido, ver LONGUENESSE, Béatrice. Kant: le jugement moral comme jugement de la raison. In COHEN-HALIMI, Michèle. *Kant La Rationalité Pratique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003, p. 22-7.

<sup>75</sup> BECK, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960, p.85.

somente quando subsumidos aos fins, que são desejados por si. No conseqüente, deve estar a ordem de ação.

A intenção, o fim desejado, pode ser possível ou real e isso faz Kant distinguir duas categorias de imperativos hipotéticos: os problemáticos, quando a intenção for apenas possível, e os assertóricos, quando a intenção for real<sup>76</sup>.

Os imperativos hipotéticos problemáticos podem também ser denominados regras de destreza. Eles ordenam ações que são boas como meio para a realização de fins contingentemente esperados por determinados agentes. Dizer que a intenção é possível, é dizer que é contingente, ou seja, não se trata de uma intenção ou fim que os sujeitos necessariamente devam esperar. Em verdade, sequer é possível prever que fins são esses, por isso a relação entre antecedente e conseqüente é problemática.

Os imperativos assertóricos podem ser denominados conselhos de prudência. Eles ordenam ações que são boas como meio para a realização de fins que são realmente esperados pelos sujeitos. Segundo Kant<sup>77</sup>, há um fim que todo ser racional quer, a saber, a felicidade. A felicidade é um fim a que todos os seres racionais visam, mas, como consiste na soma total das inclinações<sup>78</sup> e como cada sujeito possui suas inclinações, o conceito de felicidade é algo que não se pode determinar, trata-se de algo relativo, varia de pessoa para pessoa e, no caso de uma única pessoa, pode ainda variar com o tempo<sup>79</sup>. Nesse sentido, não se pode ditar regras fixas para alcançá-la, mas somente conselhos de prudência, regras abertas a uma determinação não dada. O conceito de felicidade é vago e não determinado, mas o antecedente que expressa o desejo de busca pela felicidade é assertórico, pois consiste num fim desejado por todos os seres racionais. E porque o antecedente é assertórico, a relação entre antecedente e conseqüente será assertórica e isso é o que permite que se fale em imperativo hipotético assertórico.

---

<sup>76</sup> Na Lógica de Jäsche, Ak108-9, Kant, ao tratar da modalidade dos juízos, esclarece que “os problemáticos são acompanhados da consciência da mera possibilidade; os assertóricos, da consciência da realidade efetiva; os apodíticos, por fim, da consciência da necessidade de julgar”. E segue: “este aspecto da modalidade indica, pois, apenas a maneira pela qual algo é afirmado ou negado no juízo, a saber se nada decidimos sobre a verdade ou inverdade de um juízo, como no juízo problemático: *a alma do homem pode ser mortal*; ou se determinamos algo sobre isso – como no juízo assertórico: *a alma humana é imortal*; ou, finalmente, se exprimimos a verdade de um juízo até mesmo com a dignidade da necessidade, como no juízo apodítico: *a alma humana tem que ser imortal*.”

<sup>77</sup> FMC 4: 415.

<sup>78</sup> Cf. CRP A806/B834.

<sup>79</sup> Cf. FMC 4: 418.

É importante salientar que, ainda que o fim consista numa intenção apenas possível, caso dos imperativos problemáticos, ou numa intenção real, caso do imperativo assertórico, ambos fundam-se, ou melhor, expressam princípios empíricos, ou seja, princípios materiais, pois só se pode saber pela experiência quais objetos são desejados, isto é, quais inclinações que se quer satisfazer. Os princípios materiais foram há muito<sup>80</sup> descartados para atribuição de valor moral a um ação determinada, por isso, o imperativo que ordena que se aja conforme a lei moral não pode estar fundado, não pode ser expressão de princípios materiais, deve ser expressão de algum princípio formal, que é a lei moral. O imperativo que ordena a lei da razão deve fazer abstração de todas as inclinações e meios de satisfazê-las, deve ordenar não de forma condicional, mas de forma categórica. A obrigação moral é categórica.

### 1.7.2 Imperativo Categórico

O imperativo categórico, ao contrário dos imperativos hipotéticos, é aquele que representa uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade<sup>81</sup>. Nesse caso, a ação é representada como boa em si e não como meio para a realização de algum fim desejado. O imperativo categórico é independente, portanto, de que se preencha, de que se satisfaça qualquer condição. Não se relaciona com a matéria de uma ação, ou seja, com os fins que dela podem resultar, mas somente com a forma, com o princípio do qual ela deriva.

O imperativo categórico é aquele que ordena que se pratiquem as boas ações, as ações corretas, as ações que expressam uma boa vontade. A boa vontade, como vimos, padrão de medida das avaliações morais, tem seu valor determinado internamente pela razão. Assim, são as boas ações, as ações morais, por isso o imperativo que as ordena não pode estabelecer condições, deve, tão somente, ordenar. O senso comum diria que ‘uma ação deve ser praticada, porque sim’, o ‘porque sim’ expressa a não condicionalidade da ação. Só o imperativo categórico pode expressar o dever de agir pela lei moral, lei digna de respeito. Nesse sentido, pode-se afirmar que só o imperativo categórico pode ser representado como princípio supremo da moralidade

---

<sup>80</sup> Reporta-se ao ponto de análise da segunda proposição relativa à conexão dever-boia vontade.

<sup>81</sup> Cf. FMC 4: 414.

para os seres racionais finitos, seres racionais submetidos à lei moral, mas afetados por impulsos sensíveis que podem impedir a prática de boas (morais) ações.

Kant chega, ao final da primeira seção, ao princípio supremo da moralidade, o qual pode ser traduzido como o princípio da ação correta. O ponto de partida foi o conceito de boa vontade, o qual representa o padrão de avaliação moral para todo ser racional. A questão que se impôs dizia respeito a como esse padrão funcionaria no caso de seres racionais finitos, ou seja, de seres, como os homens, que podem agir a fim de satisfazer suas inclinações e não como dita a razão. A boa vontade, no caso dos seres finitos, apareceria nas ações realizadas por dever, as quais expressam a adoção do imperativo categórico, ou seja, da lei moral, ou princípio supremo da moralidade, em suas máximas de ação.

O objetivo de Kant foi mostrar que o senso comum reconhece haver um padrão de avaliação moral das ações humanas, ou seja, o senso comum reconhece haver um princípio supremo da moralidade, na medida em que aponta ações que merecem ser estimadas porque são corretas, realizadas conforme o dever, e outras que, ao contrário, devem ser ‘condenadas’. Todavia, ainda que o senso comum reconheça a possibilidade de um princípio supremo da moralidade, não é capaz de justificá-lo. A sua justificação envolve mostrar como pode ser motivo determinante das ações humanas, como um ser humano pode agir segundo seu comando ao invés de se ‘deixar levar’ pelas tentações da sensibilidade. Para tanto, será necessário recorrer à filosofia, e três são as tarefas que se impõem: (1) investigar como devem ser as máximas de um sujeito-agente para que seja capaz de incorporar o princípio supremo da moralidade; (2) investigar como o princípio supremo da moralidade deve aparecer para os seres racionais finitos para que seja incorporado em suas máximas de ação, o que significa investigar suas diferentes fórmulas; (3) mostrar que os seres finitos são, de fato, capazes de agir moralmente, de incorporar o princípio supremo da moralidade em suas máximas de ação, na medida em que são os legisladores da lei moral, ou seja, na medida em que são autônomos.

## 2 MÁXIMAS

A máxima que determina uma ação consiste nas razões que um agente tem (se dá) para agir, envolve a intenção e o porquê um sujeito praticar ou não um ação determinada. Por tratar-se das razões de *um* agente, diz-se que a máxima é o princípio subjetivo da ação, em contraposição à lei, princípio objetivo, válido para todos. Na *Fundamentação*, Kant a define expressamente em duas passagens: “Máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (isto é, aquele que serviria também subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão tivesse completo domínio sobre a faculdade de apetição) é a *lei* prática”<sup>82</sup>. E ainda:

*Máxima* é o princípio subjetivo do agir e tem de ser distinguida do *princípio objetivo*, a saber, da lei prática. A primeira contém a regra prática determinada pela razão de acordo com as condições do sujeito (muitas vezes de acordo com a sua ignorância ou suas inclinações) e é, portanto, o princípio de acordo com o qual o sujeito *age*; a lei, porém, é o princípio objetivo válido para todo ser racional, princípio segundo o qual ele *deve agir*, isto é, um imperativo<sup>83</sup>.

Na CRPr, é assim definida:

*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 ser racional<sup>84</sup>.

Nas duas primeiras definições, Kant afirma que máximas são princípios; na terceira, proposições fundamentais; que elas determinam o querer ou o agir, e enfatiza sua diferença específica: a subjetividade.

A afirmação segundo a qual a máxima vale apenas *subjetivamente* tem dois sentidos: primeiro, que apenas o querer ou o agir de *um* sujeito determinado estão submetidos ao princípio; segundo, que trata-se de uma regra de vida<sup>85</sup> do sujeito, de

---

<sup>82</sup> FMC 4: 400n.

<sup>83</sup> FMC 4: 421n.

<sup>84</sup> CRPr 5: 19.

<sup>85</sup> Cf. BITTNER, Rüdiger. Máximas. *Studia Kantiana* v5, n1, novembro 2003.

uma regra que o sujeito *toma* como sua, isto é, consiste em uma lei representada essencialmente de modo subjetivo<sup>86</sup>.

O primeiro significado parece ser, em geral, ao qual se dá mais atenção. Todavia, é o segundo significado, que inclui o primeiro, que pode fornecer uma compreensão adequada da possibilidade de moralidade para os seres racionais finitos, ou seja, é apenas com o segundo significado que se pode compreender o projeto da *Fundamentação*. O primeiro significado é necessário, mas não suficiente para a definição adequada de máxima. Por isso, a ênfase a ele dada pode gerar mal-entendidos quanto à função da máxima na filosofia prática kantiana.

Embora seja possível dizer que ‘máxima’ é o princípio que guia uma ação determinada, num tempo determinado, é preciso distinguir a máxima de uma ação do propósito específico<sup>87</sup> de uma ação. (1) Ambos, propósitos e máximas de uma ação, são *subjetivos* no sentido de variarem de sujeito para sujeito. (2) As máximas, entretanto, são mais gerais do que os propósitos; o propósito específico de uma ação é restrito a uma ação determinada, num tempo determinado, ao passo que a máxima parece apontar para algo mais amplo<sup>88</sup>. Entretanto, o que os diferencia não pode ser o fato de a máxima abranger um número maior de casos ou de valer por mais tempo, o ‘mais amplo’ não pode ser compreendido nesse sentido, até porque é possível que um sujeito mantenha um propósito durante toda sua vida, assim como é possível que um sujeito abra mão de uma máxima. A máxima aponta para algo ‘mais amplo’ na medida em que contém uma determinação *universal* da vontade e, assim, trata-se de um princípio que o sujeito

---

<sup>86</sup> A definição de máxima que Kant apresenta na CRP A812/B840 expressa de modo mais claro esse segundo sentido: “As *leis práticas*, na medida em que *se tornam*, ao mesmo tempo, *fundamentos subjetivos da ação*, isto é, princípios subjetivos, chamam-se **máximas**. O juízo da moralidade na sua pureza e conseqüências faz-se em conformidade com idéias, a observância das suas leis de acordo com máximas”. E segue: “É necessário que *toda nossa maneira de viver* esteja subordinada a máximas morais (...)”.

<sup>87</sup> Nesse sentido, ver também O’Neill que, ao tratar da *consistência na ação*, distingue entre intenções fundamentais, máximas e intenções específicas, as quais estão sob as máximas. O’NEILL, Onora. *Constructions of Reason: Explorations of Kant’s Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 81-104; Allison que, ao tratar da *ação moral* e da *autonomia*, ressalta o fato de as máximas serem regras que ordenam ‘categorias’ de ação ao invés de ações particulares. ALLISON, Henry E. *Kant’s Theory of Freedom*. p. 90; e Guido de Almeida que, ao tratar das fórmulas do imperativo categórico, ressalta que as máximas são princípios práticos subjetivos, regras de preferência e não proposições práticas particulares (intenções particulares e casuais). ALMEIDA, Guido A. *Kant e as “Fórmulas” do Imperativo Categórico*.

<sup>88</sup> Como observa Beck, o termo ‘máxima’ provavelmente deriva de *sententia maxima*, o nome da premissa maior em um polissilogismo. Logicamente, portanto, máxima e princípio têm o mesmo significado. BECK, Lewis White. *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*. p. 81.

reconhece como seu. (3) Os propósitos específicos são as regras práticas que estão sob as proposições fundamentais práticas (máximas, quando subjetivas), conforme a terceira definição de máxima apresentada. Nesse sentido, é possível afirmar que o propósito específico de uma ação é posto sob a máxima: a máxima, enquanto proposição fundamental que contém sob si diversas regras práticas, contém o modo pelo qual as pessoas guiam a sua vida no que diz respeito às questões fundamentais da vida. A máxima é o que o senso comum costuma designar como ‘filosofia de vida’ e o propósito específico de uma ação deve estar de acordo com essa ‘filosofia de vida’: nesse sentido, o sujeito que tem como máxima não tolerar impunemente nenhum insulto, quando é insultado ‘responde’ a seu ‘agressor’.

Os propósitos estão relacionados a circunstâncias específicas, a fatos externos e particulares. Assim, um fato particular, sob uma preferência, é suficiente para que o sujeito mude de propósito. Suponha-se que um sujeito tenha como propósito exercitar-se todos os dias às 7hs. Segunda-feira, toca o despertador, mas ele está cansado e prefere continuar dormindo a se levantar e ir para a academia. O seu propósito de se exercitar todos os dias às 7hs foi substituído pelo propósito de continuar dormindo. Por outro lado, para a mudança de uma máxima, é necessário mais do que apenas um fato particular, é necessária uma melhor compreensão das circunstâncias que orientam a vida de um sujeito como um *todo*. Um fato particular pode até levar o sujeito a ser ‘infiel’ à sua máxima, mas isso não implica que ele a abandone. Suponha-se que o propósito de se exercitar todos os dias às 7hs esteja de acordo com a máxima do sujeito segundo a qual ele deve praticar exercícios para a manutenção de sua saúde, a qual preza muito. Se um dia o sujeito deixa de ir à academia, porque está cansado, não significa que ele tenha abandonado a máxima de fazer exercícios para manter sua saúde, ele pode ter abandonado o propósito, ter sido infiel à sua máxima, mas continuar a conduzir sua vida por ela. O sujeito ter deixado um dia de agir segundo sua máxima não implica que ele a tenha abandonado, implica apenas que ele tenha se permitido uma exceção, ou seja, implica apenas um dia de ‘infidelidade’.

Quase desnecessário dizer que a simples ocorrência de fatos no mundo não basta para que o sujeito altere o curso de suas ações. Para tanto, é preciso que haja uma relação entre o sujeito agente e a ocorrência de tais fatos, ou seja, é necessário que o sujeito tenha conhecimento desses fatos e os hierarquize sob uma ‘regra de preferência’;

é a partir do conhecimento e da apreensão de determinados fatos como suas razões que o sujeito determina a regra do seu agir. Como dissemos anteriormente (capítulo 1), ao sujeito são apresentadas possíveis vias de ação e é a partir do conhecimento delas que ele pode escolher qual seguir.

Ao se traçar a distinção entre propósitos e máximas, há que se falar em duas ‘origens’ de conhecimento: a experiência particular e a experiência de vida<sup>89</sup>. Para mudança de propósito, o conhecimento a partir da experiência de um fato particular, de uma circunstância específica, é suficiente; no exemplo acima apresentado, o fato de o sujeito estar cansado na segunda-feira de manhã foi suficiente para que ele abandonasse o seu propósito de ir à academia às 7hs e o substituísse pelo propósito de continuar dormindo.

Por outro lado, para a mudança de máxima, é necessário o conhecimento obtido a partir de uma experiência de vida. Isso significa dizer que o sujeito deve ter uma compreensão geral em relação ao modo como deve agir durante sua vida para que consiga realizar o tipo de ser humano que quer ser. As máximas contêm o modo como se pensa a vida como um todo e a orientação de como agir a fim de realizar o ‘ideal’ de vida de cada um. O sujeito que tem como máxima praticar exercícios para manter sua saúde quer ser saudável, esse é o tipo de ser humano que quer ser e a prática de exercícios se mostrou eficaz para isso a partir da experiência concreta do mundo: todos aqueles que praticaram e praticam esportes são mais saudáveis do que os sedentários. Assim é que um fato isolado não pode ser suficiente para que o sujeito faça dele sua máxima ou altere uma máxima que guia suas ações. Um único fato não é capaz de alterar a regra de vida de um sujeito; como se diz: “uma andorinha só não faz verão”<sup>90</sup>.

A máxima, que se forma a partir do conhecimento de mundo de cada um e serve como princípio-guia de ação para que o sujeito agente se realize, expressa a

---

<sup>89</sup> Cf. BITTNER, Rüdiger. Máximas.

<sup>90</sup> Na *EN I 7* (1098a), Aristóteles, ao discorrer sobre a atividade a ser realizada pelo homem bom, afirma que esta “deve estender-se por toda a vida, pois uma andorinha só não faz verão”. Com isso, ele quer dizer que a atividade virtuosa deve resultar de uma disposição permanente. Impulsos que levam as pessoas a agir de determinada forma em determinadas situações não podem servir para caracterizar os indivíduos. A prática de um ato qualquer numa única vez não serve como argumento de que sempre será realizado. O mesmo pode se dizer da filosofia prática kantiana e o que expressa essa disposição permanente para o agir (moral) é a máxima. Assim, também em Kant: “uma andorinha só não faz verão (nem o faz um dia quente)”.



representação subjetiva do que seria uma boa vida e isso nos permite afirmar que a máxima consiste na regra de vida de um sujeito. Para o sujeito que *toma* como máxima fazer o necessário para a manutenção de sua saúde, uma boa vida é uma vida saudável. Assim, a sua regra de vida é fazer o que for necessário para ter uma vida saudável. Nesse sentido de máxima como regra de vida se encontra sua universalidade, daí a definição de máxima como princípio ou proposição fundamental que tem sob si diversas regras práticas. É importante salientar que a universalidade das máximas é distinta da universalidade objetiva, absoluta das leis, que têm validade para todos os casos e para todos os seres racionais; a universalidade das máximas é subjetiva, relativa, válida para um sujeito na medida em que ele *toma* a máxima como sua, e isso é o que faz com que ele aja de modo similar em situações similares<sup>91</sup>. A vida de um sujeito é orientada por suas máximas; todavia, não basta que o sujeito tenha consciência da máxima e se depare com uma situação na qual deva agir de acordo com ela. Agir no sentido da máxima envolve uma interpretação da situação à luz da máxima e da máxima na situação.

O esquema que culmina na ação do sujeito que quer ser saudável no sentido de sua máxima poderia ser expresso no seguinte silogismo:

- Premissa Maior: Minha regra de vida é ser saudável (máxima)
- Premissa Menor: Fazer exercícios ajuda na manutenção da saúde
- Conclusão: Vou à academia fazer exercícios (propósito específico)

A conclusão representa como será a ação do sujeito, ação essa que é derivada da lei que rege a vida do sujeito (máxima). A situação com a qual se depara o sujeito é fazer exercícios; o ‘fazer exercícios’ é que deve ser interpretado de acordo com a

---

<sup>91</sup> ‘Máximas’ são princípios, agir segundo máximas é agir segundo princípios, e, de um homem de princípios, afirma Kant, “nós sabemos exatamente o que esperar, visto que ele não age por instinto, eis que o fundamento de suas ações é sua própria vontade” (A A256/B254). (v. nota 12 capítulo 1) Nesse sentido é que se pode dizer que a adoção de uma máxima faz com que um homem aja de modo similar em situações similares. Dizer que ‘nós sabemos exatamente o que esperar de um homem de princípios’ é dizer que há uma certa possibilidade de prever como serão as ações de um homem, mas a previsão da qual se fala não pode ser compreendida no sentido forte, não podemos pretender ter certeza de como será a conduta de alguém no mesmo sentido em que a ciência deve fornecer certeza. Erramos muitas vezes ao tentar prever a conduta alheia e isso pode causar estranheza, podemos ficar chocados por ‘não ser o que esperávamos de tal pessoa’, mas não podemos ficar chocados tal como ficaríamos se, ao jogarmos uma pedra para cima, ao invés de ela cair, criasse asas e saísse voando como uma borboleta. Para Wood, também, não se pode dizer que a adoção de máximas (e a incorporação de motivos racionais ou de desejos nas máximas) implica que as ações sejam previsíveis ou sigam uma regularidade rígida, ‘prussiana’. Cf. WOOD, Allen W. *Kant’s Ethical Thought*. p. 52.

máxima de ser saudável. Se a prática de exercícios não auxiliasse na manutenção da saúde, o sujeito não se determinaria a agir nesse sentido. Do mesmo modo, ainda que a prática de exercícios fosse importante para a manutenção da saúde, mas o sujeito não tivesse como máxima ser saudável, suas ações não seriam determinadas de modo a praticar exercícios. Assim, deve haver uma apreensão da situação a partir da máxima e da máxima na situação.

A máxima é lei para o sujeito na medida em que contém a representação de uma regra do agir futuro e do próprio querer. Assim, uma vez representada e querida, torna-se tão inviolável como uma lei objetiva. Não se pode tomar algo como máxima e se permitir exceções a todo tempo. A máxima é uma lei (subjéctiva) porque o sujeito assim quer, a validade de uma máxima depende de sua representação e de o sujeito a *querer* como regra de suas ações; nesse sentido, as próprias ações estão submetidas à lei porque o sujeito agente quer que estejam. De *representação de* e de *querer algo*, apenas os seres racionais são capazes. Kant afirma que: “na natureza tudo opera segundo leis. Apenas um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação de leis, isto é, de acordo com princípios, ou só ele tem uma vontade”<sup>92</sup>.

O agir segundo a representação de leis (ter uma vontade) significa dar-se razões para agir e é o dar-se máximas ou incorporar uma lei em uma máxima de ação. Assim, a lei que ordena que todos os seres racionais devem promover suas vidas só serve como motivo determinante da ação de um sujeito determinado se ele a incorporar em sua máxima, o que é feito por um ato consciente, espontâneo. A validade da lei (objetiva) é independente de sua representação, mas, para que ela seja válida para um sujeito determinado, deve ser representada pelo mesmo, isto é, o sujeito deve reconhecer e apreender a lei (objetiva) como lei (subjéctiva) de suas ações. Isso é o dar-se razões para agir. Um ser racional sempre e somente age por razões, mas as razões podem ser racionais, por assim dizer, ou não. Um ser racional finito (como os homens) que age por razões pode se representar uma lei racional e assim suas razões são racionais, ou pode se representar uma lei oriunda da sensibilidade e assim suas razões são não racionais. Desse modo, é possível dizer que um ser que sempre e somente age

---

<sup>92</sup> FMC 4: 412.

por razões, nem sempre e não somente age por razões racionais<sup>93</sup>. O dar-se razões, como dissemos, é espontâneo, é o sujeito que escolhe que tipo de lei ele quer que sirva de motivo determinante de suas ações.

O imperativo categórico é a maneira como a lei (o princípio supremo) da moralidade se apresenta para os homens. Trata-se de uma lei racional válida para as ações de todos os seres racionais. Assim, o sujeito que escolhe razões racionais como razões determinantes de seu agir está adotando como máxima o imperativo categórico. Uma máxima serve como princípio-guia de todas as ações de um sujeito determinado, funciona como lei (escolhida) de todas as ações e não como fundamento determinante apenas de uma ação em uma situação particular. O sujeito que adota como máxima o imperativo categórico não pratica ações morais ‘de vez em quando’, pratica ações morais ‘no mais das vezes’. ‘De vez em quando’ ele pode deixar de praticar uma ação moral, mas trata-se de ‘infidelidade’.

## 2.1 MATÉRIA E FORMA DAS MÁXIMAS

Todas as máximas têm matéria e forma<sup>94</sup>. A matéria, ou fim, de uma máxima consiste no objeto da vontade<sup>95</sup>. A forma, na universalidade da máxima.

### 2.1.1 Matéria das Máximas e Máximas Materiais

A matéria da máxima consiste em um objeto que o agente (pode)<sup>96</sup> pretende(r) alcançar, ela é um fim *subjetivo*<sup>97</sup> que um determinado sujeito põe à sua vontade e cujo

---

<sup>93</sup> ‘Nem sempre age por razões racionais’ significa que ao sujeito são apresentadas razões racionais e ele pode praticar ou deixar de praticar uma ação de acordo com elas. ‘Não somente age por razões racionais’, significa que ao sujeito são apresentadas razões racionais e razões não racionais e que ambas podem servir de motivo determinante para a ação. De modo esquemático seria o seguinte: Ser racional age segundo a representação de leis (tem uma vontade): sempre e somente age por razões. Ser racional finito nem sempre (razões racionais – ação/não ação) e não somente (razões racionais/razões não racionais – ação) age por razões racionais.

<sup>94</sup> Cf. FMC 4: 436.

<sup>95</sup> Cf. FMC 4: 427 e CRPr 5: 27.

<sup>96</sup> Trata-se de um objeto que o agente pretende alcançar quando (a matéria da máxima) considerado fundamento determinante da ação.

<sup>97</sup> Na FMC 4: 427-428, Kant estabelece a distinção entre o princípio subjetivo do desejar, o qual denomina móbil, e o princípio objetivo do querer, o qual chama motivo. A partir dessa distinção, sustenta que os fins subjetivos se assentam em móveis e que os fins objetivos, que têm validade para todos os seres racionais, dependem de motivos. Os móveis nada mais são do que estímulos a uma ação, o que significa que os fins subjetivos, para que sejam perseguidos, devem estimular o sujeito-agente de alguma

valor depende da relação com a faculdade de desejar. Nesse sentido, a matéria da máxima consiste em um objeto de desejo de um agente.

O objeto desejado distingue-se do ato de desejar. O objeto desejado caracteriza-se por ser algo não presente cuja efetivação implica o prazer<sup>98</sup>, ou seja, desejar um objeto é ter uma *representação* do objeto acompanhada por um *sentimento de prazer*. O ato de desejar consiste na capacidade de produzir o objeto a partir de sua representação, isto é, consiste na capacidade de um sujeito ser causa da realidade de suas representações.

O objeto desejado, caracterizado como a representação de algo não presente, reflete as carências de um ser finito. Se reflete as carências de um ser finito, significa que não pode ser criado por esse ser, visto que, se tal fosse possível, não seria algo de que carece e, por isso, não lhe despertaria prazer. Desse modo, o objeto deve ser dado alhures. Entretanto, além de o objeto ser algo dado, ele deve afetar o sujeito de alguma maneira, ainda que se trate de afetar o sentido interno<sup>99</sup>, pois é a partir dessa afecção e da possibilidade de realização do objeto que surge o sentimento de prazer e isso é o que pode levar o sujeito a realizar uma determinada ação. A mera existência e representação de um objeto não são suficientes para a ação, é necessário que exista a possibilidade de prazer e que o sujeito *queira* ter prazer, ou seja, que o sujeito queira satisfazer seus desejos.

---

maneira. Esse estímulo se caracteriza pelo sentimento de prazer ou desprazer causado a um indivíduo. Quando um objeto causa prazer a um sujeito determinado, por exemplo, esse sujeito empregará os meios necessários para a realização deste objeto. Quando, porém, o objeto, ao invés de prazer, originar um sentimento de desprazer no indivíduo, esse procurará, empregando todos os meios necessários, evitar a realização do objeto. A ação do sujeito, em ambos os casos, foi determinada por um estímulo relativo ao objeto. O mesmo ocorreria se um único sujeito tivesse prazer com a realização de dois distintos objetos. Suponha-se, entretanto, que esse sujeito só pudesse buscar a realização de um dos dois objetos. O que ele faria? Buscaria a efetivação do objeto que mais lhe causasse prazer naquele momento. Nesse sentido, visto que o valor dos fins subjetivos depende da relação com a faculdade de desejar, Kant afirma que todos eles são apenas relativos.

<sup>98</sup> *Prazer* é definido, na CRPr 9n, como “a representação da concordância do objeto ou da ação com as condições **subjetivas** da vida, isto é, com a faculdade da causalidade de uma representação com vistas à efetividade de seu objeto (ou da determinação das forças do sujeito à ação de produzi-lo)”.

<sup>99</sup> O *belo*, por exemplo, é algo que afeta o sentido interno, mas essa questão não será abordada na presente dissertação, pois, para tanto, seria necessário um estudo da *Crítica do Juízo* de Kant, o que se reserva para um momento futuro.

O desejo de um sujeito por um objeto pode ser apenas um *impulso*<sup>100</sup>, quando se trata de um desejo momentâneo, ou uma *inclinação*<sup>101</sup>, quando se trata de um desejo habitual. Mas, seja o desejo momentâneo ou habitual, o que o caracteriza é estar acompanhado do sentimento de prazer.

Os homens, seres racionais finitos, não são *determinados* pelos seus impulsos ou, em sentido amplo, pelos seus desejos, como são os animais. Os homens são afetados por desejos, mas, para que determinem suas ações a fim de satisfazê-los, é necessário que os incorporem em suas máximas de ação, é necessário que coloquem como fim de suas ações a satisfação do desejo. Os animais são *patologicamente necessitados* pelos impulsos, isto é, eles não podem resistir aos impulsos. Os animais respondem *mecanicamente* aos impulsos, o que significa dizer que têm um certo tipo de escolha: um *poder bruto* de escolha (*Willkür*). Um leão, por exemplo, quando está com fome, pode escolher como sua presa uma zebra ou um javali, mas, se está com fome e se a zebra ou o javali são suas únicas opções de alimento, *necessariamente* escolherá entre um deles. Os animais têm um poder de escolha, mas não têm vontade, como os homens. A vontade (*Wille*) consiste em um poder *livre* de escolha, por isso os impulsos empíricos ou desejos servem apenas como incentivos para a adoção de um princípio de ação ou posição de um fim<sup>102</sup>.

Os homens são agentes com vontade e isso significa que têm a capacidade de adotar máximas e responder a desejos incorporando-os ou não em suas máximas. Como dissemos anteriormente, eles podem se ‘deixar levar pelas inclinações’, eles podem optar pela via da sensibilidade. As máximas que incorporam desejos como fundamentos

<sup>100</sup> Cf. MC 6: 213.

<sup>101</sup> Acerca da definição de *inclinação*, reporta-se ao ponto 1.3 desta dissertação.

<sup>102</sup> Cf. CRP A534/B 562 “Na verdade, um arbítrio é *sensível*, na medida em que é *patologicamente afetado* (pelos móveis da sensibilidade); e chama-se *animal* (*arbitrium brutum*) quando pode ser *patologicamente necessitado*. O arbítrio humano é, sem dúvida, um *arbitrium sensitivum*, mas não *arbitrium brutum*; é um *arbitrium liberum* porque a sensibilidade não torna necessária a sua ação e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis”. E CRP A802/B830: “um arbítrio é *simplesmente animal* (*arbitrium brutum*) quando só pode ser determinado por impulsos sensíveis, isto é, *patologicamente*. Mas aquele que pode ser determinado independentemente de impulsos sensíveis, portanto por motivos que apenas podem ser representados pela razão, chama-se *livre arbítrio* (*arbitrium liberum*) e tudo o que se encontra em ligação com ele, seja como princípio ou como consequência, é chamado *prático*. A liberdade prática pode ser demonstrada por experiência. Com efeito, não é apenas aquilo que estimula, isto é, que afeta imediatamente os sentidos, que determina a vontade humana; também possuímos um poder de ultrapassar as impressões exercidas sobre a nossa faculdade sensível de desejar, mediante representações do que é, mesmo longinquamente, útil ou nocivo; mas estas reflexões em torno do que é desejável em relação a todo o nosso estado, quer dizer, acerca do que é bom e útil, repousam sobre a razão. Por isso, esta também dá leis (...)”.

determinantes da ação são chamadas máximas materiais, ou máximas *a posteriori*, visto dependerem do objeto de desejo que, por estar relacionado com o sentimento de prazer, só pode ser dado na experiência sensível.

As máximas materiais originam ações *não morais*. Todavia, as ações não morais podem ser (1) amorais, ou seja, ações que não dizem respeito à moralidade como, por exemplo, comer chocolate todo domingo; e (2) imorais, ou seja, ações que são avaliadas do ponto de vista moral, mas de modo negativo, como, por exemplo, agredir fisicamente todo aquele que discordar de minhas decisões.

Um homem até poderia desejar agredir fisicamente todo aquele que discordasse de suas decisões, mas, como é racional, esse desejo não basta para ação. É preciso *representá-lo* e *querer* que funcione como motivo determinante de suas ações. Os desejos, como vimos, são apenas possíveis fundamentos de ação, porque (1) é possível modificar fins em vista de novos desejos; (2) é possível modificar meios para alcançar fins de acordo com desejos; (3) é possível resistir aos desejos e não satisfazê-los.

A máxima funciona como regra de vida de um agente, por isso a máxima de agredir todo aquele que discorda de minhas decisões é uma máxima imoral. Todavia, se *um dia* um agente determinado agride fisicamente alguém que não concorde com sua decisão, não significa que esse agente tenha agido de modo imoral. Ele pode ter sido ‘dominado’ por uma forte emoção e ter falhado em agir corretamente. É possível que os agentes falhem em agir sob máximas boas, mas isso não significa que estejam agindo sob más<sup>103</sup>.

As ações são imorais quando os agentes *representam* e *querem* agir sob máximas más. O mal, para Kant, não é apenas a ausência do bem, o não agir bem não é o mesmo que o agir mal. O mal deve ser escolhido pelo agente como fundamento determinante de suas ações. A origem do mal se encontra na própria vontade humana, não depende dos impulsos naturais ou das inclinações dos homens<sup>104</sup>. Os impulsos naturais ou inclinações implicam apenas em não agir bem.

<sup>103</sup> Nesse sentido, ver WOOD, Allen W. *Kant's Ethical Thought*. Capítulo 2, §1 e capítulo 8, § 1.

<sup>104</sup> Na RL 6: 21, Kant sustenta que o mal é inato ao homem. Assim, a ‘disputa’ entre o agir sob máximas boas e o agir sob máximas más é da própria vontade. O homem que escolhe agir segundo leis da

O projeto da *Fundamentação* é mostrar *que e como* os homens, seres racionais finitos, podem agir moralmente. Como a lei moral é uma lei racional, ou seja, sua adoção não pode ser explicada por fundamentos empíricos, e os homens, enquanto seres finitos, podem ser também determinados a agir segundo leis sensíveis, cujo fundamento é empírico, o que Kant pretende mostrar é que, ainda que os homens estejam sempre sob ‘as importunações dos desejos’ podem agir segundo a razão e, por conseguinte, moralmente. A matéria das máximas não pode ser tomada como fundamento determinante da ação se se tratar de uma ação moral, o que não implica que, se for tomada com fundamento determinante, origine ações imorais. O importante é que elas originam ações não morais e, por isso, são ‘descartadas’ do caminho da moralidade.

Além disso, é preciso lembrar que, muitas vezes, quando os homens agem a fim de satisfazer seus desejos, quando se ‘deixam levar pelas inclinações’, não as estão tomando como máxima, mas apenas como propósito específico. Os propósitos específicos podem, *eventualmente*, ser contrários às máximas de um agente. Trata-se de infidelidade à máxima. Trata-se de agir de modo não moral. Todavia, para que a ação seja imoral, é preciso que a máxima carregue em si essa pretensão, é preciso que o fundamento determinante das ações de um agente seja imoral. Suponha-se que um médico esteja em uma praia e ocorra um afogamento. Os salva-vidas tiram a vítima do mar, mas não sabem como proceder corretamente para reanimá-la. Por outro lado, não permitem que nenhum estranho se aproxime. O único modo de o médico se aproximar da vítima para salvá-la seria mentir ser seu parente. O médico mente e salva a vida da vítima.

---

sensibilidade está agindo de modo não moral, mas, se agir mal, a culpa não é da natureza, escolher trilhar o caminho da sensibilidade não significa agir mal: “(...) a natureza não é culpada (se o caráter é mau) nem merece ser elogiada (se é bom), mas o próprio ser humano é dele seu autor. Mas porque o primeiro fundamento de adoção das nossas máximas, que, por seu turno, deve residir sempre no livre arbítrio, não pode ser algo dado na experiência, o bem ou o mal no homem é dito inato (como primeiro fundamento subjetivo de adoção desta ou daquela máxima no que diz respeito à lei moral) somente no sentido em que é posto como fundamento antecedente de qualquer uso da liberdade dado na experiência (da mais tenra juventude ao nascimento) e, por isso, é representado como presente no homem no seu nascimento; não que o nascimento seja a sua causa”. Cf. Caygill (CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Verbete ‘mal’, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000), já na *Nova Dilucidatio*, na Proposição IX, Kant sustentava que o mal encontra sua origem em “um princípio de autodeterminação” próprio dos seres humanos. Trata-se de um princípio radicalmente malévolos, inerente à vontade humana. O mal humano é um mal negativo de defeito (*malum defectus*) da vontade, não da razão; não é um mal positivo de privação (*malum privationis*); o primeiro envolve negação do bem, enquanto o segundo propõe fundamentos positivos para suplantarem o bem.

Pois bem, a mentira, no exemplo apresentado, não pode ser considerada algo imoral. A mentira foi utilizada como meio para o fim de salvar uma vida. Ela não foi tomada como fim em si mesma. O fim que se tinha em vista era o de salvar uma vida e isso não seria possível sem que o médico mentisse. Como o senso comum diria: ‘foi por uma boa causa’. A ação para ser considerada moral ou imoral deve ser explicada *por ela mesma* como vimos. A mentira foi apenas um propósito específico para um bem maior. Seria muito pior se o médico deixasse uma pessoa morrer afogada porque tem a máxima de não mentir e não se permite exceções<sup>105</sup>. Um dia de infidelidade não é suficiente para ‘expulsar’ um ser finito do ‘mundo’ da moralidade.

As ações morais não podem estar fundadas em máximas materiais, porque, como dependem do objeto de desejo de um agente particular, só podem originar princípios válidos subjetivamente e a necessidade que neles se encontra é a necessidade de uma lei teórica, isto é, são necessários apenas para alcançar um fim e, por isso, podem ser considerados contingentes, sendo, a todo tempo, permitido que se liberte de sua prescrição renunciando à intenção que outrora se buscava realizar. O princípio supremo da moralidade, a lei moral, possui necessidade absoluta, ordena uma ação boa em si mesma, justificada por si mesma e não subsidiariamente a outro fim<sup>106</sup>. Nesse sentido, o princípio supremo da moralidade não pode estar relacionado à matéria da máxima que determina que se realize uma ação. Quando se abstrai a matéria da máxima,

---

<sup>105</sup> Kant não exclui a possibilidade de uma situação ‘conflituosa’, isto é, de uma situação em que diversos deveres sejam, ao mesmo tempo, exigidos e que suas exigências apontem para direções variadas. A possibilidade de conflito parece um problema teórico, ainda que tenha conseqüências no domínio prático. Em uma situação em que o dever de não mentir contradiz o dever de beneficência, deve haver uma ponderação de ambos os deveres. Deve-se apelar a princípios morais superiores. O princípio superior que soluciona o conflito entre deveres deve ter validade universal, deve ser absolutamente correto, deve ser categórico. Se o princípio estivesse relacionado às inclinações dos agentes, o agente se permitiria mentir para salvar algum amigo, mas não para salvar um estranho e isso contraria uma ordem categórica. É preciso ressaltar ainda, para que se evitem mal-entendidos sobre a questão da *mentira*, que Kant, em seu artigo “Sobre o Suposto Direito de Mentir pelo Bem da Humanidade”, não defende nenhum rigorismo, não afasta totalmente a possibilidade de se mentir. Nesse artigo, Kant trata de um problema de *direito*, como o próprio título indica, enquanto o problema moral é excluído. A pretensão ao *direito* de mentir é rechaçada, pois torna toda sociedade impossível. Os contratos são baseados na veracidade. A própria sociedade é originada a partir de um contrato. Se as pessoas tivessem o *direito* de mentir e fizessem contratos com base nesse direito, os contratos não teriam sentido. Assim, nem mesmo o contrato que origina uma sociedade humana segundo princípios racionais teria sentido e, por conseguinte, a própria sociedade não teria sentido.

<sup>106</sup> Na FMC 4: 442, Kant afirma que “*princípios empíricos*, de forma alguma, servem para ser o fundamento de leis morais. Pois, a universalidade com que elas devem valer para todos os seres racionais sem distinção, a necessidade prática incondicional que por isso lhes é imposta desaparece quando o seu fundamento deriva da particular constituição da natureza humana ou das circunstâncias contingentes em que está colocada”.



o que sobra é a forma. Assim, se o fundamento determinante de uma ação que explicita a lei moral não pode ser segundo a matéria, se for possível, será segundo a forma.

### 2.1.2 Forma das Máximas e Máximas Formais

A forma das máximas consiste na universalidade.

A universalidade é a característica essencial de uma lei. Significa que tem validade para todos em todos os casos e não admite exceções. Para Kant, universalidade é a forma da lei. Não importa sua matéria, não importa o conteúdo da lei, pode tratar-se de uma lei da física ou de uma lei que regule as relações de consumo, mas o que todas as leis têm em comum é a forma de universalidade: são válidas para todos independentemente da situação na qual se encontram e sem qualquer relação com o objeto.

As leis são princípios objetivos, por isso sua universalidade significa validade para todos em todos os casos. As máximas, por outro lado, são princípios subjetivos, assim, a universalidade das máximas não pode ser a mesma das leis<sup>107</sup>. A universalidade das máximas consiste na validade de uma regra fundamental para todas as ações de um *mesmo* sujeito. A máxima é subjetiva porque depende da adoção de um agente. Nesse sentido, a universalidade da máxima consiste na possibilidade de ser aplicada pelo mesmo agente em situações diferentes<sup>108</sup>. As máximas são universais no sentido segundo o qual os agentes as *tomam* como regras de suas (todas) ações.

Ao contrário da matéria da máxima, que é dada na experiência, a forma só pode ser dada *a priori*. A experiência, devido à sua particularidade e contingência, não

---

<sup>107</sup> Na *Lógica de Jäsche* A 159 (Ak 103), Kant traça uma distinção entre regras analítica ou sinteticamente universais que pode auxiliar na compreensão da distinção da universalidade das leis e das máximas: “regras universais são ou *analítica* ou *sinteticamente* universais. *Aquelas* abstraem das diferenças; *estas* atentam para as distinções e, por conseguinte, determinam também em vista delas”. As leis, conforme essa distinção, consistem em regras analiticamente universais. A validade universal da lei depende do que todos têm em comum, por isso abstrai das diferenças. As máximas, por outro lado, dependem da adoção de um agente particular, aí está a sua subjetividade e a diferença. Diferentes máximas são adotadas por diferentes sujeitos, pois dependem de condições que refletem as diferenças e individualidades de cada um. Seguindo a distinção traçada na *Lógica*, as máximas consistem em regras sinteticamente universais.

<sup>108</sup> Nesse sentido, PATON, H.J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. p. 71-2.

pode fornecer universalidade e necessidade. Nesse sentido, a máxima determinada em função da forma é dita uma máxima formal ou *a priori*.

É importante lembrar que máxima material e máxima formal não significam o mesmo que matéria e forma da máxima. Todas as máximas têm matéria e forma, mas uma máxima só é dita material quando o que a determina é a matéria. Do mesmo modo, uma máxima é dita formal, quando o que a determina é a forma. Ainda que a forma seja o fundamento determinante, a máxima tem uma matéria, porque, como vimos, toda ação tem um fim, ela só não é determinada em função do fim.

Como uma máxima pode ser, então, determinada em função de sua forma? Parece estranho que uma máxima possa ser determinada pela simples forma da universalidade. Além disso, vimos que as máximas incorporam leis racionais ou leis sensíveis e ambas, por serem leis, são universais.

Talvez seja possível dizer que uma máxima ser determinada pela forma equivale a uma máxima incorporar uma lei racional, uma lei que é válida e sustentada para todos a despeito das individualidades de cada um. A lei de promover a vida é uma lei racional e sua validade é independente de sua representação: ‘todos os seres racionais devem promover suas vidas’, mas, para que um sujeito aja a fim de promover sua vida, ou seja, para que tenha validade para um sujeito determinado, ele deve *querer* que tal lei seja a lei de suas ações, ele deve incorporá-la em sua máxima de ação; de nada adiantaria a validade objetiva da lei se o sujeito não quisesse que ela fosse *sua* lei. A máxima, quando incorpora uma lei racional, é dita uma máxima formal, esse é o caso do dar-se razões racionais. Trata-se de uma máxima formal ou *a priori*, visto ser a adoção de princípios da razão independentes da inclinação.

Para seres racionais, embora finitos, capazes de compreender o conceito de ‘bom’, capazes de reconhecer aquilo que devem ou não fazer, deve haver princípios práticos *a priori*. E, já que a razão é definida como a faculdade de princípios<sup>109</sup>, e se a vontade pode ser determinada por princípios práticos *a priori*, ou seja, se é possível que

---

<sup>109</sup> Cf. CRP A299/B356.

os agentes se dêem razões racionais para agir, Kant identifica vontade com razão prática<sup>110</sup>.

A lei moral é uma lei racional, por isso, para que os homens possam agir moralmente, é necessário que suas máximas de ação sejam capazes de incorporar leis racionais ou, o que seria o mesmo, sejam capazes de ser determinadas em função de sua forma.

### 2.1.3 Máximas, Leis e Leis que são também Máximas

A distinção entre máximas formais e máximas materiais, chama a atenção para uma tripla distinção. Como ressalta Beck<sup>111</sup>, Kant não está preocupado apenas em estabelecer uma distinção entre leis e máximas, mas entre leis, máximas e leis que são também máximas.

Leis são princípios objetivos que têm validade para todo ser racional, ainda que não representadas por todo ser racional. As leis dependem do que todos têm em comum e têm de determinar a vontade enquanto vontade independentemente de haver faculdade para a efetivação de qualquer inclinação.

Máximas (apenas máximas) são princípios subjetivos determinados pelo objeto da faculdade de desejar do sujeito, representam as inclinações, estão relacionadas com a individualidade de cada um e por isso a condição é válida apenas para o sujeito que as adota.

Leis que são também máximas verificam-se quando as leis práticas se tornam motivos determinantes do agir de um sujeito agente. Uma lei (objetiva) só pode funcionar como motivo determinante da ação de um sujeito quando ele a *representa* e *quer* que ela assim funcione, quando ele a *incorpora* em sua máxima de ação, como vimos. As leis que são também máximas são as leis ‘incorporadas’. Nesse caso, a condição válida para todo ser racional é válida também para o sujeito que a adota. A lei deve poder ser uma máxima, caso contrário, de nada serviria uma lei que ordenasse uma

---

<sup>110</sup> Cf. FMC 4:412.

<sup>111</sup> BECK, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. p. 81-2.

determinada conduta, mas que os agentes particulares não pudessem tomá-la como fundamento determinante de suas ações. Nesse sentido, Beck afirma que

(...) a lei deve ser capaz de ser uma máxima, ou seja, de expressar a condição atual de uma vontade. Caso contrário, a lei ou a ação segundo tal lei não nos interessaria e seu conhecimento seria praticamente ineficaz, exceto sob a condição contingente de um interesse no objeto da máxima. O conhecimento do princípio objetivo deve fornecer o motivo para agir segundo ele e, quando isso ocorre, a ação não somente é realizada segundo ele, mas por causa dele, quer dizer, por respeito a ele<sup>112</sup>.

No mesmo sentido, Zingano afirma que “ser moral não é simplesmente determinar suas máximas segundo a objetividade da lei, mas agir conseqüentemente a esta determinação; a moralidade não é somente a vontade tornada racional, mas também a ação convertida”<sup>113</sup>. Isto é, não basta que as máximas de sujeitos particulares possam representar a lei moral universal, é necessário que tais sujeitos adotem a máxima que representa a lei moral como fundamento determinante de suas ações, é necessário que ajam como reza aquela lei. Nesse sentido, servir de lei não significa tão somente algo ordenado, mas algo ordenado que o sujeito-agente possa adotar como fundamento de suas ações independentemente de qualquer inclinação.

Nesse sentido, as máximas formais representam o caso das leis que são também máximas e as máximas materiais das ‘apenas máximas’, pois dependem da relação do sujeito com o objeto. As máximas materiais, ou as ‘apenas máximas’, de modo geral não interessam à moralidade, elas podem interessar à moralidade apenas quando se apresentam como concorrentes de máximas formais, quando os possíveis motivos determinantes da ação se apresentam em bifurcação (cf. capítulo 1). Quando apenas representam desejos e, de uma forma geral, as inclinações (necessidades) de um homem não interessam à moralidade. Faz parte da natureza humana agir, em determinadas situações, segundo máximas materiais como, por exemplo, comer chocolate todo domingo, mas não há nada que afete a moralidade de um sujeito caso ele tenha a máxima de comer chocolate todo domingo. Essa máxima é uma máxima material, pois depende da relação do sujeito com o objeto, depende das características

<sup>112</sup> BECK, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. p.116.

<sup>113</sup> ZINGANO, Marco Antonio. *Razão e História em Kant*. p.62.

que individualizam o sujeito, nem todos gostam de chocolate, ou nem todos que gostam podem comer, como os diabéticos.

Quando houver ‘concorrência’, deve o sujeito optar pela máxima formal. E o que serve para ‘auxiliar’ o sujeito a saber de que modo deve agir para que sua ação seja moral é o teste de universalização. As máximas que passarem pelo crivo do teste e puderem ser universalizadas são as máximas que representam o imperativo categórico e, portanto, o modo como os homens *devem* agir.

É importante ressaltar que a incorporação de uma lei em uma máxima, seja uma lei racional, no caso da máxima formal, seja uma lei não racional, no caso da máxima material, se dá quando o sujeito-agente possui algum interesse<sup>114</sup> na lei, ou melhor, quando há relação da lei com o objetivo a que visa o sujeito ou quando a razão se torna motivo determinante da vontade<sup>115</sup>.

---

<sup>114</sup> ‘Interesse’ é definido, na FMC 4: 413n, como “a dependência de uma vontade contingentemente determinável em relação aos princípios da razão. Esse interesse só tem lugar numa vontade dependente que não é por si mesma em todo o tempo conforme à razão; no que tange à vontade divina, não se pode conceber nenhum interesse”. No que segue, Kant estabelece uma distinção, concernente à vontade humana, entre tomar interesse por algo e agir por interesse. Segundo ele, “a vontade humana pode *tomar interesse* por alguma coisa sem por isso *agir por interesse*. O primeiro significa o interesse *prático* na ação, o segundo, o interesse *patológico* no objeto da ação. O primeiro indica somente a dependência da vontade em relação aos princípios da razão em si mesmos; o segundo, a dependência em relação aos princípios da razão em proveito das inclinações, visto que aqui a razão fornece apenas a regra prática para socorrer a necessidade da inclinação. No primeiro caso, a ação me interessa; no segundo, o objeto da ação (na medida em que me é agradável)”.

<sup>115</sup> Nesse sentido, ver ALLISON, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*. p.89.

### 3 AS FÓRMULAS DO IMPERATIVO CATEGÓRICO

O presente capítulo versa sobre as fórmulas do Imperativo Categórico. Em que pese o Imperativo Categórico ser apenas **um** único, Kant apresenta cinco fórmulas do mesmo como modos nos quais ele se apresenta aos sujeitos agentes para que lhes seja mais fácil incorporar o imperativo da moralidade em suas máximas de ação.

No capítulo anterior, vimos que todas as ações humanas envolvem a escolha de máximas, que são princípios subjetivos de ação. Vimos também como deve ser a máxima capaz de incorporar o imperativo categórico, quer dizer, vimos como deve ser uma máxima que tenha como fundamento determinante da ação o que prescreve o imperativo da moralidade. Resta, agora, saber como o imperativo categórico deve se apresentar para que seja incorporado em uma máxima.

O objetivo que Kant se colocou, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, foi “a investigação e a fixação do princípio supremo da moralidade”<sup>116</sup>, como vimos no primeiro capítulo. Tendo demonstrado que o princípio da moralidade deve ser concebido como um imperativo categórico, não importa qual seja seu conteúdo, a tarefa seguinte consistiria em mostrar a possibilidade de descoberta de tal conteúdo pela simples análise do conceito de um imperativo categórico<sup>117</sup>.

A derivação oficial do imperativo categórico ocorre na segunda seção da FMC. Kant, primeiro, apresenta a idéia de um imperativo hipotético e afirma que, no caso de um tal imperativo, já que exige que se satisfaça uma condição para que seja adotado como regra de ação, é necessário, para que se determine o seu conteúdo, que se conheça a condição que deve ser satisfeita. Por outro lado, o conteúdo de um imperativo categórico pode ser imediatamente conhecido. O imperativo categórico se sustenta por si mesmo, é válido para todo ser racional e independente de que se satisfaça qualquer condição. O imperativo categórico, além da lei, contém apenas a necessidade de a máxima ser conforme a essa lei. Como a lei não contém nenhuma condição que a limite, só resta sua universalidade, à qual a máxima de ação deve ser conforme. Essa

---

<sup>116</sup> FMC 4: 392.

<sup>117</sup> FMC 4: 420.

conformidade é o que o imperativo categórico representa como necessária<sup>118</sup>. Assim, do simples conceito de um imperativo categórico pode ser derivado o seu conteúdo e foi à expressão desse conteúdo que Kant denominou fórmula.

### 3.1. AS CINCO FÓRMULAS DO IMPERATIVO CATEGÓRICO

Kant, inicialmente, apresenta *uma* fórmula do imperativo categórico afirmando ser “só um e único” imperativo. Entretanto, sustenta que, a partir desse único imperativo, se podem derivar todos os imperativos do dever, se o conceito de dever não for vazio. Dessa maneira, apresenta outras quatro, resultando em não menos do que cinco fórmulas, em que pese, curiosamente, falar como se fossem apenas três: “as três maneiras indicadas de representar o princípio da moralidade são outras tantas fórmulas do mesmo princípio”<sup>119120</sup>.

As fórmulas apresentadas por Kant são as seguintes:

Fórmula I – A fórmula da lei universal – “Age apenas segundo uma máxima pela qual possas querer, ao mesmo tempo, que ela se torne uma lei universal”<sup>121</sup>.

Fórmula II – A fórmula da lei da natureza – “Age como se a máxima de tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza”<sup>122</sup>.

---

<sup>118</sup> FMC 4: 421.

<sup>119</sup> FMC 4: 436.

<sup>120</sup> A respeito do número de fórmulas, vide Guido de Almeida (Sobre as “Fórmulas” do Imperativo Categórico.) que soluciona a questão afirmando que as três fórmulas a que Kant se refere são as fórmulas analógicas, que contêm as conceituais, por isso a ‘estranha’ redução das fórmulas a três. Não aprofundaremos esse problema aqui, limitando-nos simplesmente a apresentar as cinco fórmulas e procurar mostrar a passagem de uma a outra. Entretanto, vale ressaltar que as fórmulas analógicas são aquelas que apresentam uma analogia entre as leis morais e as leis da natureza a fim de facilitar a aplicação do princípio supremo da moralidade, ao passo que as fórmulas conceituais são aquelas que apresentam os aspectos teóricos importantes de tal princípio. Nesse sentido, as fórmulas da lei da natureza, da lei do fim em si mesmo e da lei do reino dos fins são as fórmulas analógicas, por expressarem uma relação de analogia, respectivamente, entre a universalidade da lei moral e da lei da natureza, entre o ser racional e um fim segundo sua própria natureza e, finalmente, entre um reino ideal dos fins e um reino da natureza.

<sup>121</sup> FMC 4: 421.

<sup>122</sup> Idem, *ibidem*.

Fórmula III – A fórmula do fim em si mesmo – “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de todos os outros, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca simplesmente como um meio”<sup>123</sup>.

Fórmula IV – A fórmula da autonomia – “fazer tudo a partir da máxima de sua vontade, como uma vontade que pudesse, ao mesmo tempo, ter a si mesma por objeto como legisladora universal”<sup>124</sup>.

Fórmula V – A fórmula do reino dos fins – “não praticar nenhuma ação senão de acordo com uma máxima que possa ser uma lei universal e, por conseguinte, apenas de tal maneira que a vontade, através de sua máxima, possa se considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal”<sup>125</sup>.

### 3.2. A RELAÇÃO ENTRE AS FÓRMULAS

As diferentes fórmulas são apenas maneiras distintas de apresentar a mesma lei, por isso Kant afirma que o imperativo categórico é um único. De fato ele é apenas um, representa uma lei, a lei moral, mas a maneira como apresentá-la pode variar e essa variação é que gera as distintas fórmulas ou expressões da lei moral. Como o conteúdo expresso pelas fórmulas é sempre o mesmo, elas estão relacionadas de tal maneira que uma reúne em si as outras. Entretanto, a distinção entre elas não é à toa, quer dizer, há uma razão para se apresentar diferentes maneiras de expressar a mesma lei, distinção essa que se mostra mais subjetiva do que objetivamente prática, no sentido em que os diferentes modos de apresentar a lei moral servem para tornar mais intuitiva a incorporação pelos sujeitos-agentes da lei moral em suas máximas de ação. Além disso, afirma Kant que as diferentes fórmulas resultam da consideração de diferentes aspectos das máximas, quais sejam: forma, matéria e determinação completa<sup>126</sup>.

Os seres racionais finitos (aos quais a lei moral aparece na forma de um imperativo categórico, como expressão do que uma vontade imperfeita como a deles, *deve querer*, mesmo que não seja o que de fato quer) agem a partir da incorporação de

---

<sup>123</sup> FMC 4: 429.

<sup>124</sup> FMC 4: 432.

<sup>125</sup> FMC 4: 434.

<sup>126</sup> Cf. FMC 4: 436.



leis (princípios práticos objetivos) em suas máximas (princípios práticos subjetivos) de ação. A partir disso, pode-se compreender as distintas fórmulas do imperativo categórico não apenas como maneiras diversas de apresentar a mesma lei, mas de torná-la aceitável como regra de ação, ou seja, de tornar aceitável sua aplicação como máxima. E isso é o que Kant quer dizer quando sustenta que a diferença entre as fórmulas é mais subjetiva do que objetivamente prática.

Uma máxima de ação pode ser considerada a partir de três distintos aspectos: forma, matéria e determinação completa. Dependendo do aspecto que se leva em conta, extrai-se uma fórmula do imperativo categórico. Se se considera o aspecto da forma, que consiste na universalidade, se extrai a fórmula da lei universal e, por analogia a essa, a fórmula da lei universal da natureza; se se considera o aspecto da matéria, que consiste no fim, se extrai a fórmula do fim em si mesmo e, se se considera o aspecto da determinação completa, que consiste em uma totalidade que apresenta a união entre forma e matéria, se extrai a fórmula da autonomia e, por analogia, a fórmula do reino dos fins, que contém em si a fórmula da autonomia, como a legislação que possibilita a existência de um tal reino. O procedimento de derivação das fórmulas do princípio supremo da moralidade começa a partir do ponto de vista formal para, então, passar para o ponto de vista material. Por isso, muitas vezes, a doutrina kantiana foi acusada de ‘formalismo vazio’, mas seu procedimento se justifica na medida em que, de outro modo, não seria possível pensar um princípio que pudesse ser simultaneamente um imperativo categórico e estar fundamentado em um valor objetivo<sup>127</sup>.

### 3.3. EXPOSIÇÃO DAS FÓRMULAS DO IMPERATIVO CATEGÓRICO

#### 3.3.1. A FÓRMULA DA LEI UNIVERSAL

A primeira formulação do princípio da moralidade é *formal*, visto estar baseada no simples *conceito* de um imperativo categórico. O conceito de um imperativo categórico contém a lei e a necessidade de conformidade da máxima à lei. A lei não possui nenhuma condição que a limite, daí a sua universalidade. Desse modo, o imperativo categórico representa a necessidade de conformidade da máxima com a

---

<sup>127</sup> Cf. WOOD, Allen W. *Kant's Ethical Thought*.

universalidade da lei, nesse sentido, a primeira versão do imperativo categórico poderia ser expressa da seguinte maneira: ‘Adote somente máximas que sejam conformes à lei universal enquanto tal’, mas essa versão não fornece nenhuma idéia do que seria uma lei universal, supondo que exista uma, como Kant o faz. A exigência de que nossas máximas devam ser conformes à lei universal pressupõe que exista uma lei universal, por isso Kant afirma que o imperativo categórico só pode ser um único expresso pela fórmula da lei universal: “Age apenas segundo uma máxima pela qual possas querer, ao mesmo tempo, que ela se torne uma lei universal”<sup>128</sup>.

O que o imperativo ordena fazer é seguir a lei enquanto tal e isso significa que a máxima de nossa ação, qualquer que seja, deve estar, necessariamente, em conformidade com a lei universal. Por isso o imperativo categórico é um único, a primeira fórmula representa o princípio de todas as outras formulações, no mesmo sentido em que o imperativo hipotético ‘se você quer um fim, deve querer os meios necessários para alcançá-lo’ representa o princípio de todos os imperativos hipotéticos<sup>129</sup>. A fórmula da lei universal considera somente a forma categórica da obrigação: ordena que se adote uma máxima que seja conforme à lei prática, cujo fundamento é objetivo, ou seja, tem validade para todo ser racional enquanto tal. Como é universalmente e incondicionalmente válido, o conteúdo de um imperativo categórico não é condicionado a nenhum fim independentemente dado, ordena uma ação com base na racionalidade.

Segundo a fórmula da lei universal, devemos querer que cada uma de nossas máximas se torne uma lei (*simpliciter*), que consiste em um princípio geral que expressa uma necessidade, a qual está relacionada com sermos agentes racionais, quer dizer, devemos seguir a lei por sermos racionais. Assim, a lei (*simpliciter*) é um princípio normativo. Portanto, perguntar se posso querer que minha máxima se torne lei universal, significa perguntar se posso querer que todos os outros seres racionais possam segui-la. Nesse sentido, a fórmula da lei universal envolve a aplicação de um teste de máximas dadas a fim de determinar se a máxima é conforme e consistente com a lei universal. Se um ser racional puder querer que sua máxima se torne lei universal sem contradição, então sua máxima é consistente com a lei universal. A universalização

---

<sup>128</sup> FMC 4: 421.

<sup>129</sup> Reporta-se ao capítulo 1, onde se estudou os tipos de imperativos.

da máxima não pode tornar impossível sua adoção (“Age apenas segundo uma máxima pela qual possas querer, *ao mesmo tempo*, que ela se torne uma lei universal”); portanto, um agente racional deve ser capaz de querer uma máxima que esteja ao alcance de todos, isto é, que sirva de fundamento determinante das ações de todos os outros seres racionais. Essa possibilidade de universalização é o que atribui valor moral às máximas. Se, conforme vimos no primeiro capítulo, uma ação moralmente boa é aquela realizada por dever, se agir por dever é praticar uma ação obrigatória por ser obrigatória e abster-se de praticar uma ação proibida por ser proibida, se o que atribui o caráter de obrigatoriedade ou de proibição de uma ação é o imperativo categórico, a máxima adotada em conformidade com a lei universal é aquela que expressa a necessidade de uma ação por dever e, portanto, possui valor moral.

O teste proposto pela fórmula da lei universal se mostra abstrato e de difícil aplicação. Como pensar na possibilidade de uma determinada máxima se tornar uma lei universal (*simpliciter*)? Como “a universalidade da lei segundo a qual efeitos acontecem constitui aquilo que propriamente denominamos *natureza*, no sentido mais geral (em relação à sua forma), isto é, a existência das coisas na medida em que é determinada por leis universais”<sup>130</sup>, Kant, a fim de facilitar a aplicação do teste, fornece uma “típica da faculdade de julgar prática pura”<sup>131</sup>, que relaciona uma lei a condições concretas de ação no mundo da natureza pela representação da conformidade à lei moral como conformidade à lei da natureza<sup>132</sup>. Segundo Kant, é mais fácil aplicar o teste a uma máxima se não pensarmos a lei como uma lei normativa (*simpliciter*), mas se pensarmos numa lei da natureza que é necessária num sentido diverso, a saber, trata-se de uma regra universal contra a qual é causalmente impossível para qualquer um agir. Em verdade, Kant acredita que será mais intuitivo saber quais as máximas podemos querer como leis universais (*simpliciter*) para todos os seres racionais se imaginarmos um sistema da natureza que tenha nossas máximas como suas leis causais e, então, perguntar se podemos querer de maneira consistente algo como um tal sistema da natureza. O resultado dessa típica é a fórmula da lei da natureza.

---

<sup>130</sup> FMC 4: 421.

<sup>131</sup> CRPr 5: 67.

<sup>132</sup> Cf. CRPr 5: 68-71.

### 3.3.2 A FÓRMULA DA LEI DA NATUREZA

A fórmula da lei da natureza: “Age como se a máxima de tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza”<sup>133</sup>, consiste, então, em uma fórmula analógica que serve para facilitar a aplicação do teste de máximas proposto pela fórmula da lei universal.

Nesse sentido, não se trata de uma nova fórmula, pois não acrescenta teoricamente nada à fórmula da lei universal, já que o papel da fórmula da lei da natureza é facilitar a compreensão da fórmula da lei universal. A passagem de uma fórmula para a outra é possível devido à analogia, expressa pela universalidade, que há entre as leis morais e as leis da natureza. Kant admite que as leis da natureza possam ser tomadas para fins de juízos morais<sup>134</sup>. Como é causalmente impossível agir contra uma lei da natureza, se tomássemos uma lei moral *como se* fosse uma lei da natureza, seria mais fácil vislumbrar se está ou não conforme ao sistema, quer dizer, a aplicação do teste consiste em tomar uma determinada máxima e ver se poderia ser admitida como uma lei da natureza, isto é, como uma lei que todos necessariamente devem obedecer, visto ser impossível qualquer tipo de ação contra ela. O teste é ilustrado a partir da aplicação da fórmula da lei da natureza a quatro exemplos que representam as categorias de deveres éticos.

#### 3.3.2.1 A divisão dos deveres

Os deveres éticos são divididos em deveres perfeitos e imperfeitos e deveres para consigo e para com os outros. A divisão em deveres perfeitos e deveres imperfeitos relaciona-se à extensão das obrigações impostas. Os deveres perfeitos são restritos, exigem ações ou omissões específicas, ao passo que os imperfeitos são de ampla extensão, visto exigirem somente que tenhamos determinados fins, mas a maneira como agir para realizá-los não é estabelecida. Assim, Kant<sup>135</sup> identifica quatro categorias de deveres: deveres perfeitos para consigo (proibição de suicídio) e deveres perfeitos para com os outros (proibição da falsa promessa); deveres imperfeitos para consigo

---

<sup>133</sup> FMC 4: 421.

<sup>134</sup> CRPr 5: 69-70.

<sup>135</sup> FMC 4: 421.

(proibição do não desenvolvimento dos talentos) e deveres imperfeitos para com os outros (proibição da não beneficência).

O teste de universalização possui duas formas. A primeira diz respeito aos deveres perfeitos e analisa a possibilidade de uma máxima ser *pensada* sem contradição como lei universal. A segunda, se as pessoas podem *querer* sem contradição uma máxima como lei universal<sup>136</sup>.

### 3.3.2.2 A aplicação da fórmula da lei da natureza

Na aplicação da fórmula da natureza a qualquer dos quatro exemplos, a pergunta que se deve fazer é: ‘O que faz impossível *querer* (racionalmente) uma tal máxima como lei universal?’.

#### 3.3.2.2.1 Suicídio

O primeiro exemplo apresentado por Kant é o do suicídio que explicita um dever perfeito para consigo e a máxima a ser testada é a seguinte: “Por amor-próprio, admito como princípio encurtar minha vida se ela, prolongando-se, me ameaça mais com desgraças do que me promete alegrias”<sup>137</sup>.

Se a máxima do suicida fosse universalizada, ter-se-ia uma lei da natureza segundo a qual, por amor-próprio, aquele que sentisse que sua vida lhe ameaça mais com desgraças do que lhe promete alegrias deveria encurtá-la. A pergunta que devemos fazer é se podemos conceber uma tal lei da natureza e tão logo percebemos que não. A natureza, tal como a concebemos, tende para a sua conservação. Nesse sentido, o amor próprio visa à conservação e não à destruição da vida, destruir a vida entra em contradição com a própria concepção de natureza.

---

<sup>136</sup> As duas formas do teste de universalização representam os dois tipos de contradição que podem ser gerados com a aplicação do teste: a contradição na concepção e a contradição da vontade. Na FMC 4: 424, Kant assim as estabelece: “Algumas ações são de tal ordem que a sua máxima não pode sequer ser *concebida* sem contradição como lei universal da natureza, muito menos ainda se pode *querer* que devam ser tal. Em outras não se encontra, na verdade, essa impossibilidade interna, mas é, contudo, *impossível querer* que a sua máxima se erga à universalidade de uma lei da natureza, porque uma tal *vontade se contradiria* a si mesma”

<sup>137</sup> FMC 4: 422.

A impossibilidade da máxima do suicida tornar-se lei universal da natureza está baseada na natureza teleológica do amor-próprio: sua função natural é a conservação da vida. Desse modo, haveria uma contradição na concepção de um sistema teleológico da natureza se o amor-próprio, sob algumas circunstâncias, servisse de incentivo para seres humanos encurtarem suas vidas de acordo com uma lei da natureza. A máxima universalizada contradiz o propósito natural do amor-próprio. Se o amor-próprio é um sentimento cuja função natural é a conservação da vida, então seria contraditório supor um sistema da natureza no qual uma de suas leis, sob a circunstância do amor-próprio, gerasse não a conservação da vida, mas o seu contrário, isto é, a destruição da mesma. Nesse sentido, a máxima do suicida viola a fórmula da lei da natureza, ou seja, não é possível querer que uma tal máxima se torne lei universal da natureza.

### 3.3.2.2 Falsa Promessa

O exemplo da falsa promessa explicita um dever perfeito para com os outros e a máxima a ser testada é a seguinte: “Quando julgo precisar de dinheiro, vou pedi-lo emprestado e prometer pagá-lo, embora tenha a intenção de nunca pagar”<sup>138</sup>.

Se a máxima da falsa promessa fosse universalizada, ter-se-ia como lei universal da natureza uma segundo a qual, toda vez que alguém se encontrasse em dificuldades financeiras, deveria pedir dinheiro emprestado com a promessa de restituí-lo, embora com a intenção de não fazê-lo. Quando perguntamos da possibilidade de uma tal lei universal, temos uma resposta negativa. O argumento de Kant para mostrar que a máxima da falsa promessa viola a fórmula da lei da natureza consiste em sustentar uma contradição na suposta lei da falsa promessa:

A universalidade de uma lei que permitisse a cada um que julgasse se encontrar em apuros prometer o que quer que fosse com a intenção de não cumprir tornaria impossível a própria promessa e o fim que se pretendesse alcançar ao fazê-la; já que ninguém acreditaria no que foi prometido e rir-se-ia de tais declarações como de vãos enganos<sup>139</sup>.

---

<sup>138</sup> FMC 4: 422.

<sup>139</sup> FMC 4: 422.

O problema que se percebe com a universalização da máxima da falsa promessa é o prometer sem a intenção de cumprir a promessa. O problema não está em se fazer uma promessa e não cumpri-la: uma criança que promete algo que está além de suas capacidades sem saber e um adulto que é impossibilitado de cumprir uma promessa por fatos alheios à sua vontade não são considerados imorais por isso. Kant não sustenta que uma promessa tem de ser mantida em todas as circunstâncias. O problema não está no desencadeamento observável das ações de acordo com o qual primeiro uma promessa é feita e depois cumprida ou não. O problema está no fundamento determinante da vontade, está na máxima que guia a ação. Todavia, não está claro que tipo de contradição gera uma suposta universalização nesse caso.

A falha na tentativa de universalização de uma máxima que representa um dever perfeito origina uma contradição na concepção, mas esse tipo de contradição gera duas interpretações, uma prática e uma lógica<sup>140</sup>. Assim, a falha na tentativa de universalização da máxima da falsa promessa pode ser interpretada a partir de dois pontos de vista.

De acordo com o primeiro, a promessa consiste em uma regra que regula as relações sociais, ou seja, trata-se de uma instituição do bom convívio social. A universalização da máxima da falsa promessa levaria à falência da instituição: as pessoas fariam promessas, não as cumpririam e, com isso, não confiariam mais nas promessas umas das outras. A falência da instituição da falsa promessa comprometeria a possibilidade de uma convivência racional regrada.

Essa é a interpretação prática da contradição na concepção. Se a máxima da falsa promessa se tornasse uma lei universal da natureza, não se acreditaria mais em promessas feitas por pessoas em apuros e não seria possível conseguir dinheiro emprestado em tais circunstâncias, isto é, seria impossível para um sujeito-agente alcançar o fim desejado (conseguir dinheiro emprestado) com a prática de uma ação segundo tal máxima (prometer restituir o dinheiro emprestado sem a intenção de fazê-lo). A contradição consiste, portanto, na autodestruição da máxima se universalizada. A máxima da falsa promessa não pode sequer ser concebida como lei universal da

---

<sup>140</sup> V. HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. p. 132 e ss.

natureza na medida em que seria contraditório um sistema da natureza no qual existisse como lei universal prometer sem a intenção de cumprir e, ainda assim, as pessoas conseguissem dinheiro emprestado agindo segundo a máxima da falsa promessa. As condições de sucesso de uma ação segundo tal máxima são impossibilitadas com sua universalização.

Essa interpretação está correta, mas, em que pese parecer mais convincente para o homem comum, já que explicita a impossibilidade de alcançar um fim desejado, não esclarece o que Kant pretende. Primeiro, porque a falência da instituição não levaria em conta a origem do não cumprimento da promessa, bastaria prometer e não cumprir e, como vimos, para a moralidade o que interessa é a intenção, ou melhor, o prometer sem a *intenção* de cumprir. Além disso, não há nenhuma contradição lógica na universalização da máxima da falsa promessa. A possibilidade de convivência racional regrada em um mundo onde vigesse a lei da falsa promessa poderia até estar comprometida, mas não é impossível imaginar tal mundo.

Por outro lado, quando analisamos a intenção do prometer falsamente e não suas conseqüências, nos deparamos com uma contradição lógica. Aí está o problema na tentativa de universalização da máxima da falsa promessa.

Prometer significa obrigar-se. Aquele que promete impõe-se uma obrigação e abre mão de considerações egoístas na manutenção da promessa. Um médico, por exemplo, ao fazer o juramento de Hipócrates, promete aplicar “os regimes para o bem do doente (...), nunca para causar dano ou mal a alguém”. Isso significa que, se tivesse a vida de seu pior inimigo em suas mãos, deveria fazer todo o possível para salvá-la e não para aplicar seus conhecimentos na elaboração de um veneno fatal. Se a promessa significa uma obrigação, uma auto-obrigação, uma promessa conscientemente falsa, ou seja, uma promessa feita sem a intenção de ser cumprida, significa que uma pessoa contrai uma obrigação, mas não a assume. Aí está a contradição na máxima da falsa promessa: no contrair uma obrigação e não assumi-la. Sendo a própria máxima contraditória, não pode ser *pensada* como lei universal e, portanto, é moralmente reprovável.



As duas interpretações, que são apenas diferentes versões da contradição na concepção, mostram que a máxima da falsa promessa viola a fórmula da lei universal da natureza.

### 3.3.2.2.3 Talentos

O exemplo dos talentos explicita um dever imperfeito para consigo e a máxima a ser testada é a seguinte: “Não vou desenvolver meus talentos e vou dedicar minha vida à ociosidade e ao prazer”<sup>141</sup>. O cultivo dos talentos é um dever imperfeito, visto exigir, apenas, que se tenha como fim cultivar os (próprios) talentos (ou dons naturais), sem explicitar quais são, já que podem variar de pessoa para pessoa.

Se a máxima de não desenvolver os talentos fosse universalizada, ter-se-ia uma lei que prescreve o não cultivo dos talentos, mas uma vida dedicada ao ócio e ao prazer. O problema que se encontra nessa suposta lei universal não consiste em não querer desenvolver um talento natural, mas em querer racionalmente ter talentos e não querer desenvolvê-los. Na *Doutrina das Virtudes*<sup>142</sup>, Kant sustenta que todo ser humano, enquanto racional, se dá como fim a perfeição característica da humanidade. Essa perfeição consiste no cultivo das próprias faculdades, isto é, no cultivo dos talentos naturais que incluem os poderes do corpo, mas concernem, principalmente, aos poderes que distinguem os homens dos animais como o poder da ciência, da apreciação da estética e de todos os outros poderes necessários para se levar uma vida racional e, por conseguinte, moral. A própria possibilidade de se estabelecer fins se origina da racionalidade. Nesse sentido, não seria racional se estabelecer fins que não se pretendesse realizar, por isso, é contraditório que um homem queira, racionalmente, adotar uma máxima de não desenvolver talentos, pois a adoção de uma tal máxima geraria uma contradição da própria racionalidade.

O argumento consiste em sustentar que há coisas que um ser racional, enquanto tal, *quer* necessária e incondicionalmente, e um exemplo é o cultivo dos talentos naturais do homem que poderia ser útil para realizar diversos tipos de fins. Desse modo,

---

<sup>141</sup> Cf. FMC 4: 423.

<sup>142</sup> MC 6: 387-393.

é impossível que se queira, racionalmente, que a máxima de não desenvolver talentos se torne uma lei universal da natureza, o que ilustra a contradição na vontade.

#### 3.3.2.2.4 Benevolência

O quarto e último exemplo apresentado por Kant na FMC é o da benevolência que explicita um dever imperfeito para com os outros. Trata-se de um dever imperfeito, visto ser algo que todos os seres humanos devem se colocar como fim, mas a maneira e a pessoa a quem ajudar dependem da escolha de cada um. A máxima a ser testada é a seguinte: “eu não farei nada para prejudicar os outros ou privá-los daquilo que têm direito, mas também não contribuirei para seu bem-estar nem os ajudarei quando em apuros”<sup>143</sup>.

A máxima da não benevolência, se universalizada, originaria uma lei universal segundo a qual todos deveriam agir de modo a não prejudicar os outros, mas, tampouco, a ajudá-los. Nesse caso, não se vislumbra uma contradição na concepção, não há nenhuma contradição em conceber um sistema onde os homens vivam sem qualquer tipo de auxílio alheio. Kant sustenta, inclusive, que os homens poderiam viver melhor do que vivem se os outros não interferissem ou violassem seus direitos<sup>144</sup>. Todavia, uma lei universal da não benevolência origina uma contradição na vontade. Isso porque faz parte da natureza racional humana promover a felicidade dos outros e não se pode promover a felicidade alheia sem prestar assistência e auxílio conforme os meios de que cada um dispõe. Todo aquele que se encontra em apuros deseja a ajuda dos outros. Admitir uma lei universal da não benevolência significa negar assistência ao próximo e, conseqüentemente, a si mesmo.

Os homens, seres racionais que possuem carências, estão unidos pela natureza num sistema onde é dever de cada um ajudar os outros na medida de suas possibilidades, sem esperar por um retorno<sup>145</sup>. Eu devo ajudar o próximo a suprir suas carências porque é um dever que a minha própria razão me impõe e não pela ajuda que

---

<sup>143</sup> Cf. FMC 4: 423.

<sup>144</sup> Cf. FMC 4: 423.

<sup>145</sup> Cf. MC 6: 452-55.

posso receber quando necessitar. Desse modo, é impossível que se possa querer que uma máxima da não benevolência se torne uma lei universal da natureza.

Com a aplicação da fórmula da lei da natureza aos quatro exemplos que representam quatro tipos de deveres, Kant já elaborou o cânone a partir do qual avaliar moralmente as ações.

### 3.3.2.3 Cânone dos Juízos Morais

O cânone, ou critério, pelo qual julgamos moralmente em geral é que *devemos ser capazes de querer* que a máxima de nossa ação se torne uma lei universal.

A elaboração do cânone se tornou possível a partir da subordinação da máxima à possibilidade do querer racional. O teste pelo qual se verifica a possibilidade de uma máxima se tornar lei universal consiste em três passos: 1) formulação de uma máxima de ação; 2) universalização da máxima, o que nos possibilita a transferência do âmbito subjetivo (máxima) para um âmbito objetivo (lei); 3) comprovação ou não do caráter contraditório, seja na concepção, seja na vontade, que se origina a partir do processo que pode estabelecer (ou reconhecer) uma máxima, princípio subjetivo de ação, como lei, princípio objetivo válido para todo ser racional. O teste de universalização consiste muito mais na verificação da consistência formal das proposições que aspiram à moralidade do que na investigação das conseqüências materiais que daí podem advir. Portanto, a exclusão das máximas dos quatro exemplos se justifica devido à incompatibilidade formal das mesmas com uma lei universal da natureza.

A fórmula da lei universal e sua fórmula analógica, a da lei da natureza, esclarecem tão somente a *forma* do imperativo categórico. Desse modo, não apresentam nada além do conceito de um tal imperativo. Por isso, Kant, a fim de derivar a fórmula do fim em si mesmo, se volta para um aspecto mais substantivo e, dada a referência que o cânone faz à vontade de um ser racional, procura mostrar a conexão sintética *a priori*<sup>146</sup> entre uma tal vontade e o imperativo categórico. O objetivo de Kant com a

---

<sup>146</sup> O imperativo categórico é uma proposição sintética *a priori*, visto expressar o que todos os seres racionais necessariamente devem fazer, o que não pode ser justificado pela experiência. Como os seres racionais são os únicos que têm a capacidade de se estabelecer fins e agir em vista deles, Kant, com a

derivação da fórmula do fim em si mesmo a partir do conceito de vontade de um ser racional é mostrar como o imperativo categórico pode estar “ligado (totalmente *a priori*) com o conceito de vontade de um ser racional enquanto tal”<sup>147</sup>.

### 3.3.3 A FÓRMULA DO FIM EM SI MESMO

A fórmula do fim em si mesmo é introduzida para esclarecer a matéria ou fim de toda máxima moral. Com ela, Kant pretende estabelecer um padrão valorativo que se unirá à forma pela qual nossos juízos podem ser considerados universalmente morais. Dado o cânone, o ponto de partida adotado por Kant, para estabelecer a fórmula do fim em si mesmo, é a *vontade* de um ser racional, definida como a “capacidade de determinar a si mesma a agir em conformidade com a representação de certas leis”<sup>148</sup>. O que a vontade representa como fundamento de sua própria determinação é o *fim*.

Como a questão geral da qual se está tratando concerne à possibilidade do imperativo categórico, a pergunta particular de que depende a fórmula do fim em si mesmo diz respeito à possibilidade de o imperativo ser fim para a vontade. Se há um fim que possa comandar imperativamente, deve respeitar as propriedades da formulação originária do imperativo categórico, a saber: a universalização e a ilimitabilidade de uma lei, às quais as máximas devem ser conformes. Adequando-se tais propriedades ao conceito de fim, tem-se que esse deve ser formal (objetivo), absoluto e intrínseco<sup>149</sup>, de modo a valer para todo ser racional. Desse modo, a natureza racional é considerada o valor absoluto e universal para o qual todas as ações devem tender. Todas as coisas que existem adquirem valor na medida em que são condições para se atingir um determinado fim; o ser racional, como fim em si mesmo, é o único cujo valor não depende da relação com qualquer outra coisa. Assim, o imperativo categórico, além de uma forma universal, envolve um valor universal. Como forma e valor universais consistem na própria natureza racional e, por conseguinte, humana, o ser humano nunca pode ser tomado como meio se não for considerado simultaneamente como fim. O imperativo categórico pode, então, ser expresso pela seguinte fórmula do fim em si

---

fórmula do fim em si mesmo, pretende mostrar que também se visualiza uma conexão sintética *a priori* entre uma vontade racional, enquanto faculdade de agir em vista de fins que se estabelece, e o imperativo categórico, quer dizer, ele pretende mostrar que a motivação de uma vontade racional é também *a priori*.

<sup>147</sup> FMC 4: 426.

<sup>148</sup> FMC 4: 427.

<sup>149</sup> FMC 4: 428.

mesmo: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de todos os outros, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca simplesmente como um meio”<sup>150</sup>.

### 3.3.3.1 A Natureza dos Fins

Para uma melhor compreensão da fórmula do fim em si mesmo, é necessário considerar o que seja *fim*.

Na FMC<sup>151</sup>, logo após Kant definir a vontade como a “capacidade de determinar a si mesma a agir em conformidade com a representação de certas leis”, *fim* é definido como “aquilo que serve à vontade como fundamento objetivo de sua autodeterminação”. Os fins são distinguidos em subjetivos e objetivos: os fins subjetivos se assentam em móbeis e os fins objetivos, que têm validade para todos os seres racionais, dependem de motivos. Os móbeis nada mais são do que estímulos a uma ação, o que significa que os fins subjetivos, para que sejam perseguidos, devem estimular o sujeito-agente de alguma maneira. Esse estímulo se caracteriza pelo sentimento de prazer ou desprazer causado a um indivíduo. Quando um objeto causa prazer a um sujeito determinado, por exemplo, esse emprega os meios necessários para a realização deste objeto. Quando, porém, o objeto, ao invés de prazer, originar um sentimento de desprazer no indivíduo, esse procura, empregando todos os meios necessários, evitar a realização do objeto. A ação do sujeito, em ambos os casos, é determinada por um estímulo relativo ao objeto. O mesmo ocorreria se um único sujeito tivesse prazer com a realização de dois distintos objetos. Suponha-se, entretanto, que esse sujeito só pudesse buscar a realização de um dos dois objetos. O que ele faria? Buscaria a efetivação do objeto que mais lhe causasse prazer naquele momento. Nesse sentido, visto que o valor dos fins subjetivos depende da relação com a faculdade de desejar, Kant afirma que todos eles são apenas relativos.

Mas os fins não se restringem a objetos que possam ser realizados a partir da prática de uma ação. Kant considera que há fins que devem ser realizados como fundamento necessário da vontade. Trata-se de fins cuja realização resulta de uma

---

<sup>150</sup> FMC 4: 429.

<sup>151</sup> FMC 4: 427.

*resposta*, por assim dizer, ao princípio formal ou imperativo categórico. Esses são os fins que são também deveres<sup>152</sup> e cuja existência em si mesma possui um valor absoluto; são fins realizados por eles mesmos e não como meios em vista de algo diverso. Esses fins absolutos são os únicos que podem fundamentar um imperativo categórico (1) por serem *fins em si mesmos* e por isso serem válidos para todo ser racional e terem um valor, assim como a validade do imperativo categórico, incondicional e independente de qualquer desejo (em oposição aos fins relativos, cujo valor é condicionado pela constituição subjetiva da faculdade de desejar); (2) por se tratarem de um *fim existente* ou de um fim (de existência) independente<sup>153</sup>, isto é, de algo que existe e cuja “existência em si mesma é um fim”<sup>154</sup> (em oposição aos fins a serem realizados, isto é, às coisas ou estado de coisas que ainda não existem, mas podem vir a existir a partir da ação de um sujeito-agente); (3) por serem algo cuja existência em si mesma possui um *valor absoluto*. O valor absoluto, aqui, não se refere somente ao valor objetivo em oposição ao valor relativo de outros tipos de fins, mas se refere também e talvez principalmente ao valor de algo que não admite comparação, equivalência, isto é, que não pode ser substituído por algo semelhante, trata-se de um valor no sentido de dignidade (em oposição às coisas cujo valor relativo, ou preço, pode ser comparado ao de outra coisa, o que permite que sejam substituídas por equivalentes)<sup>155156</sup>.

---

<sup>152</sup> Na *Introdução à Doutrina da Virtude* (MC 6: 381), Kant estabelece que *fim* é um objeto da escolha de um ser racional que, a partir da representação dessa escolha, é determinado a agir de modo a efetivar o objeto. A determinação de algo como fim é resultado de uma escolha livre. Ninguém pode ser forçado por outrem a fazer de algo seu fim. É possível que se verifique uma coação no que diz respeito à realização de uma ação, que consiste no emprego de determinados meios com vistas a um fim, mas não ao estabelecimento de fins. Todavia há fins que são também deveres, mas são deveres impostos pela própria razão, trata-se, portanto, de deveres auto-impostos e não se verifica contradição alguma em estabelecer-se um fim que é também um dever, na medida em que o sujeito é a origem da obrigação à qual está submetido. Já que toda ação tem um fim e que ninguém pode ter um fim a não ser que tenha se estabelecido, ter um fim é um ato de liberdade e não um efeito da natureza. Para Kant, os únicos fins que podemos nos estabelecer livremente são fins morais, desse modo, como a ação que determina um fim é um princípio prático que prescreve um fim em si mesmo e não os meios (para se alcançar um fim), ou seja, como prescreve incondicionalmente e não condicionalmente, é um imperativo categórico e, portanto, um imperativo que conecta o conceito de dever com o de fim em geral (Cf. MC 6: 385).

<sup>153</sup> Cf. FMC 4: 437.

<sup>154</sup> FMC 4: 428.

<sup>155</sup> Cf. FMC 4: 434. A distinção entre dignidade e preço será abordada no ponto 3.3.5.3.

<sup>156</sup> É importante salientar que Kant, a partir da distinção entre fins subjetivos e fins objetivos, estabelece uma distinção entre *coisas*, as quais se referem aos fins subjetivos, aos seres cuja existência depende da natureza e, portanto, têm apenas um valor relativo; e *pessoas*, que se referem aos fins objetivos, aos seres racionais cuja própria natureza os distingue como fins em si mesmo, ou seja, como algo que não pode ser empregue como mero meio e, portanto, é objeto de respeito.

Para Kant, somente a natureza racional satisfaz essas três concepções ao mesmo tempo. Por isso, o fundamento do princípio prático supremo que, para a vontade humana aparece na forma de um imperativo categórico, é “a natureza racional existe como fim em si mesma”<sup>157</sup>. A partir desse fundamento, o argumento que leva à expressão da lei moral na fórmula do fim em si mesmo consiste em quatro passos<sup>158</sup>: 1) os seres humanos necessariamente representam sua existência como fim em si e, nesse sentido, o princípio prático supremo é um princípio *subjetivo* das ações humanas; 2) todos os outros seres racionais também representam sua existência como fim em si, em virtude exatamente do mesmo fundamento racional pelo qual é válido para mim; 3) trata-se, portanto, simultaneamente, de um princípio *objetivo*, do qual, como princípio prático supremo, se tem de poder derivar todas as leis da vontade; 4) o imperativo prático é o seguinte: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de todos os outros, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca simplesmente como um meio”<sup>159</sup>.

Na *Religião nos Limites da Simples Razão*<sup>160</sup>, Kant identifica três disposições na espécie humana, à animalidade, à humanidade e à personalidade. A disposição para a animalidade pertence aos homens enquanto seres vivos e é tríplice, isto é, constitui a base para (1) a conservação de si próprio; (2) a propagação e conservação de sua espécie (impulso sexual); (3) a realização de uma comunidade com outros homens (impulso à sociedade). A disposição para a humanidade pertence ao homem enquanto ser vivo *racional*, isto é, refere-se às nossas capacidades racionais. De um modo geral, a humanidade consiste na capacidade de se estabelecer fins por meio da razão<sup>161</sup>. A disposição para a personalidade está relacionada ao fato de um ser vivo, enquanto racional, ser, simultaneamente, *responsável* por aquilo que faz. Trata-se da capacidade racional de respeitar a lei moral e agir tendo por motivação tão somente o dever ou a lei moral.

A partir dessa distinção, o que se esperaria é que Kant fundamentasse o imperativo categórico na disposição à personalidade e não à humanidade. O imperativo

---

<sup>157</sup> FMC 4: 428.

<sup>158</sup> Cf. FMC 4: 429.

<sup>159</sup> FMC 4: 429.

<sup>160</sup> RL 6: 26-29.

<sup>161</sup> Cf. FMC 4: 437.

categórico é a forma como a lei moral aparece para os seres racionais finitos, a personalidade consiste na capacidade racional de um ser respeitar a lei moral e agir segundo ela. Por que, então, Kant utiliza a humanidade como fim em si e não a personalidade como expressão do imperativo categórico? Segundo Paton<sup>162</sup>, os únicos seres racionais com os quais estamos familiarizados são os seres humanos e por isso somos obrigados a respeitar os homens como homens e isso está implicado no termo ‘humanidade’, característica humana essencial de possuir razão e, em particular, de possuir uma vontade racional. Mas, em verdade, o primeiro passo é assim estabelecido não porque os seres humanos são os únicos seres racionais com os quais estamos familiarizados, mas porque, como vimos, o fundamento do princípio prático supremo é que “a natureza racional existe como fim em si mesma”<sup>163</sup>; para os seres racionais finitos e, por conseguinte, para a vontade humana, tal princípio aparece na forma de um imperativo categórico, ou seja, na forma de um dever, porque ordena uma ação que não seria necessariamente realizada por tais seres devido às suas inclinações. A humanidade consiste nas capacidades racionais do homem, isto é, representa a natureza racional do homem. Desse modo, assim como a natureza racional está para o princípio supremo da moralidade, a humanidade, enquanto representa a natureza racional do homem, está para o imperativo categórico, que é a forma como o princípio supremo da moralidade aparece para uma vontade humana. É o fato de o homem ser racional que lhe permite ser considerado fim em si mesmo. Por isso, a fórmula do fim em si mesmo apresenta a humanidade como seu fundamento.

Além disso, segundo Wood<sup>164</sup>, para Kant, o termo *humanidade* envolve, pelo menos, três coisas, quais sejam: ter capacidade racional de julgar sobre o que tem valor absoluto; pensar em si mesmo como possuindo valor; ser algo que, de fato, possui valor absoluto. A humanidade ou a natureza racional é a origem de todo valor, por isso é considerada algo que tem valor absoluto e incondicional como fim em si mesmo. Não podemos esquecer que a presente fórmula é estabelecida para esclarecer o fim de uma máxima moral e determinar um padrão valorativo. Estabelecer um fim é um ato de

---

<sup>162</sup> PATON, H.J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. p.165.

<sup>163</sup> FMC 4: 428.

<sup>164</sup> WOOD Allen W. *Kant's Ethical Thought*. p. 125.



liberdade<sup>165</sup> que envolve um juízo da razão de que o fim é bom, pelo menos em relação a nossos desejos e condicionalmente no juízo de que devem ser satisfeitos<sup>166</sup>.

### 3.3.3.2 A aplicação da fórmula do fim em si mesmo

No que concerne à aplicação da fórmula do fim em si mesmo aos quatro exemplos, de acordo com os deveres perfeitos e imperfeitos, ocorre uma qualificação dos fins em negativos e positivos. A questão a partir da qual Kant aborda os exemplos diz respeito à possibilidade do acordo de uma ação, que expressa um princípio subjetivo (máxima), com o princípio objetivo, pautado na idéia de humanidade como fim em si mesma. Em relação aos deveres perfeitos, o princípio subjetivo contradiz o princípio objetivo, uma vez que usa a humanidade como simples meio. Nesse caso, a máxima moral seria que não agisse contrariamente à idéia de humanidade; nessa medida, ela expressa um fim que é somente negativo. Por outro lado, em relação aos deveres imperfeitos, o princípio subjetivo não entra em desacordo com a idéia de humanidade, mas também não concorda com ela. Kant exige que haja uma concordância positiva da ação com a humanidade como fim em si mesma para que a máxima seja moral.

O homem possui deveres para consigo e para com os outros. O suicídio, por exemplo, não é moralmente legítimo porque não está de acordo com a idéia de humanidade como fim em si mesma, por isso, destruir-se a si mesmo é servir-se de si como um meio e não como fim. Além disso, é agir com desrespeito pela vida.

Em relação aos outros, quem tem intenção de fazer uma falsa promessa, está a servir-se do outro simplesmente como um meio, sem que contenha o fim em si, visto que o outro, do qual se utiliza como meio, não pode concordar com o procedimento a seu respeito. Logo, não é considerado como fim. Aquele que viola os direitos dos homens serve-se das pessoas sem considerar que são seres racionais e como tais devem ser tratados.

---

<sup>165</sup> MC 6: 381.

<sup>166</sup> FMC 4: 428.

No que diz respeito ao dever para consigo, é preciso que a ação esteja de acordo com a humanidade que existe em cada pessoa. É dever de todos promover a humanidade que existe em cada um. Por outro lado, no que concerne ao dever para com os outros, é necessário contribuir para a sua felicidade tomando sempre a humanidade como fim em si mesma. Essa é a condição suprema que limita a liberdade de todas as ações humanas.

Os exemplos que envolvem deveres imperfeitos indicam a necessidade de um cânone que dê conta do teste da moralidade para todos os exemplos. Assim, pode-se afirmar que o único cânone a partir do qual avaliar moralmente as ações em geral é, no caso da fórmula do fim em si mesmo, a necessidade de que a ação e aquilo que a expressa concordem positivamente com a idéia de um fim em si mesmo.

A fórmula do fim em si mesmo, para Kant, está intimamente ligada ao conceito de liberdade: o estabelecimento de fins é a marca essencial da liberdade. Por força ou ameaça, eu posso ser compelido a ações que são direcionadas como meios a certos fins; mas eu não posso jamais ser compelido por outros a tomar alguma coisa como meu fim. Se eu tomo qualquer coisa como meu fim, eu faço isso por minha livre vontade; e se dever ou lei implica a adoção de certos fins e, em particular, se implica o tratamento de todos os seres racionais como fins em si mesmos, então a obrigação sempre presente no dever deve originar-se de minha própria vontade livre e racional. Eu devo ser a origem e a autora da lei à qual estou sujeita. É isso que permite Kant passar para a fórmula da Autonomia.

### 3.3.4 A FÓRMULA DA AUTONOMIA

Ao analisar a origem da fórmula da autonomia, percebemos que de muitas maneiras, ainda que implicitamente, ela foi já demonstrada. Nesse sentido, ela se apresenta como “o resultado de uma síntese das versões formal e material do imperativo categórico”<sup>167</sup>, ou seja, consiste no resultado de uma consideração acerca do aspecto da determinação completa de uma máxima moral. Segundo Kant, dos princípios da universalidade e da finalidade deriva o terceiro princípio da vontade, o da autonomia,

---

<sup>167</sup> WOLFF, Robert Paul. *The Autonomy of Reason: A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*. p. 177.

que supõe a concordância da vontade com a razão prática universal, ou seja, todo o ser racional deve conceber a sua vontade como legisladora universal<sup>168</sup>.

A fórmula da lei universal da natureza trata de toda máxima moral e, por isso, expõe como cânone a necessidade da possibilidade de querer uma máxima universalizável. A fórmula do fim em si mesmo trata da matéria ou fim de toda máxima moral e expõe como cânone a concordância positiva com a idéia de humanidade, ou seja, com a idéia segundo a qual os agentes racionais são o fundamento objetivo do imperativo categórico. Desse modo, a derivação da fórmula da autonomia ocorre na medida em que se busca conciliar as duas fórmulas: a legislação universal, à qual se devem conformar as máximas e o querer que as expressa, precisa originar-se da própria vontade do agente racional, sob pena de esvaziar a idéia de humanidade a partir da qual ele é compreendido como um fim em si mesmo. Por isso, a fórmula da autonomia é assim expressa: “fazer tudo a partir da máxima de sua vontade, como uma vontade que pudesse, ao mesmo tempo, ter a si mesma por objeto como legisladora universal”<sup>169</sup>. Nesse caso, “a vontade não está simplesmente submetida à lei, mas sim submetida de tal maneira que tem de ser considerada também como legisladora ela mesma e, exatamente por isso e só então, submetida à lei (de que ela se pode olhar como autora)”<sup>170</sup>.

A autonomia aparece como um requisito *sine qua non* para a lei universal: é através dela que somos capacitados a reconhecer nossas máximas como leis universais e agir segundo elas. A capacidade de estabelecer leis universais depende absolutamente da autonomia. Portanto, a fórmula da lei universal traz implícita em si a idéia de autonomia da vontade que, combinada com a fórmula do fim em si mesmo, nos conduz à expressão do imperativo categórico na fórmula da autonomia. Não teria sentido falar da humanidade como fim em si mesma se ela fosse simplesmente objeto de uma legislação universal imposta por uma vontade externa, porque, desse modo, o homem estaria sendo tratado como um simples meio à disposição de uma tal vontade. Além disso, não se pode esquecer da exigência de incondicionalidade do imperativo categórico, isto é, ele não pode ser fundado sobre qualquer interesse empírico nem em nenhuma vontade que não seja a do próprio ser racional. Desse modo, não é por acaso

---

<sup>168</sup> FMC 4: 431.

<sup>169</sup> FMC 4: 432.

<sup>170</sup> FMC 4: 431.

que Kant atribui à fórmula da autonomia uma importância que as outras não têm, quer dizer, não é por acaso que Kant afirma que a fórmula da autonomia é a única que pode exprimir, por si mesma, um imperativo categórico, visto ser impensável que uma vontade legisladora dependa de qualquer interesse<sup>171</sup>.

Segundo Kant, as fórmulas anteriores à da autonomia só eram concebidas como imperativo categórico porque eram assumidas como explicações do dever, mas, se fizéssemos abstração disso, nada poderia ser encontrado no conteúdo das fórmulas que autorizasse pensá-las como imperativo categórico. O que é feito na fórmula da autonomia é a indicação da “renúncia de todo interesse no querer por dever como carácter específico de distinção do imperativo categórico em face do imperativo hipotético”<sup>172</sup>.

Nesse sentido, Guyer<sup>173</sup> afirma que

a idéia de alguém como legislador universal, ao invés de simplesmente sujeito a leis universais impostas por algo externo, permite concebê-lo como tendo uma identidade que é preenchida pela legislação universal. Quando nos concebemos dessa forma, a ação segundo o imperativo categórico parece a realização de nossa própria identidade, ao invés da submissão a um constrangimento externo e, nesse sentido, motivado. Portanto, a idéia de alguém como legislador universal, essencial ao princípio da autonomia, introduz a autoconcepção que é uma condição de possibilidade de ser motivado a agir segundo um imperativo categórico e não simplesmente segundo um imperativo hipotético.

### 3.3.5 A FÓRMULA DO REINO DOS FINS

A fórmula do reino dos fins – “não praticar nenhuma ação senão de acordo com uma máxima que possa ser uma lei universal e, por conseguinte, apenas de tal maneira que a vontade, através de sua máxima, possa se considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal”<sup>174</sup>, seguindo a lição de Guido de Almeida<sup>175</sup>, consiste em uma fórmula analógica da fórmula da autonomia.

<sup>171</sup> Cf. FMC 4: 432.

<sup>172</sup> FMC 4: 431.

<sup>173</sup> GUYER, Paul. The Possibility of the Categorical Imperative. In GUYER, Paul. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Moral: Critical Essays*. p.236-7.

<sup>174</sup> FMC 4: 434.

<sup>175</sup> ALMEIDA, Guido Antonio. Sobre as “Fórmulas” do Imperativo Categórico.

O fundamento da analogia está na comparação da autonomia do sujeito moral com o conceito de um reino dos fins o qual, segundo Kant, está contido na idéia de autonomia. Em verdade, a fórmula do reino dos fins é um desdobramento conceitual<sup>176</sup> da fórmula da autonomia e a comparação com algo de intuitivo, isto é, com algo que sirva para facilitar a compreensão do imperativo categórico, expresso nessa fórmula, como um princípio prático subjetivo, se dá na medida em que o próprio reino dos fins é concebido através de uma outra analogia, a saber, com um reino da natureza.

### 3.3.5.1 O reino dos fins

Kant define *reino* como “uma união sistemática de diferentes seres racionais através de leis comuns”<sup>177</sup>. A partir dessa definição, distingue um *reino dos fins* como uma união sob leis morais de um *reino da natureza* como um sistema sob leis mecânicas. O reino da natureza é um conceito teleológico que serve para explicar o que existe, ao passo que o reino dos fins, como um possível reino moral, é uma idéia (prática) que serve para determinar o que deve existir<sup>178</sup>.

Os seres racionais constituem um reino na medida em que seus fins formam um sistema, o que só pode acontecer quando esses fins, além de serem mutuamente consistentes, são harmônicos e se sustentam reciprocamente. Assim, as leis morais, enquanto leis de um possível reino dos fins, “têm como propósito a relação desses seres uns com os outros como fins e meios”<sup>179</sup>. Nesse sentido, Paton, afirma que “o sistema de um reino dos fins, governado por leis auto-impostas e objetivas, é a estrutura dentro da qual os nossos fins particulares e os dos outros devem ser realizados”<sup>180</sup>. Aqui, cada um pode ter seus próprios fins individuais, seus próprios projetos, porque a lei moral

---

<sup>176</sup> Em FMC 4: 433, Kant afirma que “o conceito segundo o qual todo ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas de sua vontade (...) leva a um conceito muito fecundo e que lhe é conexo, a saber, o de um reino dos fins”. O conceito de um reino dos fins, portanto, está contido na idéia de autonomia no sentido em que a autonomia é o ponto de partida que permite ao ser racional instituir leis válidas universalmente que, além promoverem a natureza como um conjunto de fins, estabelecem que a humanidade seja tratada como fim absoluto, seja na sua própria pessoa, seja na pessoa dos outros. Assim, além de se manter uma harmonia sistemática na natureza, se estabelece uma semelhante harmonia numa sociedade de seres racionais.

<sup>177</sup> FMC 4: 433.

<sup>178</sup> Conforme FMC 4: 437n e 438.

<sup>179</sup> FMC 4: 433.

<sup>180</sup> PATON, H.J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. p. 187.

nos permite ter tais fins, desde que compatíveis com a lei universal. Tal reino dos fins é possível, mas não real. “Contudo, essa lei, age de acordo com as máximas de um membro legislador universal de um reino dos fins simplesmente possível, permanece em sua plena força, porque ordena categoricamente”<sup>181</sup>.

A idéia de um reino exige uma certa harmonia, quer dizer, exige que exista algo em comum entre os membros que o compõem para que sejam assim unificados. Pode-se pensar, por exemplo, na Sociedade Kant Brasileira, que une pessoas brasileiras que estudam a obra do filósofo, ou ainda na espécie dos mamíferos que une diversos animais, dentre eles o homem, devido às suas características constitutivas e assim por diante. O mesmo se aplica a um possível reino dos fins: é necessário que seus membros apresentem algo em comum para que possam ser assim ‘catalogados’. A fórmula do reino dos fins serve para mostrar que esse algo em comum entre os membros de um ideal reino dos fins é a natureza racional como fim em si mesma na medida em que se autolegisla. Com isso, mostra-se que as leis morais são universais em um sentido que não está contido no conceito de um imperativo categórico, qual seja, que são requeridas por respeito à natureza racional como fim em si, quer dizer, do conceito de um imperativo categórico temos uma lei que obriga todo ser racional, mas só com a fórmula do reino dos fins temos que o resultado de todos seguirem a mesma lei é algo que todo ser racional deve querer<sup>182</sup>: a constituição de um tal reino<sup>183</sup>.

É importante ressaltar que os seres racionais, ao agirem segundo a lei moral, não agem em razão da constituição de um reino dos fins. O que atribui moralidade a uma ação, como sabemos, é o motivo pelo qual ela é realizada e o motivo é ser realizada por ela mesma e não com a intenção de realizar um fim. O reino dos fins é constituído pelo agir moral, mas não é um fim em razão do qual se age. O mesmo ocorre quando se trata do reino da natureza: os seres vivos que dele fazem parte não agem com a intenção

---

<sup>181</sup> FMC 4: 439.

<sup>182</sup> O requisito básico para a constituição de um reino dos fins é, portanto, ‘tomar’ os seres racionais tão somente pela sua racionalidade, abstraindo, desse modo, no caso dos seres racionais finitos, todos os elementos particulares e contingentes que expressam suas inclinações.

<sup>183</sup> Nesse sentido, Guido de Almeida sustenta que “o conceito de ‘reino dos fins’ nada mais é do que a idéia de uma comunidade moral, possível pela vontade de cada um, vale dizer, a idéia de uma comunidade de agentes racionais que se vêem como fins em si mesmos, por isso mesmo autônomos, isto é, governados por leis que dão a si mesmos. Na medida em que essas leis podem ser comparadas a leis da natureza, o ‘reino dos fins’ pode ser comparado ele próprio a um ‘reino da natureza’”. ALMEIDA, Guido Antonio. Sobre as “Fórmulas” do Imperativo Categórico. p. 98.

de constituir um reino da natureza, mas, ao agirem sob as leis mecânicas que regulam um tal sistema, necessariamente o estão constituindo. A diferença é que, no caso de um reino da natureza, as leis que o regem são impostas por uma vontade externa à de cada ser que a elas estão submetidas, ao passo que, no caso de um reino dos fins, as leis que o regem são auto-impostas por seus membros e são as mesmas, pois são leis da razão (de uma vontade racional) e, nesse sentido, pode-se afirmar que eles *querem* a mesma coisa.

### 3.3.5.2 Os membros do reino dos fins

Os membros do reino dos fins são aqueles que o constituem enquanto legisladores universais submetidos às suas próprias leis, isto é, são os seres racionais autônomos. Todavia, é possível pertencer a um tal reino não como um simples membro, mas como um chefe. O chefe é também legislador, mas não está submetido à vontade de nenhum outro membro. Substancialmente, não há grandes diferenças entre ser um simples membro e ser um chefe, porque a objetividade das leis confere igualdade, num certo sentido, a todos, quer dizer, todos os seres pertencentes ao reino dos fins estão sujeitos à lei moral. A diferença é o modo como a lei aparece para cada ser: para o membro, aparece na forma de um imperativo, para o chefe, não.

A afirmação segundo a qual o chefe está sujeito à lei moral, mas ela não lhe aparece na forma de um imperativo, leva à conclusão de que esse chefe não poderia ser um ente racional finito, ou seja, deve tratar-se de um ser infinito que esteja acima de todo dever e obrigação. Ele está sujeito à lei moral, mas o que essa lei prescreve para um ser não puramente racional é o mesmo que descreve a sua ação. Um ser racional infinito ou completamente racional *necessariamente* age segundo a lei moral, ele não tem carências e inclinações a satisfazer suas carências, por isso o dever não se aplica a ele. A noção de dever só faz sentido em relação a um ser que poderia agir de modo outro que não o racional devido à sua finitude. Com isso, Kant está postulando uma vontade divina que necessariamente age segundo a razão. Uma vontade divina está acima de todas as outras vontades e, do mesmo modo, acima de todo dever e obrigação, e isso é o que lhe assegura a posição de chefe do reino dos fins. O estabelecimento de uma vontade divina, completamente racional, nada mais é do que a imposição de um ideal que devemos perseguir a fim de atingir a moralidade. O próprio reino dos fins é

um ideal, mas, ainda que apenas possível, nos permite uma união na medida em que seguimos, ou nos esforçamos por seguir, as leis da razão.

Nesse sentido, o reino dos fins é possível somente através da autonomia de seus membros e essa autonomia, ou melhor, as leis da razão na medida em que são auto-impostas constituem o fundamento da dignidade da natureza racional.

### 3.3.5.3 Dignidade e Preço

Ao analisar a fórmula do fim em si mesmo, vimos que o ser racional possui um valor absoluto. Esse valor absoluto é o que Kant denomina dignidade e, “no reino dos fins, tudo tem um preço ou uma dignidade”<sup>184</sup>.

As coisas que têm um preço são aquelas que têm um valor apenas relativo e, por isso, podem ser substituídas por outras equivalentes. Esse valor relativo relaciona-se com as inclinações e carências de um ser finito. Portanto, o preço de uma coisa é determinado a partir da relação entre o sujeito carente e o objeto do qual carece. Há, todavia, um valor que pode ser expresso por um preço ainda que não esteja relacionado com a satisfação das carências de um ser finito: trata-se das coisas que possuem um significado afetivo ou sentimental por nos afetarem simplesmente de um modo aprazível, isto é, envolve uma relação com o juízo do gosto. Como afirma Paton<sup>185</sup>, ainda que para Kant a arte<sup>186</sup> e seu valor estético sejam insubstituíveis de modo que nada lhe possa ser posto como equivalente, o seu valor é relativo. Nada pode substituir o ‘Ângelo Guido’ que está pendurado na parede da sala de minha casa, mas, ainda assim, seu valor é relativo e não absoluto. O valor estético (expresso por um preço de afeição ou sentimento), em verdade, situa-se entre o valor econômico, que Kant denomina preço de mercado, e o valor moral que é íntimo e absoluto, e se denomina dignidade.

---

<sup>184</sup> FMC 4: 434.

<sup>185</sup> PATON, H.J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. p. 189.

<sup>186</sup> Para Kant, as artes são classificadas a partir dos três meios através dos quais os seres humanos se comunicam entre si, quais sejam: a fala, o gesto e o tom. As artes da fala são a retórica e a poesia; as do gesto incluem as artes plásticas da arquitetura e da escultura, bem como a arte da pintura; as artes tonais incluem as da música e da cor. Além dessas, Kant admite, também, as artes mistas. Cf. CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Verbetes ‘arte’.



A dignidade, enquanto valor absoluto, está acima de todo preço e não admite comparação, seu valor é íntimo e não relativo, isto é, uma coisa que tenha dignidade é valorada por ela mesma e não a partir da relação que possa ter com qualquer outra coisa. Nesse sentido, somente algo que seja reconhecido como fim em si mesmo pode ter dignidade. O fundamento da dignidade, ou do valor absoluto de um ser considerado como fim em si mesmo, é a autonomia, isto é, a capacidade de ser governado por leis que dá a si mesmo.

Apresentadas as diferentes fórmulas do imperativo categórico, pode-se dizer que é em função delas que os homens incorporam o princípio supremo da moralidade em suas máximas de ação. Além disso, em função das diferentes fórmulas se encontra o fundamento último que justifica a moralidade, que é a 'autonomia'.

## CONCLUSÃO

O objetivo que Kant se propôs na *Fundamentação* (a *investigação* e a *fixação* do princípio supremo da moralidade) pode ser expresso por duas perguntas: (1) qual o conceito e o padrão de medida supremo do agir moral? (2) qual o fundamento último para se poder agir de acordo com o padrão de medida? À primeira pergunta Kant responde com o Imperativo Categórico; à segunda, com a Autonomia da Vontade.

A presente dissertação foi dedicada à primeira pergunta. Investigamos qual o padrão de medida moral para os seres racionais e como esse padrão funciona no caso dos homens, seres racionais finitos. Resta, agora, a segunda pergunta, a qual se reserva para um próximo trabalho, cujo projeto aqui se anuncia.

As ações morais, na forma humana, dependem de máximas que tenham incorporado o Imperativo Categórico. Isto é, para que um homem pratique uma ação moral, é necessário que ele escolha como motivo determinante de sua ação a lei moral, a qual lhe aparece na forma de um imperativo devido à sua constituição subjetiva. Até aqui investigamos o que seria necessário para uma ação moral; vimos que, muitas vezes, os homens devem deixar de lado seus desejos e inclinações e abdicar de satisfazê-los em nome da moralidade, em nome da Lei Moral, a qual tem validade para todos em todas as situações. Mas por que deixar de satisfazer desejos e inclinações particulares em nome de uma Lei que tem validade para todos? Por que cumprir a obrigação imposta por essa Lei? Essas possivelmente são perguntas que incomodam a todos, mas Kant tem uma resposta: porque essa Lei Moral é feita por cada um de nós. A obrigação moral tem origem em cada um, não se trata de uma lei imposta por uma força ou entidade (externa) superior, trata-se de uma lei auto-imposta. O fundamento da ação moral consiste na autonomia da vontade.

Na *Fundamentação*, a autonomia da vontade é definida como a “propriedade da vontade devido à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer)”<sup>187</sup>.

---

<sup>187</sup> FMC 4: 440.

Kant, com a autonomia da vontade como fundamento da obrigação moral, estabelece algo novo no pensamento filosófico. O fundamento da moralidade não se situa mais no amor próprio nem nos sentimentos morais nem, tampouco, na felicidade, mas apenas na autonomia da vontade: as ações morais são possíveis (os homens só são capazes de incorporar o princípio supremo da moralidade em suas máximas de ação) na medida em que, enquanto seres racionais, são autônomos. A condição de possibilidade do agir moral encontra-se, portanto, na capacidade de se determinar a agir segundo princípios elaborados por si mesmo. Nesse sentido, Wood<sup>188</sup> sustenta que a autonomia da vontade é “a descoberta (ou invenção) ética mais original de Kant”.

A autonomia, como fundamento da obrigação moral, é apresentada por Kant em contraposição à heteronomia. Os homens, enquanto seres racionais finitos, sempre agem por razões, mas essas razões podem ser puramente racionais ou não. Aos homens são apresentadas diferentes vias de ação: a da razão e a da sensibilidade, que correspondem, respectivamente, às razões puramente racionais e às razões não racionais, e que podem se apresentar em bifurcação ou não. A via da razão, (as razões puramente racionais) é o que ora se denomina autonomia, trata-se de leis elaboradas pela própria vontade e que, por isso, podem constituir-se em motivo determinante de ação. A via da sensibilidade (as razões não racionais) é heteronomia, ou seja, trata-se de leis externas à vontade de cada um, não são leis elaboradas pela própria vontade, mas podem servir de fundamento determinante das ações na medida em que despertam desejo e a intenção de satisfazê-lo. Nesse sentido, a heteronomia torna possível apenas imperativos hipotéticos: *Eu deveria fazer alguma coisa porque desejo alguma outra coisa*.

A obrigação moral não pode estar fundada em imperativos hipotéticos, a obrigação moral é categórica, não há condições para se agir moralmente, por isso, somente a autonomia leva ao imperativo categórico. A autonomia, enquanto lei elaborada pela própria vontade, abstrai de todo e qualquer objeto da vontade e se impõe

---

<sup>188</sup> WOOD, Allen W. *Kant's Ethical Thought*. p. 156. Ver, ainda, Schneewind, que afirma que, “no cerne da filosofia moral de Immanuel Kant (1724-1804), encontra-se a afirmação que a moralidade centra-se numa lei que os seres humanos impõem a si mesmos, necessariamente propiciando a eles, ao fazê-lo, um motivo para obedecê-la. Kant fala de agentes que são moralmente autogovernados, nesse sentido, autônomos. (...) **A sua visão da moralidade como autonomia é algo novo na história do pensamento**”. SCHNEEWIND, J.B. *The Invention of Autonomy: a history of modern moral philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 483.

por si mesma. Assim, por exemplo, ‘não devo mentir se quero a confiança de meus amigos’ é um imperativo hipotético e é então, heteronomia; por outro lado, o que a lei moral ordena é ‘não devo mentir’ e isso é autonomia. Do mesmo modo, um sujeito que ajuda apenas os seus amigos quando em necessidade é um sujeito heterônomo e sua ação é não moral. Sujeito autônomo é aquele que ajuda a quem pode, seja amigo ou não. Como diz o senso comum, ação moral é aquela de “quem faz o bem sem olhar a quem”.

Na *Fundamentação*, Kant afirma que, “quando a vontade busca a lei que deve determiná-la *em qualquer outro lugar* que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objetos, o resultado é então sempre *heteronomia*”<sup>189</sup>.

O conceito de heteronomia opõe-se ao de autonomia na medida em que significa condicionamento: o sujeito recebe do exterior a lei a que se submete. Todavia, ainda que se trate de uma lei externa, o sujeito agente pode escolher segui-la ou não, pode escolher seguir a via da razão ou a via da sensibilidade, e mais, frente a diferentes impulsos sensíveis, pode ainda escolher entre eles. O sujeito pode praticar ações morais, na medida em que é autônomo, ou não morais, sejam imorais ou amorais, quando *se permite* ser heterônomo, porque é *livre* para escolher. Ora, se o sujeito que se permite ser heterônomo frente a diferentes estímulos sensíveis pode ainda escolher qual deles satisfazer, pode-se dizer que a heteronomia consiste na liberdade prática em sentido negativo<sup>190</sup>, enquanto a autonomia consiste na liberdade prática em sentido positivo.

---

<sup>189</sup> FMC 4: 441.

<sup>190</sup> A liberdade prática em sentido negativo é a capacidade humana de agir independentemente de causas estranhas que a determinem, isto é, consiste na independência de impulsos sensíveis, no livre-arbítrio, quer dizer, o sujeito é condicionado na medida em que recebe da sensibilidade e não da própria razão as leis para agir, mas é livre no momento em que pode escolher entre tais impulsos sensíveis. Como vimos, a capacidade humana de escolha pode ser patologicamente *afetada* por impulsos sensíveis, mas ela *não é* patologicamente *determinada* por eles na medida em que os homens agem por princípios e são capazes de escolher entre princípios diversos aquele que regulará suas ações, ainda que se trate apenas de princípios oriundos da sensibilidade. Suponhamos, por exemplo, que faça muito frio e eu tenha o desejo de me aquecer tomando um chocolate quente ou um cappuccino, eu escolho entre tomar um chocolate quente ou um cappuccino, não sou determinada por nada a tomar um ou outro e essa escolha é o que garante, por assim dizer, a minha liberdade prática em sentido negativo. O desejo de tomar um ou outro é um impulso sensível, mas ainda assim eu tenho possibilidade de escolher entre os dois. Ora, se esses princípios que podem regular nossas ações vêm de qualquer outro lugar que não da razão consistem na heteronomia, então o conceito de heteronomia só pode ser identificado com a liberdade prática em sentido negativo.

O conceito de liberdade, portanto, é a chave para a explicação da autonomia e, assim, da possibilidade da moralidade. Portanto, para que se compreenda o fundamento último da moralidade – autonomia – será necessário que se investigue o conceito de liberdade.

Na *Fundamentação*, o argumento é desenvolvido na terceira seção e consiste em uma dedução, cuja primeira premissa é a pressuposição da liberdade como uma propriedade da vontade de todos os seres racionais. Guido de Almeida<sup>191</sup> sustenta que as premissas metafísicas não são necessárias para a compreensão da filosofia moral kantiana, a prova da liberdade na *Fundamentação* é, de fato, ‘independente’ da prova da liberdade apresentada na *Crítica da Razão Pura*; todavia, a tarefa empreendida na *Crítica da Razão Pura* abre caminho livre para um uso prático da razão pura, isto é, para o uso moral<sup>192</sup>. A prova da possibilidade lógica da liberdade transcendental está na *Crítica da Razão Pura*<sup>193</sup>, por isso será necessário apresentar o argumento ali desenvolvido por Kant para que se possa livremente trilhar o caminho da moralidade, ou seja, para que a verdade da primeira premissa da dedução não seja questionada, o que poderia colocar em xeque a conclusão, que é a lei moral.

Em 1788, com a *Crítica da Razão Prática*, Kant abandona o projeto de uma dedução da lei moral e a estabelece como um *facto da razão*. Segundo o filósofo,

a realidade objetiva da lei moral não pode ser provada por nenhuma dedução, por nenhum esforço da razão teórica, especulativa ou empiricamente apoiada e, por consequência, mesmo que se

---

<sup>191</sup> ALMEIDA, Guido Antonio de. Moralidade e Racionalidade na Teoria Moral kantiana. In PEREZ, Daniel Omar. *Kant no Brasil*. São Paulo: Editora Escuta, 2005, p. 167-180. A proposta de prova de Guido de Almeida consiste em sustentar, grosso modo, que, como o argumento da FMC III consiste em demonstrar que a liberdade é um pressuposto da consciência que temos de julgar, ao questionar se podemos ou não julgar, estamos julgando e isso provaria a possibilidade lógica da liberdade sem necessidade de apelo à CRP.

<sup>192</sup> Conforme CRP B XXV. “(...) uma crítica da razão, (...) na medida em que anula um obstáculo que restringe ou mesmo ameaça aniquilar o uso prático da razão, é de fato de uma utilidade positiva e altamente importante, logo que nos persuadimos de que há um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o uso moral), no qual esta inevitavelmente se estende para além dos limites da sensibilidade, não carecendo para tal, aliás, de qualquer ajuda da razão especulativa, mas tendo de assegurar-se contra a reação desta, para não entrar em contradição consigo mesma”.

<sup>193</sup> A representação da liberdade, sustenta Kant, não contém em si nenhuma contradição se admitimos a nossa distinção crítica dos dois modos de representação: sensível e inteligível. Na CRP, Kant mostra a possibilidade de coexistência de dois modos de representação e, por conseguinte, a possibilidade lógica da liberdade, o que permitirá a passagem para a doutrina moral.

quisesse renunciar à certeza apodítica, não poderia ser confirmada pela experiência e assim ser provada *a posteriori* e, contudo, é por si mesma certa<sup>194</sup>.

Como ressalta Guido de Almeida, “na CRPr, porém, a dedução do princípio de nossos juízos morais é declarada não só impossível mas também desnecessária, porque a validade do princípio se mostrou entretantes como um ‘facto da razão’”<sup>195</sup>.

O que se propõe fazer, então, é analisar os argumentos da *Crítica da Razão Pura*, a dedução da terceira secção da *Fundamentação* e a nova tentativa de fundamentação da liberdade e, por conseguinte, da lei moral desenvolvida na *Crítica da Razão Prática*.

Kant distingue dois sentidos de liberdade. A liberdade transcendental, ou cosmológica, que consiste na “faculdade de iniciar *por si* um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, sob outra causa que a determine quanto ao tempo segundo a lei da natureza”<sup>196</sup>, e a liberdade prática, que consiste na “independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade”<sup>197</sup>. A liberdade prática é definida, de modo negativo, como a “propriedade da vontade que pode ser eficiente independentemente de causas estranhas que a determinem”<sup>198</sup>, e, de modo positivo, como autonomia, isto é, como “a propriedade da vontade de ser uma lei para si mesma”<sup>199</sup>.

A teoria da liberdade apresentada, num primeiro momento, na *Crítica da Razão Pura*, baseia-se “na explicação geral de ações racionais e não especificamente das ações morais”<sup>200</sup>, o que se reserva para a filosofia prática de Kant.

O conceito de liberdade, na *Crítica da Razão Pura*, aparece, inicialmente, na Dialética Transcendental, mais especificamente na terceira antinomia, a qual se origina do conflito da idéia de causalidade, isto é, a liberdade é introduzida no quadro de uma questão cosmológica, a saber, “a questão de como pode a razão pensar a totalidade

<sup>194</sup> CRPr 5: 47.

<sup>195</sup> ALMEIDA, Guido Antonio de. *Crítica, Dedução e Facto da Razão*. In *Analytica* v 4, n1, 1999, p. 59.

<sup>196</sup> CRP A533/B561.

<sup>197</sup> CRP A534/B562.

<sup>198</sup> FMC 4: 446.

<sup>199</sup> FMC 4: 446.

<sup>200</sup> ALLISON, Henry E. *Idealism and Freedom: essays on Kant's theoretical and practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 109.

absoluta, ou incondicionada, da série de condições causais para qualquer ocorrência dada”<sup>201</sup>.

Uma antinomia, caracterizada por Beck como “um par de sentenças contraditórias, em que ambas são provadas validamente e expressam um interesse da razão”<sup>202</sup>, só se origina quando há um conflito entre as leis do entendimento, que requerem que toda condição seja considerada condicionada, e as exigências da razão pelo incondicionado, o que, no caso das idéias cosmológicas<sup>203</sup>, é a busca por uma ‘completude absoluta’ na base da experiência espacial e temporalmente limitada que conduz a razão às antinomias. A idéia cosmológica é antinômica, visto ser a idéia de um incondicionado fenomênico (unidade incondicional das condições objetivas do fenômeno).

A razão, a partir de seu conceito transcendental, não está vinculada às condições de uma experiência possível, mas “refere-se sempre à totalidade absoluta na síntese das condições e só termina no absolutamente incondicionado, ou seja, no incondicionado em todos os sentidos”<sup>204</sup>. O impulso da razão para a totalidade é, na prática, limitado e defeituoso, visto ela estar confinada a limites que não se podem determinar. Na medida em que a razão se liberta das limitações da experiência, é levada a considerar determinadas idéias<sup>205</sup> como se fossem objetos da experiência possível, o que a leva, no caso de considerar a idéia de mundo como objeto da experiência possível, às antinomias.

---

<sup>201</sup> ALMEIDA, Guido Antonio de. Liberdade e Moralidade Segundo Kant. In *Analytica*, v2, n1, 1997, p. 177. No que segue, o autor introduz a questão de como se pensar o ‘incondicionado’: (1) como uma série finita em que a condição inicial não depende de nenhuma outra – incondicionada; ou (2) como uma série infinita em que todas as condições estão submetidas a outras condições e a série infinita é ela própria o incondicionado. O contexto da questão aponta para o primeiro sentido segundo o qual a liberdade é a propriedade de dar início a uma série de eventos sem, contudo, ser determinada por uma ocorrência anterior.

<sup>202</sup> BECK, Lewis White. *A Commentary on Kant’s Critique of Pure Practical Reason*. p. 25.

<sup>203</sup> O termo ‘idéias cosmológicas’ se refere à “unidade absoluta (incondicionada) da série de condições do fenômeno, ou melhor, ao conjunto de todos os fenômenos (mundo)”, conforme explicitado na CRP A334/B391.

<sup>204</sup> CRP A326/B382.

<sup>205</sup> Kant se refere às idéias da Alma que, quando considerada objeto da experiência possível, leva aos paralogismos da razão; de Mundo que leva às antinomias, e, por fim, de Deus que leva ao ideal da razão pura.

As soluções para as antinomias consistem em mostrar como elas nascem do fracasso da razão em compreender os seus próprios limites, ou seja, quando ela confunde as aparições (fenômenos) com as coisas-em-si (númenos)<sup>206</sup>.

As antinomias são apresentadas por uma tese e por uma antítese. No caso da terceira antinomia, a **tese** consiste em afirmar que “a causalidade segundo as leis da natureza não é a única a partir da qual os fenômenos do mundo possam ser derivados em conjunto. Para explicá-los, é necessário admitir ainda uma causalidade mediante a liberdade”<sup>207</sup>. Por outro lado, a **antítese** sustenta que “não há liberdade alguma, mas, no mundo, tudo ocorre meramente segundo as leis da natureza”<sup>208</sup>. A tese sustenta A, a antítese,  $\neg A$ . O problema, o que gera as antinomias, é que é possível provar tanto as proposições da tese quanto as da antítese. Todavia, dado o princípio lógico de não contradição, é impossível que proposições do tipo A e  $\neg A$  sejam ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto verdadeiras. Provar simultaneamente A e  $\neg A$  contradiz os princípios de não contradição e do terceiro excluído, o que leva às antinomias e afronta a razão. Entretanto, na solução da antinomia, Kant deixa claro que está tratando de duas concepções *aparentemente* contraditórias.

A solução do conflito vai consistir na conciliação de ambas as asserções e não na exclusão de uma pela outra. É necessário que se faça uma distinção entre os âmbitos de aplicação da tese, que afirma a realidade de causas não submetidas às leis da natureza, e da antítese, que afirma que toda causação está sob as leis da natureza.

---

<sup>206</sup> No § 32 dos *Prolegômenos*, Kant apresenta a distinção entre fenômeno e *noumenon* como uma das mais antigas da filosofia e caracteriza os fenômenos como seres sensíveis, objetos dos sentidos que constituem o mundo sensível. Os fenômenos são as coisas tais como elas nos aparecem, mas, adverte Kant, não podemos confundi-los com as aparências, em verdade, os fenômenos são as aparições. ‘Aparência’, é compreendida no sentido de ilusão, de algo que se apresenta à primeira vista, mas pode não ser aquilo que parece. ‘Aparição’ compreende o sentido de algo que se mostra, que se apresenta, que se torna visível. É para isso que Kant chama a atenção quando nos adverte que não podemos confundir fenômeno com aparência. O fenômeno é o modo como a ‘coisa’ se apresenta aos nossos sentidos. Por outro lado, os *noumena* são os seres inteligíveis, são as coisas em si, ou seja, são as coisas elas mesmas, as quais constituem o mundo inteligível. Dos seres inteligíveis e, por conseguinte, do mundo inteligível não nos é permitido saber nada determinado, devido ao nosso ‘tipo’ de conhecimento discursivo, o que significa que só podemos conhecer objetos da experiência possível, isto é, de seres sensíveis, porque é preciso que eles nos afetem de alguma maneira. Todavia, em que pese Kant sustentar que não pode haver nenhuma exceção a essa limitação, ao elaborar sua filosofia prática, reconhece que estamos aptos a conhecer uma única coisa desse mundo inteligível, a saber, a sua lei, que nada mais é do que a lei moral.

<sup>207</sup> CRP A444/B472.

<sup>208</sup> CRP A445/B473.



“O âmbito de aplicação de cada uma”, sustenta Beck<sup>209</sup>,

é definido pela natureza do argumento que as sustenta e nenhuma pode ser validamente empregada além da área à qual as respectivas provas se estendem. A prova da tese apresenta o interesse da razão que requer uma causa suficiente para todo fenômeno. A causa suficiente não pode ser encontrada dentro do fenômeno porque toda causa fenomenal é produto de causas anteriores e não, por si mesma, uma explicação suficiente do fenômeno subsequente. A prova da antítese, por outro lado, apresenta a exigência do entendimento em aplicar a causalidade natural a todos os membros de uma série de eventos no espaço e no tempo. O argumento mostra que a suposição de uma causa livre, isto é, de uma causa que não é, em si mesma, um efeito dentro do fenômeno iria romper o reinado da lei exigida pela concepção de natureza. O contra-argumento, entretanto, mostra que, se não for assumida uma causa livre, não se poderá assumir uma primeira causa e, portanto, não se poderá dar uma explicação causal completa de qualquer coisa.

A superação da antinomia se dá mostrando que a tese pode ser aplicada à relação entre núneno e fenômeno e que a antítese é restrita a relações entre fenômenos. O idealismo transcendental<sup>210</sup>, por conseguinte, é o ponto-chave para a solução do conflito da terceira antinomia.

Os objetos da experiência, segundo Kant<sup>211</sup>, nunca são dados em si mesmos, mas apenas na experiência, fora dela eles não existem. São reais desde que estejam num encadeamento empírico com a minha consciência real, embora nem por isso sejam reais em si. O idealismo transcendental é pressuposto para a solução das antinomias, porque é ele que estabelece a distinção entre os fenômenos, as coisas tais como nos aparecem, e os núnenos, as coisas como são em si mesmas. As antinomias, como já afirmado, surgiam na medida em que se confundiam fenômenos e núnenos, quer dizer, na medida em que se acreditava que os objetos da experiência são as coisas em si mesmas. Com a doutrina do idealismo transcendental, será possível provar  $A$  e  $\neg A$ , ao mesmo tempo, sem contradizer os princípios de não contradição e do terceiro excluído, porque não são

<sup>209</sup> BECK, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of Pure Practical Reason*. p. 25-6.

<sup>210</sup> A doutrina do idealismo transcendental é assim apresentada por Kant na CRP A491/B519: “Demonstramos suficientemente na Estética Transcendental que tudo intuído no espaço ou no tempo, portanto, todos os objetos de uma experiência possível para nós, são apenas fenômenos, isto é, meras representações que, tais como são representadas enquanto seres extensos ou séries de mudanças, não têm fora dos nossos pensamentos existência fundamentada em si. A esta doutrina chamo eu idealismo transcendental”.

<sup>211</sup> CRP A492/B521.

tomadas sob o mesmo aspecto: A diz respeito aos númenos, ao passo que  $\neg$ A diz respeito aos fenômenos.

A questão de Kant ao elaborar a doutrina do idealismo transcendental consiste em saber se a proposição segundo a qual todo efeito no mundo só pode acontecer a partir da natureza *ou* pela liberdade é, de fato, disjuntiva ou se um mesmo efeito pode ‘comportar’ ambos os tipos de causalidade, ao mesmo tempo, mas sob aspectos diversos. Em verdade, o que se questiona é se, em um efeito no mundo sensível, ainda que determinado segundo a natureza, se pode também verificar a liberdade ou não. Aqui, afirma Kant<sup>212</sup> que a hipótese (enganosa) da realidade absoluta dos fenômenos mostra o quão prejudicial pode ser à razão.

Se os fenômenos fossem coisas em si, não seria possível salvar a liberdade. Isso porque, nesse caso, a natureza seria a causa completa e suficiente de todos os acontecimentos por ela determinados. Assim, a causa de um acontecimento estaria sempre contida na série dos fenômenos segundo a lei inviolável da natureza. Por outro lado, se os fenômenos são considerados meras representações encadeadas por leis empíricas, então devem ter um fundamento que não seja fenômeno. A esse fundamento Kant denomina causa inteligível, causa essa que está fora da série dos fenômenos, mas cujos efeitos, todavia, estão na série de condições empíricas. Desse modo, um mesmo efeito pode ser considerado, ao mesmo tempo, como livre, no que tange à sua causa inteligível, e como consequência necessária da causalidade da natureza no que tange aos fenômenos. A partir da doutrina do idealismo transcendental, portanto, é que Kant consegue mostrar que a natureza e a liberdade podem coexistir, quer dizer, que ambas são conciliáveis.

A liberdade seria como um primeiro motor. Trata-se da idéia de uma espontaneidade da própria razão, que pode começar a agir por si mesma, mas sem excluir a causalidade natural. Na natureza, tudo ocorre necessariamente segundo as leis da natureza, todavia, um ser humano, enquanto dotado de razão, pode dar início a um estado de coisas, isto é, pode agir sem ser determinado pela natureza, pode agir segundo a razão, ainda que as ações humanas e seus efeitos sejam ‘visualizados’ no mundo

---

<sup>212</sup> Cf. CRP A536/B564.

sensível. Ao agir segundo a razão, está agindo livremente e isso significa que está dando início a um estado de coisas no mundo, mas, uma vez iniciado tal estado, seu desencadeamento se dará conforme as leis da natureza, ou seja, a primeira causa é espontânea, é livre, mas as que lhe sucedem são determinadas pela natureza.

Assim, o idealismo transcendental pode ser entendido, num primeiro momento, como o exame de um objeto a partir da distinção entre fenômeno e coisa-em-si, e, num segundo momento, como o exame da causalidade do sujeito sob as perspectivas sensível e inteligível. A correta compreensão das funções do fenômeno e núneno permite a Kant passar do exame de um mesmo objeto a partir da distinção fenômeno e núneno (coisa-em-si) ao exame da causalidade do sujeito sob duas perspectivas diferentes: *sensível*, quando relacionada ao fenômeno; *inteligível*, quando relacionada à coisa-em-si. É a distinção entre fenômeno e núneno que garante a compatibilidade entre natureza e liberdade. Isso permite Paton sustentar que

o homem pode, e de fato deve, considerar a si mesmo como livre, enquanto membro do mundo inteligível, e determinado, enquanto parte do mundo sensível. Não há nenhuma contradição em supor que enquanto *fenômeno*, no mundo sensível, é sujeito a leis que não se lhe aplicam enquanto *coisa em si*<sup>213</sup>.

A solução da terceira antinomia fornece a compreensão da possibilidade lógica da liberdade em sentido transcendental, ou cosmológico, no qual se funda o conceito prático de liberdade. Na idéia transcendental de liberdade, não há nada de empírico, de modo que não é possível, por essa via, verificá-la. No empírico, prevalecem as leis da natureza que obrigam para todo fenômeno uma causa precedente. Essa mesma causa encontra-se em conexão com outra causa que lhe é anterior e assim sucessivamente. Dessa forma, a razão engendra a idéia de uma espontaneidade que subsiste ante toda a conexão causal. Espontaneidade essa que remeterá à idéia de liberdade em sentido prático, visto que, para Kant, a investigação é empreendida não apenas para pensar a liberdade, mas para exercê-la.

---

<sup>213</sup> PATON, H.J. *The Moral Law: Groundwork of the Metaphysic of Morals*. New York e London: Routledge, 2003, p. 44-5.

Se a liberdade transcendental fosse impossível, a liberdade prática, enquanto “independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade”<sup>214</sup>, também o seria. Se não fosse possível iniciar espontaneamente um estado de coisas, não seria possível agir senão como determina a sensibilidade. Assim, os homens seriam como os animais irracionais, agiriam por mera necessidade natural. Contudo, como a liberdade transcendental sai da *Crítica da Razão Pura* como *logicamente* possível, torna-se possível conceber a liberdade prática tanto em sentido positivo quanto em sentido negativo. Já que é possível iniciar espontaneamente um estado de coisas, os homens podem agir independentemente dos impulsos da sensibilidade e, mais do que isso, podem agir motivados tão somente pela razão, isto é, autonomamente.

Kant não pretende provar a realidade da liberdade, mas tão somente a possibilidade lógica da liberdade poder ser pensada sem contradições e sem opor obstáculos à causalidade natural<sup>215</sup>.

Apresentadas as noções de liberdade prática e transcendental e a solução da terceira antinomia da razão pura, o (ganho) importante é que se tem a possibilidade lógica da liberdade transcendental, isto é, que uma causalidade pela liberdade é compatível com a causalidade (necessária) da natureza. Como isso é possível, não pode ser provado, mas, segundo Kant<sup>216</sup>,

como uma tal faculdade é possível não é necessário responder, visto que, com a causalidade segundo leis naturais, também somos obrigados a nos contentar com a cognição *a priori* que uma tal causalidade tem que ser pressuposta, embora não possamos de modo algum conceber como seja possível que, mediante determinada existência, se ponha a existência de outra coisa, pelo que temos de nos ater simplesmente à experiência.

Na *Fundamentação*, o argumento é apresentado na terceira seção e Kant parte do conceito de liberdade, que é a chave para a explicação da autonomia da vontade, pois é o único conceito capaz de operar a ligação entre a idéia de uma vontade absolutamente

---

<sup>214</sup> CRP A534/B562.

<sup>215</sup> CRP BXXXVII-XXIX.

<sup>216</sup> CRP A448/B476.

boa e a idéia de uma vontade cuja máxima é uma lei universal<sup>217</sup>. A tarefa da terceira seção, provar como é possível o imperativo categórico, não é de fácil compreensão<sup>218</sup>.

Kant inicia a seção afirmando que

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 atividade pela influência de causas estranhas<sup>219</sup>.

O termo ‘vontade’ assume diferentes significados na filosofia kantiana. Em alguns momentos, aparece propriamente como vontade (*Wille*) e, em outros, como a capacidade de escolha, ou seja, arbítrio (*Willkür*). Segundo Allison<sup>220</sup>, em que pese estar presente na *Crítica da Razão Prática* e desenvolver um papel importante na *Religião*, a distinção crucial *Wille-Willkür* só será formulada por Kant na Introdução da *Metáfisica dos Costumes*. O termo ‘vontade’, enquanto *Wille*, é utilizado para caracterizar a função legislativa da faculdade da vontade e, dessa forma, é equiparada à razão prática (considerada como tal, é a origem de leis que determinam a *Willkür* humana como imperativos). Por outro lado, enquanto *Willkür*, caracteriza a função executiva dessa mesma faculdade, quer dizer, é nesse sentido que tem a capacidade de agir, isto é, de decidir, escolher e mesmo de *querer* sob o governo da *Wille*. Em suma, a vontade é caracterizada como a faculdade de criar leis e de escolher essas leis como máximas para sua ação. Todavia, ainda que gravite em torno de *Wille-Willkür*, o termo ‘vontade’, de uma maneira geral, é encontrado associado ao primeiro sentido, ou seja, identificado com a razão pura em seu uso prático. Assim, pode-se sustentar que a vontade é vontade livre e cria uma obrigação para com a lei moral e, ao mesmo tempo, estabelece a capacidade humana de escolha como sendo patologicamente afetada por impulsos sensíveis.

---

<sup>217</sup> Conforme Zingano, “a terceira seção da FMC quer estabelecer como a união da vontade boa com o reino dos fins é possível, segundo a realidade. Tal projeto implica descobrir o termo médio que justifica a conexão: o conceito de liberdade será a chave de explicação da autonomia. (...) ser livre é agir segundo uma lei (causalidade) da razão. Ora, daqui decorre que vontade livre, vontade autônoma e vontade submetida a leis morais são a mesma coisa”. ZINGANO, Marco A. *Razão e História em Kant*. p. 76-7.

<sup>218</sup> Segundo Allison, a terceira seção da FMC é uma das passagens mais enigmáticas do texto kantiano. ALLISON, H. E. *Kant's Theory of Freedom*. p. 214.

<sup>219</sup> FMC 4: 446.

<sup>220</sup> ALLISON, H.E. *Kant's Theory of Freedom*. p. 129-30.

O livre-arbítrio é condição para que possamos nos dar leis morais. Se não tivéssemos livre-arbítrio, não poderíamos agir moralmente nem imoralmente. Nesse sentido é que a liberdade transcendental, cuja possibilidade lógica foi garantida pela *Crítica da Razão Pura*, é condição da liberdade prática: sem a primeira, seria impossível conceber a segunda. Se a liberdade transcendental fosse impossível, se fosse impossível que os homens iniciassem espontaneamente um estado de coisas, se estaria afirmando a impossibilidade do livre-arbítrio. Para mostrar que possuímos livre-arbítrio, não é necessário a prova da liberdade transcendental, basta que ela não seja logicamente impossível, o que Kant mostrou na solução da terceira antinomia.

A capacidade humana de escolha pode ser patologicamente *afetada* por impulsos sensíveis, mas a prova de que ela *não é* patologicamente *determinada* por tais impulsos se dá mostrando que os homens agem por princípios. Princípios diferentes originam ações diferentes. Se se mostra que os homens são capazes de escolher entre determinados princípios e agir segundo eles, mostra-se a liberdade em sentido negativo, da qual decorre a liberdade em sentido positivo<sup>221</sup>. Se os homens fossem determinados pela natureza, não poderiam escolher entre diferentes princípios e suas ações seriam sempre iguais<sup>222</sup> frente à determinada situação. O que aconteceria seria uma mera reação, como o que ocorre com os animais toda vez que estão diante de uma presa, por exemplo. Além disso, se os homens não pudessem escolher os princípios que regem suas ações, não lhes seria possível escolher uma ação considerada moralmente correta (conforme ao dever), ainda que tal ação atentasse contra sua própria vida, cuja

---

<sup>221</sup> Kant define a liberdade em sentido negativo e positivo. Em sentido negativo, consiste no agir independentemente de causas estranhas que a determinem. Em sentido positivo, consiste na propriedade da vontade de ser lei para si mesma, ou seja, consiste na autonomia da vontade. A definição de liberdade, exposta no início da terceira seção da FMC, se apresenta de forma negativa e, portanto, infecunda para se conhecer sua essência. Entretanto, dela decorre um conceito positivo que, como afirma Kant, é mais rico e fecundo (FMC 4: 446). Para alcançar o conceito positivo de liberdade, infere-se do conceito de causalidade o conceito de leis segundo as quais de algo estabelecido como ‘causa’ deve-se esperar algo outro estabelecido como ‘efeito’. Isso permite a concepção da liberdade como a capacidade causal de produzir efeitos. Se a relação causa-efeito for concebida no âmbito da natureza, não é possível evitar o mecanicismo que governa o reino sensível. Dessa forma, a liberdade não pode ser entendida como uma propriedade da vontade segundo leis naturais, o que não implica que signifique ausência de leis, mas deve ser compreendida como uma causalidade de acordo com leis imutáveis de uma espécie particular, pois, de outro modo, uma vontade livre seria um absurdo (FMC 4: 446).

<sup>222</sup> Não que um homem não determinado não aja sempre da mesma maneira frente a situações similares, mas, se os homens, de um modo geral, fossem determinados pela natureza e não tivessem a possibilidade de escolha e de ação segundo diferentes princípios, agiriam todos iguais, como ocorre na natureza, devido ao caráter necessário de suas leis.

conservação é uma lei da natureza. Todavia, é possível que se faça tal escolha, como nos mostra Kant, na *Crítica da Razão Prática*, com o seguinte exemplo:

Perguntai-lhe, porém, se, no caso em que seu governante sob ameaça da mesma inadiada pena de morte lhe exigisse prestar um falso testemunho contra um homem honrado que ele sob pretextos especiosos gostaria de arruinar, se ele então, por maior que possa ser seu amor à vida, considera possível vencê-lo. 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<sup>223</sup>.

O exemplo de Kant mostra que, ainda que alguém sofra ameaça de morte por seu superior caso não aja como lhe é ordenado, é possível agir da maneira correta por se ter a consciência do *dever*. A realidade da liberdade prática em sentido negativo se mostra, portanto, através da noção de dever, noção essa que o homem comum possui. O senso comum distingue ações certas de erradas. Essa capacidade de distinguir e apontar ações como certas e erradas (as ações certas como aquelas conformes ao dever e ações erradas como as contrárias ao dever) demonstra que o homem, de fato, tem consciência do dever. O homem, então, se reconhece como dotado de livre-arbítrio, como capaz de agir independentemente de impulsos sensíveis (ele é capaz de agir contra uma lei da natureza que ordena a conservação da vida), na medida em que reconhece a existência do princípio do dever, o qual é fornecido pela razão. O homem reconhece, primeiro, a noção de dever e, a partir disso, na medida em que pode agir de modo certo, ainda que sua ação coloque sua vida em risco, reconhece a capacidade de agir por princípios, ou seja, de escolher o modo pelo qual pretende agir e, por conseguinte, que possui livre-arbítrio.

Nesse sentido, Kant vai afirmar, na *Crítica da Razão Prática*, que “a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade e a liberdade é a *ratio essendi* da lei moral”<sup>224</sup>. O que Kant quer dizer é que, se não fôssemos livres, se não tivéssemos uma capacidade livre de escolha, ou seja, se não tivéssemos livre-arbítrio, não poderíamos agir certo, não poderíamos agir conforme ao dever, pois nossas ações seriam determinadas por causas naturais e seríamos não apenas afetados patologicamente, mas *determinados*

<sup>223</sup> CRPr 5: 30.

<sup>224</sup> CRPr 5: 5n.

patologicamente por impulsos sensíveis. Se os homens não fossem livres, ainda que em sentido negativo, seria impossível, no exemplo apresentado por Kant acima descrito, que o homem sob ameaça de seu governante agisse conforme ao dever, isto é, ele prestaria o falso testemunho contra o homem honroso a fim de salvar sua vida. Desse modo, é possível afirmar que a liberdade negativa pode ser provada através da experiência<sup>225</sup>. É na experiência que se ‘visualiza’, ou seja, que se mostra que os homens reconhecem o dever e são capazes de agir em conformidade a ele<sup>226</sup>. Nesse sentido, pode-se dizer que, ainda que a liberdade prática seja possível apenas do ponto de vista da razão teórica, é a partir da experiência prática que é estabelecida.

Ao mostrar que os homens são capazes de distinguir ações certas de ações erradas e agir corretamente, Kant mostra que os homens aplicam um princípio prático formal, isto é, que agem por princípios. Todavia, mostrar que eles agem por um princípio prático formal não significa mostrar como é possível estabelecê-lo. Para mostrar como é possível estabelecer um princípio prático formal, ou seja, para mostrar como é possível estabelecer a lei moral, ou como se justifica a moralidade, será necessário algo mais do que a liberdade em sentido negativo: será necessária a liberdade em sentido positivo.

A liberdade é, então, desvelada num aspecto positivo como a capacidade da razão de autodeterminação, isto é, como causa eficiente e suficiente de eventos originados por si na medida em que dá a si mesma a lei. Não se trata mais apenas de uma possibilidade da vontade ser determinada por causas outras que não o determinismo sensível, não se trata mais apenas de uma ‘independência’ do livre-arbítrio, trata-se de, efetivamente, dar-se uma lei para si mesma. A vontade encontra o motivo determinante para as ações em uma lei cuja origem está na razão pura prática. Nesse sentido, a liberdade positiva consiste na autonomia da vontade e, enquanto tal, no poder de agir segundo leis que dá a si mesma e às quais se submete.

---

<sup>225</sup> CRP A802/B830.

<sup>226</sup> É importante salientar que, apesar de uma ação ser considerada moralmente correta apenas se for realizada por dever e não conforme ao dever, só é possível reconhecer sua conformidade, quer dizer, diante de uma ação conforme ao dever, não temos como saber se foi realizada apenas conforme ao dever ou se foi realizada por dever. Todavia, poder apontar uma ação certa e uma ação errada é suficiente para afirmar que os homens reconhecem o dever e podem agir conforme ou contrariamente a ele. A capacidade de distinguir ações certas de ações erradas basta para mostrar a existência de um princípio prático formal e de sua aplicabilidade.



O motivo determinante para a ação não terá origem no determinismo sensível nem, tampouco, numa ordem divina. O motivo determinante para a ação será uma criação da própria vontade enquanto razão pura prática. A ‘ordem’ divina servirá apenas como um modelo no qual os seres racionais finitos devem se inspirar, modelo de um ser puramente racional que jamais agiria de modo outro que não o expresso pela lei moral<sup>227</sup>.

A liberdade consiste em uma causalidade oriunda da razão. Um ser dotado de vontade livre é um ser racional que tem a vontade como lei para si mesma. Na medida em que um ser é livre positivamente, tem a capacidade de criar leis às quais se submete. Todavia, não se trata de qualquer tipo de lei, as leis que a razão cria são as leis morais. Assim, da pressuposição da liberdade se segue a moralidade. O conceito positivo de liberdade fornece, portanto, o terceiro termo que possibilita o enlace entre vontade livre e vontade submetida às leis morais. Ele é que permite a identidade entre liberdade e lei moral<sup>228</sup>. Esse terceiro termo Kant sustenta que “não pode ser, como nas causas físicas, a natureza do mundo sensível (em cujo conceito os conceitos de alguma coisa como causa em relação com outra coisa como efeito vêm juntos)”<sup>229</sup>.

Da pressuposição da liberdade se segue a moralidade. Kant sustenta que a liberdade deve ser pressuposta como uma propriedade da vontade de todos os seres racionais e não apenas dos seres humanos. A tese da pressuposição da liberdade é um dos passos no caminho de preparação para a dedução na *Fundamentação* do conceito de liberdade da razão prática pura e com ele a possibilidade de um imperativo categórico.

---

<sup>227</sup> A liberdade prática positiva consiste em uma vontade livre, isto é, em uma causalidade motivada pela razão pura, pela representação da lei moral, mas que causa efeitos no mundo sensível, ou seja, que efetiva ações morais. Se a vontade é livre, pode-se dizer que se trata de uma boa vontade, na medida em que essa consiste em uma vontade que age submetendo as máximas de origem sensível, como, por exemplo, a máxima do amor de si, às máximas morais, ou seja, trata-se de uma vontade que reconhece e considera os motivos de ordem racional como determinantes de sua ação em detrimento dos motivos de ordem sensível. A boa vontade tem como modelo a Vontade Santa, a qual age sempre em função da lei moral devido à sua constituição subjetiva e não devido à representação do dever. A Vontade Santa pode servir como um ideal ao qual os homens, enquanto seres racionais finitos, podem tentar se aproximar, mas nunca alcançar: a Vontade Santa é sempre boa e os homens devem procurar sempre agir bem. Para agir bem, o homem deve possuir uma vontade livre, ou seja, a vontade humana deve ser boa, deve ser capaz de escolher os motivos racionais como determinantes de sua ação.

<sup>228</sup> Na FMC 4: 447, Kant afirma que “vontade livre e vontade submetida às leis morais são uma e a mesma coisa”.

<sup>229</sup> FMC 4: 447.

O conceito de liberdade não é passível de verificação mediante experiências da natureza humana por se tratar de um conceito *a priori*; contudo, a exigência de demonstrá-lo como pertencente aos seres racionais dotados de vontade permanece<sup>230</sup>. A necessidade de prova da liberdade é um dos degraus para a prova da possibilidade da lei moral, que tem validade para os seres *enquanto* racionais e, por conseguinte, para a prova da realidade objetiva do imperativo categórico no que diz respeito aos seres humanos. Kant afirma que “todo ser que não pode agir senão sob a *Idéia* de liberdade é, por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre, quer dizer, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade”<sup>231</sup>. Além disso, sustenta que “a todo ser racional que tem uma vontade temos que atribuir necessariamente também a idéia de liberdade sob a qual ele unicamente pode agir”<sup>232</sup>. Em relação a um tal ser pensamos uma razão prática, ou melhor, uma razão que tem causalidade no que diz respeito aos seus objetos.

A prova da liberdade, na terceira seção da *Fundamentação*, está baseada na consciência que temos de julgar, isto é, a liberdade é válida tão somente como pressuposto necessário da razão num ser que julga ter consciência da vontade, faculdade de se determinar a agir como inteligência, segundo leis da razão independentemente de instintos naturais. A liberdade prática positiva não pode ser conhecida pela experiência, por se tratar de um conceito necessário e, por isso, *a priori* (a experiência devido à sua particularidade não pode fornecer necessidade). Por conseguinte, não pode ser também explicada, isso porque onde cessa a determinação segundo leis naturais, cessa também toda explicação; não podemos explicar uma ação livre destacando suas causas e isso significa que não podemos explicá-la. Não há um só efeito no mundo que possa ser apontado como tendo sido, de fato, causado pela liberdade. Não há uma única ação que se possa apontar como tendo sido motivada tão somente pela representação da lei moral. Nesse sentido, torna-se impossível conhecer essa causalidade pela razão –liberdade– apelando-se para a experiência, ainda que seja possível ‘visualizar’ no mundo sensível

---

<sup>230</sup> É importante lembrar que a necessidade da natureza também não é um conceito da experiência, visto que carrega consigo o conceito de necessidade e é, portanto, um conhecimento *a priori*. Entretanto, o conceito de natureza é confirmado pela experiência e deve ser pressuposto se se quiser que seja possível a experiência (conhecimento coerente de objetos sensíveis segundo leis universais). Por isso, enquanto a liberdade é apenas uma *Idéia* da razão, cuja realidade objetiva é, em si, questionável, a natureza é um conceito do entendimento, que demonstra e necessita provar sua realidade por exemplos da natureza. Cf. FMC 4: 455.

<sup>231</sup> FMC 4: 448.

<sup>232</sup> FMC 4: 448.

que os homens aplicam um princípio prático não sensível quando julgam ações. Entretanto,

a razão deve considerar-se a si mesma como autora de seus princípios independentemente de influências externas; conseqüentemente, como razão prática ou como vontade de um ser racional deve **considerar-se** a si mesma como livre, isto é, a vontade de um tal ser não pode ser uma vontade exceto sob a idéia de liberdade e tal vontade deve, em sentido prático, ser atribuída a todos os seres racionais<sup>233</sup>. (*grifo nosso*)

O sentido que se extrai da afirmação de Kant que a vontade deve **considerar-se** como livre é que a vontade deve **pressupor-se** livre. Isso porque, como não há outros meios que possam demonstrar a liberdade como real, deve-se, ao menos, pressupô-la num ser que possua consciência da sua causalidade em relação às ações. É esse pressuposto que permite que se continue trilhar o caminho da filosofia prática.

A pressuposição da liberdade é legitimada pela consciência que temos de julgar. Um agente racional deve se pressupor como livre pelo simples fato de ser capaz de julgar, isto é, aquele que possui consciência de agir racionalmente deve considerar a razão como autora dos princípios com base nos quais julga, não pode considerar que seus juízos sejam guiados por algum impulso externo à razão. A relação da razão com a liberdade é uma relação com uma *idéia*. A razão teórica não tem conhecimento da liberdade como um estado atual de coisas. Sua certeza de que é livre precede todo e qualquer conhecimento possível e seria sem sentido e circular sustentar-se como autorizada a pensar somente se tivesse sido anteriormente convencida da realidade da liberdade. A hipótese da liberdade de julgar é legitimada porque sem ela nenhum uso da razão seria possível<sup>234</sup>.

Mas, se a liberdade deve ser pressuposta como a propriedade da vontade de todos os seres racionais, então parece que se deve inferir que não pode haver seres racionais sem liberdade da vontade, o que vai de encontro à intenção teórica de Kant.

---

<sup>233</sup> FMC 4: 448.

<sup>234</sup> Assim também sustenta Guido de Almeida e, nesse sentido, afirma que a prova da liberdade independe das premissas metafísicas, como afirmamos anteriormente. Cf. ALMEIDA, Guido Antonio de. Liberdade e Moralidade segundo Kant. e ALMEIDA, Guido Antonio de. Moralidade e Racionalidade na Teoria Moral kantiana.

Segundo Henrich<sup>235</sup>, uma das premissas mais fundamentais da filosofia teórica kantiana é que a faculdade do desejo tem uma origem independente da faculdade da cognição, portanto, que razão não implica vontade. O desejo e a vontade podem ser relacionados na medida em que ambos podem servir de motivo determinante para a ação; todavia, quando a ação é determinada por algum objeto de desejo, está baseada em algo externo à razão, ao passo que a ação determinada exclusivamente pela vontade consiste numa ação realizada por representações da razão. Uma coisa é a possibilidade de julgar livremente e outra coisa, bem diferente, é a possibilidade de agir livremente. Eu poderia ter assegurada a liberdade de julgar, mas ser determinada por alguma força externa à razão a agir de uma tal maneira. Com isso compreende-se a afirmação segundo a qual a razão não implica vontade. Se razão não implica vontade, é possível afirmar a existência de seres racionais sem vontade<sup>236</sup> e, então, a questão gira em torno do quê deve estar envolvido no termo ‘vontade’ que, da sua conexão com a razão, se segue a necessidade de pressupor a realidade da liberdade. É mister salientar que Kant faz uma restrição quando afirma que “devemos pressupor a idéia de liberdade em todo ser que tem uma vontade”<sup>237</sup>.

A liberdade da faculdade de julgar é a liberdade da razão enquanto tal<sup>238</sup>. É a liberdade lógica, cuja pressuposição está conectada com a idéia de um uso da razão. Desse modo, se pressuposta por qualquer ser racional, é imediatamente válida para todos os seres racionais em geral. A liberdade envolvida nas ações é a liberdade de cuja realidade o princípio supremo da moralidade se segue analiticamente. Kant não afirma explicitamente na *Fundamentação* que se deva fazer uma distinção entre esses dois conceitos de ‘liberdade’ nem, tampouco, que se deva supor a identidade de significado

<sup>235</sup> HENRICH, Dieter. Deduction of the Moral Law. In GUYER, Paul. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Moral: Critical Essays*. Rowman & Littlefield Publishers: Maryland, 1998, p. 313.

<sup>236</sup> Henrich afirma que, “pelo menos, três classes de seres racionais devem ser distinguidas: 1) aqueles que simplesmente refletem; 2) aqueles que agem na base da reflexão, e 3) aqueles que têm uma vontade, que são auto-suficientes para estabelecerem seus fins”. Segundo ele, essa tripla distinção é possível com base na dupla caracterização que Kant apresenta do termo ‘vontade’. HENRICH, Dieter. Deduction of the Moral Law. p 314.

<sup>237</sup> FMC 4: 448.

<sup>238</sup> A razão, como instrumento do conhecimento, exige independência. Se impulsos externos à razão estimulassem a atividade racional e determinassem o conteúdo de seus juízos, nenhum conceito compreensível da razão poderia ser formulado. Nesse sentido, Henrich afirma que a liberdade da razão tem duas formas: (1) que a razão deve sustentar-se como origem de suas proposições *a priori*. Caso contrário, essas proposições seriam influenciadas por condições contingentes em relação à razão e isso contraria a noção delas como juízos *a priori*; (2) mesmo os juízos que não são apodícticos e que são, nesse sentido, contingentes, pressupõem a liberdade de julgar, ou seja, o sujeito deve ter a capacidade de decidir a respeito da conveniência do uso de predicados em relação com a realidade da matéria sem que seu juízo seja antecedentemente determinado. v. HENRICH, Dieter. Deduction of the Moral Law.

entre ambos. A *Fundamentação* distingue entre seres racionais em geral e “seres racionais que têm uma vontade”<sup>239</sup>, como ressalta Henrich. Para ele, essa distinção só pode ter significado se há uma distinção entre o conceito de liberdade exigido pela razão teórica e o conceito de liberdade constitutivo das relações práticas. Caso contrário, a liberdade prática deveria ser pressuposta toda vez que um ser racional praticasse uma ação qualquer, mesmo que se tratasse de uma ação determinada, como nos casos em que o sujeito, ao *se deixar levar pelas inclinações*, passa a agir sob as leis da sensibilidade. Assim, Henrich afirma que “a diferença entre seres racionais em geral e seres racionais que têm uma vontade deve corresponder à diferença entre os dois conceitos de liberdade”<sup>240</sup>.

Mas afinal, o que significa ter uma vontade? Kant afirma, inicialmente, que um ser que tem vontade é aquele cuja razão “é prática, isto é, possui causalidade em relação a seus objetos”<sup>241</sup>. Depois, afirma que vontade é “uma faculdade bem diferente da simples faculdade de desejar (a saber, a faculdade de se determinar a agir como inteligência, por conseguinte, segundo leis da razão independentemente de instintos naturais)”<sup>242</sup>.

Segundo Guido de Almeida<sup>243</sup>, ter uma vontade para Kant significa ser capaz de agir com base em regras da razão que formulamos como imperativos e, como a liberdade enquanto objeto de uma *idéia* é a liberdade transcendental, pode-se dizer que quem age com base em imperativos só pode agir na pressuposição de que é livre em sentido transcendental e quem só pode agir na base dessa pressuposição é de fato livre nesse sentido. Isso porque, ao se presumir livre, necessariamente presume que as leis morais, que lhe aparecem na forma de imperativos, devido à sua constituição finita, são válidas para ele.

Essa afirmação é justificada em três passos. Primeiro, porque em toda escolha de um agente racional há um juízo, que dirá o que é bom fazer ou deixar de fazer numa determinada situação, isto é, que dirá qual o imperativo que ele adotará ou não como

---

<sup>239</sup> FMC 4: 448.

<sup>240</sup> HENRICH, Dieter. *Deduction of the Moral Law*. p. 312.

<sup>241</sup> FMC 4: 448.

<sup>242</sup> FMC 4: 459.

<sup>243</sup> ALMEIDA, Guido Antonio de. *Liberdade e Moralidade segundo Kant*.

sua máxima ou, nas palavras de Allison, qual imperativo deverá ser incorporado na máxima de ação. Segundo, porque o juízo pode ser caracterizado como um ato espontâneo na medida em que se baseia em algo que depende de nós, a saber, da compreensão de uma razão para afirmar a verdade de uma proposição. Os desejos podem guiar nossos juízos, mas tão somente no sentido de que podem nos levar a buscar razões que nos permitam julgar da maneira desejada, quer dizer, no sentido de que podemos tornar o desejo em uma razão para agir. O terceiro passo consiste em sustentar que, como as máximas envolvem um juízo, parece que, dada a espontaneidade do julgar, também a adoção de máximas não pode ter origem em algo externo à razão. Desse modo, faz sentido a afirmação de que uma vontade só pode ter máximas se se considerar uma ‘vontade própria’, isto é, espontânea e autônoma<sup>244</sup>.

A partir daí parece ser possível sustentar que da espontaneidade do juízo, isto é, da independência da faculdade de julgar em relação a impulsos sensíveis, externos à razão, pode-se ‘passar’ para a liberdade da ação, ou seja, para a vontade. Entretanto, o texto kantiano não parece permitir que se proceda desse modo. Como dissemos anteriormente, uma coisa é poder julgar livremente e outra é poder agir livremente. Por isso, o próximo passo de Kant consiste em apresentar um elemento mediador (aquele terceiro termo do qual só se sabia que não podia ser a natureza do mundo sensível) para que se faça essa passagem.

Kant afirma que a espontaneidade do juízo é inteiramente independente dos sentidos. Em virtude dessa espontaneidade, o homem deve se considerar, enquanto inteligência, pertencendo a um mundo inteligível e sujeito a leis que têm seu fundamento apenas na razão. O mesmo se aplica à razão prática, isto é, já que, de um ponto de vista, enquanto inteligência, o homem se considera pertencente a um mundo inteligível, deve conceber sua vontade como livre da determinação de causas sensíveis e como obediente a leis que têm seu fundamento apenas na razão. Isso significa que ele, a partir desse ponto de vista, não pode jamais conceber a ação da sua própria vontade

---

<sup>244</sup> Allison ensina que a espontaneidade envolve independência causal, ou seja, independência da causalidade da natureza, ao passo que a autonomia envolve uma independência ‘motivacional’, que designa a capacidade de determinar a si mesmo a agir na base de considerações que são completamente independentes das necessidades de um ser sensível. A espontaneidade diz respeito à ação racional em geral, a capacidade de determinar a si mesmo a agir na base de imperativos gerais (como, por exemplo, os de prudência). A autonomia está relacionada à ação moral em particular, ou seja, à capacidade da razão pura ser prática (determinar a vontade independente de inclinação ou desejo).

senão sob a idéia de liberdade. Portanto, como ser racional, só pode agir na pressuposição da liberdade e disso se seguiriam a autonomia e o imperativo categórico.

O homem, do ponto de vista de um agente racional que se considera livre e membro de um mundo inteligível, deve reconhecer a autonomia. Quando se pensa a partir de dois pontos de vista, quando se pensa membro de um mundo inteligível e parte de um mundo sensível<sup>245</sup>, deve reconhecer o princípio da autonomia como um imperativo categórico, isto é, deve reconhecer a lei que lhe aparece na forma de um imperativo devido à sua constituição.

O mundo inteligível<sup>246</sup> consiste no terceiro termo, isto é, no elemento mediador para a passagem da espontaneidade do juízo para a liberdade da ação. Alguém poderia afirmar que Kant não deixa claro se a inferência se dá de ser pertencente ao mundo inteligível para a liberdade ou se da liberdade para o pertencer ao mundo inteligível. Mas poder-se-ia responder a essa objeção que, a partir da liberdade transcendental, somos considerados membros de um mundo inteligível e, por sermos membros desse mundo, devemos agir como tais, isto é, de pertencer ao mundo inteligível nos é assegurada a liberdade prática, a liberdade de ação. O pensamento do mundo inteligível é apenas negativo, é de um mundo que **não** é conhecido através dos sentidos. Entretanto, além de nos capacitar a conceber a vontade negativamente livre, independente de causas sensíveis, nos capacita a concebê-la positivamente livre, livre para agir pelo seu próprio princípio da autonomia.

Com isso parece que resolvemos o problema: somos livres no que tange à faculdade de julgar, o que é incontestável, e, por isso, ‘entramos’ num mundo inteligível que garante a possibilidade de nos atribuímos a posse de uma vontade, isto é, razão prática<sup>247</sup>. Dito de outro modo, a idéia de liberdade faz do ser humano membro de

---

<sup>245</sup> A distinção entre os mundos inteligível e sensível é precedida da distinção entre coisa-em-si e fenômeno. O mundo inteligível é o mundo ao qual o ser racional pertence enquanto ser racional, ou seja, enquanto se toma como coisa-em-si, e o mundo sensível é o mundo ao qual o ser racional finito pertence enquanto sensivelmente afetado, isto é, enquanto fenômeno.

<sup>246</sup> Na FMC 4: 458, Kant sustenta que “o conceito de um mundo inteligível é apenas um ponto de vista que a razão se vê forçada a tomar fora dos fenômenos para se pensar a si mesma como prática, o que não seria possível se as influências da sensibilidade fossem determinantes para o homem, o que, porém, é necessário na medida em que se lhe não deve negar a consciência de si mesmo como inteligência, por conseguinte, como causa racional e atuante pela razão, isto é, livremente eficiente”.

<sup>247</sup> Allison sustenta que na FMC aparecem diversas passagens que mostram que Kant utiliza o conceito de um mundo inteligível para ligar inteligência com posse de vontade, mas elas não explicam como essa

um mundo inteligível e é nesse pertencer que se encontra a condição de exequibilidade dos imperativos categóricos.

E esse dever *categórico* representa uma proposição sintética *a priori*, porque, acima da minha vontade afetada 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<sup>248</sup>.

Como afirmado anteriormente, a liberdade não é um conceito extraído da experiência, é uma *Idéia* da razão e, por isso, não pode ser explicada. A impossibilidade subjetiva de explicar a liberdade da vontade é idêntica à impossibilidade de descobrir e tornar concebível um interesse que o homem pode tomar pelas leis morais, e é fato que ele toma tal interesse, cujo fundamento, em nós, é o que se chama de sentimento moral, que deve ser considerado como o efeito subjetivo que a lei exerce sobre a vontade e do qual somente a razão fornece os princípios objetivos.

Para que um ser racional e sensivelmente afetado queira aquilo que a razão lhe prescreve como dever, ou seja, para que aja por dever, é necessário que a razão tenha um poder que inspire um sentimento de prazer ou satisfação no cumprimento do dever e, conseqüentemente, que possua um tipo de causalidade que determine a sensibilidade conforme seus princípios (princípios racionais).

Entretanto, é totalmente impossível tornar concebível *a priori* que um simples pensamento, que não contém nada de sensível, possa produzir uma sensação de prazer ou desprazer, pois isso é uma espécie de causalidade da qual (como toda causalidade) nada podemos determinar *a priori*, mas devemos consultar a experiência.

Um interesse se estabelece somente através de uma combinação de sentimento e razão. Um impulso sensível se torna um interesse somente quando é concebido pela razão e, por conseguinte, interesses são encontrados somente em agentes racionais finitos, seres racionais que são também sensíveis. Interesses devem ser considerados

---

ligação deve funcionar. Segundo o autor, o ponto é obscuro e dificilmente parece óbvio que se pode deduzir a posse de uma vontade diretamente do pertencimento ao mundo inteligível. ALLISON, H. E. *Kant's Theory of Freedom*.

<sup>248</sup> FMC 4: 454.



como motivos para a ação humana, mas devemos lembrar que há dois tipos de interesse. Quando o interesse é baseado no sentimento e desejo por algum objeto da experiência, devemos dizer que há um interesse mediato (ou patológico) na ação para a obtenção de tal objeto. Quando o interesse é devido à Idéia da lei moral, dizemos que há um interesse imediato (ou prático) na ação desejada conforme essa idéia.

A base do interesse que tomamos na lei moral é o que é chamado de ‘sentimento moral’. Esse sentimento é o resultado do reconhecimento do caráter obrigatório da lei moral. O sentimento moral, como será elucidado na *Crítica da Razão Prática*, é a própria lei moral tomada subjetivamente como motivo para a ação. O sentimento moral é o único sentimento produzido pela razão e não poderia ser explicado se não se concebesse uma causalidade racional. A justificativa do sentimento moral é o que viabilizará uma explicação definitiva, tanto do ponto de vista lógico, quanto do ponto de vista prático, da possibilidade do agir moral.

Isso significa que a razão pura, por sua *Idéia* da lei moral, deve ser a causa de um sentimento moral que pode ser considerado como o motivo sensível da ação moral. Nós temos aqui um tipo especial de causalidade – a causalidade de uma simples idéia – e é sempre impossível conhecer *a priori* que causa irá produzir que efeito. A fim de determinar a causa de qualquer efeito, nós devemos recorrer à experiência, mas a experiência pode descobrir a relação entre causa e efeito somente entre dois objetos da experiência e, nesse caso, a causa não é um objeto da experiência, pelo contrário, trata-se de uma simples Idéia que não pode ter nenhum objeto na experiência. Portanto, é impossível explicar o interesse moral, isto é, explicar porque devemos tomar interesse pela universalidade de nossas máximas como leis.

O ponto a ser ressaltado é que a lei moral não é válida somente porque nos interessa. Pelo contrário, nos interessa porque a reconhecemos como válida. Isso porque sua origem está na nossa própria vontade enquanto inteligência e, portanto, no nosso próprio ser.

Se a lei moral fosse válida porque temos interesse por ela, a razão prática não poderia nos dar a lei moral, pois isto seria heteronomia e faria a razão prática dependente da sensibilidade. A lei moral é a lei que a razão legisladora impõe à

sensibilidade, não se trata de uma lei exterior à razão a que o homem se submeta: a lei é a expressão da vontade livre do homem.

A lei moral implica um sujeito livre. O dever remete ao poder: ‘se devo é porque posso’. A experiência do dever é, simultaneamente, a experiência da lei e a experiência da liberdade, do poder de agir ou não obedecendo à lei moral. O objeto a ser produzido pela liberdade positiva é a ação moral, a ação boa. Todavia, a impossibilidade de se conhecer um objeto produzido pela liberdade faz com que ela não possa ser deduzida. Do fato de que não podemos conhecer a liberdade pela experiência nem deduzi-la se segue que ela não pode ser assentida de modo apoditicamente certo, isto é, universal e objetivamente necessária<sup>249</sup>. É por isso que na *Crítica da Razão Prática* a liberdade vai ser postulada. A sua postulação será necessária, pois sem a liberdade não é possível explicar como os homens podem agir moralmente, não é possível explicar como os homens podem agir motivados pela razão. Mas que o agir moral é possível foi provado na medida em que os homens utilizam um princípio prático formal para distinguir ações certas de ações erradas.

A idéia de autonomia da vontade é apresentada, pela primeira vez, na *Fundamentação*. Todavia, como sustenta Carnois<sup>250</sup>, não se trata de uma descoberta repentina, mas deve ser tomada como resultado de um processo de maturação iniciado na *Crítica da Razão Pura* e que não se encerra na *Fundamentação*. Nesse sentido, será necessário o estudo de outros textos kantianos para darmos continuidade ao projeto.

O primeiro texto a ser estudado será a Dialética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, mais especificamente, a terceira antinomia, visto fornecer a prova da possibilidade lógica da liberdade transcendental. O idealismo transcendental será o ponto chave para a solução da terceira antinomia e a distinção traçada, num primeiro momento, entre os objetos como são em si e como aparecem para os sujeitos cognoscentes será estendida aos próprios sujeitos. A compatibilização entre uma causalidade pela liberdade e a causalidade natural possibilitará que o próprio sujeito seja tomado de dois pontos de vista: livre do ponto de vista inteligível e determinado do

---

<sup>249</sup> Lógica Ak 66.

<sup>250</sup> CARNOIS, Bernard. *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*. Traduzido por David Booth. Chicago: The University of Chicago Press, 1987, p. 45. Tradução de La Coherence de la doctrine Kantienne de la liberté.

ponto de vista sensível. Com a possibilidade lógica da liberdade transcendental, poder-se-á passar para a *Fundamentação*.

Na *Fundamentação*, a argumentação relativa à autonomia concentra-se nas segunda e terceira seções. Na terceira seção, Kant tenta deduzir a lei moral da liberdade. Como a possibilidade lógica da liberdade já fora provada na primeira *Crítica*, não haveria, em princípio, nada que pudesse colocar em ‘xeque’ a lei moral, a conclusão da dedução. Todavia, na *Crítica da Razão Prática*, o projeto de dedução da lei moral é abandonado e a dedução, além de ser declarada impossível, é tida como desnecessária porque a lei moral é evidente por si mesma, consiste em um *facto* da razão.

Por que Kant abandona o projeto de uma dedução da lei moral? O que não funciona na terceira seção da *Fundamentação* e por quê? E a doutrina do *facto* da razão? Como é estruturada e em que sentido nos mostra que os homens podem, de fato, agir moralmente? Essas são questões que, além de servirem de base para a passagem da *Fundamentação* para a segunda *Crítica*, funcionam como guias para não nos perdermos no caminho da filosofia prática kantiana.

A presente dissertação é, portanto, a primeira parte de um amplo projeto. Primeira parte, mas não a parte mais simples. Como afirma Wolff, “a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* é provavelmente o texto curto mais difícil da literatura filosófica moderna”. Isso porque, apesar de a *Fundamentação* ser o texto mais comentado quando se trata da filosofia moral de Kant, os comentadores não têm sido capazes de chegar a um acordo nem mesmo sobre os seus pontos fundamentais, o que mostra a dificuldade na sua interpretação.

## BIBLIOGRAFIA

### OBRAS DE KANT

KANT, Immanuel. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Trad. e Ed.: Robert B. Loudon. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 4ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Trad. e Ed.: Paul Guyer e Allen W. Wood. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Edição Bilingüe. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. Trad. e Ed.: Mary J. Gregor. In Practical Philosophy. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, p. 133-309, 1999.

KANT, Immanuel. *Dissertação de 1770*. Tradução, apresentação e notas de Leonel Ribeiro dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985.

KANT, Immanuel. *Forma e Princípios do Mundo Sensível e do Mundo Inteligível*. Tradução de Paulo R. Licht dos Santos. In Escritos Pré-Críticos. São Paulo: Editora UNESP, p. 217-282, 2005.

KANT, Immanuel. *On the Form and Principles of the Sensible and Inteligible World [Inaugural Dissertation] (1770)*. Trad. e Ed.: David Walford e Ralf Meerbote. In Theoretical Philosophy, 1755-1770. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, p. 373-416, 2003.

KANT, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Trad. e Ed.: Mary J. Gregor. In Practical Philosophy. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, p. 37-108, 1999.

KANT, Immanuel. *The Moral Law: Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Trad. e Ed.: H. J. Paton. New York e London: Routledge, p. 51-123, 2003.

KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Mataphysik der Sitten*. In Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Sonderausg – Darmstadt: Wissenschaftliche. Buchgesellschaft, p. 10-102, 1983.

KANT, Immanuel. *Lógica*. Tradução do texto original estabelecido por Gottlob Benjamin Jäsche de Guido Antônio de Almeida. 3ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

KANT, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. Trad. e Ed.: Mary J. Gregor. In *Practical Philosophy*. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, p. 353-603, 1999.

KANT, Immanuel. *A New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition (1755)*. Trad. e Ed.: David Walford e Ralf Meerbote. In *Theoretical Philosophy, 1755-1770*. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, p. I-45, 2003.

KANT, Immanuel. *Prolegômenos*. Tradução de Tania Maria Bernkopf. In *Os Pensadores*, XXV. São Paulo: Abril Cultural, p. 99-193, 1974.

KANT, Immanuel. *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. Trad. e Ed.: Allen W. Wood e George Di Giovanni. In *Religion and Rational Theology*. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, p. 39-215, 2001.

KANT, Immanuel. *Sobre a Pedagogia*. Tradução de Francisco Cock Fontanella. 4ed. Piracicaba: Editora da UNIMEP, 2004.

KANT, Immanuel. *On a Supposed Right to Lie from Philanthropy*. Trad. e Ed.: Mary J. Gregor. In *Practical Philosophy*. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, p. 605-615, 1999.

## OUTRAS OBRAS

### Obras Citadas

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ALLISON, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

ALLISON, Henry E. *Idealism and Freedom: essays on Kant's theoretical and practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

ALMEIDA, Guido Antonio de. Liberdade e Moralidade Segundo Kant. In *Analytica* v.2, n.1, p. 175-202, 1997.

ALMEIDA, Guido Antonio de. Crítica, Dedução e Facto da Razão. In *Analytica* v.4, n.1, p. 57-84, 1999.

ALMEIDA, Guido Antônio de. Sobre as Fórmulas do Imperativo Categórico. In DOMINGUES, Ivan, PINTO, Roberto Paulo Margutti, DUARTE, Rodrigo. *Ética, Política e Cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, p. 89-103, 2002.

ALMEIDA, Guido Antônio de. Kant e as "Fórmulas" do Imperativo Categórico. In ÉVORA, Fátima. et. al. *Lógica e Ontologia: ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial, p. 09-25, 2004.

ALMEIDA, Guido Antonio de. Moralidade e Racionalidade na Teoria Moral Kantiana. In PEREZ, Daniel Omar. *Kant no Brasil*. São Paulo: Editora Escuta, p 167-180, 2005.

AMERIKS, Karl. *Interpreting Kant's Critiques*. New York: Oxford University Press, 2003.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. de Mário da Gama Kury. 2ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1992.

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

BITTNER, Rüdiger. Máximas. *Studia Kantiana* v.5, n.1, p. 07-25, novembro 2003.

CARNOIS, Bernard. *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*. Traduzido por David Booth. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. Tradução de La Coherence de la doctrine Kantienne de la liberté.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

CÍCERO, Marco Tulio. Seconde Tusculane. In *Oeuvres Complètes de Ciceron*, Tome Troisième. Paris: Firmin-Didot, sd.

GUYER, Paul. The Possibility of the Categorical Imperative. In GUYER, Paul. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Moral: Critical Essays*. Rowman & Littlefield Publishers: Maryland, p. 215-246, 1998.

HENRICH, Dieter. Deduction of the Moral Law. In GUYER, Paul. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Moral: Critical Essays*. Rowman & Littlefield Publishers: Maryland, p.303-341, 1998.

HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

KORSGAARD, Christine M. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

LONGUENESSE, Béatrice. Kant: le jugement moral comme jugement de la raison. In COHEN-HALIMI, Michèle. *Kant La Rationalité Pratique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.

O'NEILL, Onora. *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

PATON, H.J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. New York: Harper Torchbook, 1967.

PATON, H.J. *The Moral Law: Groundwork of the Metaphysic of Morals*. New York e London: Routledge, 2003.

POTTER, Nelson. The Argument of Kant's Groundwork, Chapter 1. In GUYER, Paul. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Moral: Critical Essays*. Rowman & Littlefield Publishers: Maryland, p. 29-49, 1998.

RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SCHNEEWIND, J.B. *The Invention of Autonomy: a history of modern moral philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

WOLFF, Robert Paul. *The Autonomy of Reason: A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Gloucester: Peter Smith, 1986.

WOOD, Allen W. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

ZINGANO, Marco Antônio. *Razão e História em Kant*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

### **Obras Consultadas**

ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism: an Interpretation and Defense*. New Haven and London: Yale University Press, 2004.

AMERIKS, Karl. *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

GIANNOTTI, José Arthur. O Apressado e o Preguiçoso. In ÉVORA, Fátima. et. al. *Lógica e Ontologia: ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial, p. 79-88, 2004.

GUYER, Paul. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

KORSGAARD, Christine M. Kant's Analysis of Obligation: The Argument of Groundwork I. In GUYER, Paul. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Moral: Critical Essays*. Rowman & Littlefield Publishers: Maryland, p. 51-79, 1998.

KORSGAARD, Christine M. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

LEBRUN, Gérard. Uma Escatologia para a Moral. In KANT, Immanuel. *Idéia de uma História Universal de um ponto de vista Cosmopolita* / Immanuel Kant; organização Ricardo R. Terra; tradução Rodrigo Naves, Ricardo R. Terra. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, p. 69- 105, 2004.

O'NEILL, Onora. Consistency in Action. In GUYER, Paul. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Moral: Critical Essays*. Rowman & Littlefield Publishers: Maryland, p.103-131, 1998.

POGGE, Thomas W. The Categorical Imperative. *In* GUYER, Paul. ***Kant's Groundwork of the Metaphysics of Moral: Critical Essays***. Rowman & Littlefield Publishers: Maryland, p. 189-213, 1998.

SCHNEEWIND, J. B. Autonomy, Obligation, and Virtue: An Overview of Kant's Moral Philosophy. *In* GUYER, Paul. ***The Cambridge Companion to Kant***. Cambridge: Cambridge University Press, p. 309-341, 1999.

SORELL, Tom. Kant's on Good Will and Our Good Nature. *In* GUYER, Paul. ***Kant's Groundwork of the Metaphysics of Moral: Critical Essays***. Rowman & Littlefield Publishers: Maryland, p. 81-100, 1998.

WOOD, Allen W. The Supreme Principle of Morality. *In* GUYER, Paul. ***The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy***. Cambridge: Cambridge University Press, p. 342-380, 2006.