

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

**MORALIDADE, AUTONOMIA E EDUCAÇÃO EM KANT:
UMA LEITURA A PARTIR DE BARBARA HERMAN**

FÁBIO CANTERGIANI RIBEIRO MENDES

ORIENTADOR

PROF. DR. ANDRÉ N. KLAUDAT

Porto Alegre

2013

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

**MORALIDADE, AUTONOMIA E EDUCAÇÃO EM KANT:
UMA LEITURA A PARTIR DE BARBARA HERMAN**

FÁBIO CANTERGIANI RIBEIRO MENDES

Tese de doutorado apresentada como
requisito parcial para a obtenção do título
de Doutor em Filosofia

ORIENTADOR

PROF. DR. ANDRÉ N. KLAUDAT

Porto Alegre

2013

**MORALIDADE, AUTONOMIA E EDUCAÇÃO EM KANT:
UMA LEITURA A PARTIR DE BARBARA HERMAN**

FÁBIO CANTERGIANI RIBEIRO MENDES

Tese de doutorado apresentada como
requisito parcial para a obtenção do título
de Doutor em Filosofia

Banca Examinadora:

Prof. Dr. André N. Klaudat (Orientador)

Prof. Dr. João Carlos Brum Torres

Prof. Dr. Nelson Boeira

Prof. Dr. Christian Viktor Hamm

Prof. Dr. Prof. Dr. Robinson dos Santos

Conceito: _____

Porto Alegre, ____ de _____ de 2013

O homem deve, antes de tudo, desenvolver as suas disposições para o bem; a Providência não as colocou nele prontas; são simples disposições, sem a marca distintiva da moral... A educação, portanto, é o maior e mais árduo problema que pode ser dado aos homens.

Kant, *Sobre a Pedagogia*, 9: 446

SUMÁRIO

ABREVIATURAS	7
AGRADECIMENTOS	8
RESUMO / ABSTRACT	9
PREFÁCIO	11
INTRODUÇÃO	14
1. O MOTIVO DO DEVER EM BARBARA HERMAN	22
1.1. Kant dos manuais de filosofia	23
1.2. Dever e valor moral	28
1.3. Sobredeterminação de motivos	38
1.4. Valor moral da ação ou do agente?	44
1.5. Motivo do dever como condição limitante	48
2. RACIONALIDADE COMO VALOR	53
2.1. Problemas da interpretação deontológica	54
2.2. Kant sobre valor	58
2.3. A didática das formulações do IC	65
2.4. Valor, opacidade e arrogância	69

3. CONHECIMENTO E JUÍZO MORAL	81
3.1 O campo prático vs. teórico	82
3.2. Saliência moral	86
3.3. Presunções deliberativas	97
4. AUTONOMIA DO AGENTE MORAL	107
4.1. Agência racional e autonomia	108
4.2. A vontade como um poder constituído por princípios	113
4.3. Autonomia do agente concreto	119
5. EDUCANDO PARA A AUTONOMIA	131
5.1. A importância da educação moral	132
5.2. A aquisição da virtude	138
5.3. Felicidade e treinamento para a autonomia	150
5.4. As condições da autonomia efetiva	156
CONCLUSÃO	165
BIBLIOGRAFIA	173

ABREVIATURAS

Para as obras de Immanuel Kant, indico a paginação da edição clássica da Academia Prussiana de Ciências, antecedido das seguintes abreviaturas.

[An] Antropologia do Ponto de Vista Pragmático (na Bibliografia, *Anthropology from the pragmatic point of view*)

[CRP] Crítica da Razão Pura

[CRPr] Crítica da Razão Prática

[FMC] Fundamentação da Metafísica dos Costumes

[Idea] Ideia de uma História de um Ponto de Vista Cosmopolita (na Bibliografia, *Idea for a Universal History with a Cosmopolitam Aim*)

[LE] Aulas sobre Ética (na Bibliografia, *Lectures on Ethics*)

[P] Sobre a Pedagogia

[MC] Metafísica dos Costumes

[Rel] Religião nos Limites da Simples Razão

AGRADECIMENTOS

Tantos são os agradecimentos a serem feitos, que me limito aos absolutamente indispensáveis, sem com isso excluir os que não foram citados.

Agradeço à Universidade Federal do Rio Grande do Sul, incluindo certamente todo o corpo de funcionários, pela educação proporcionada a mim e a milhares de estudantes.

Agradeço a CAPES pela bolsa de doutorado, sem a qual este trabalho teria sido inviável.

Agradeço ao orientador e amigo, André N. Klaudat, que com paciência guiou meu aprendizado. Aproveito para, no mesmo movimento, agradecer aos professores do Departamento de Filosofia de nossa Universidade, pelos valiosos ensinamentos, assim como aos colegas, pelas conversas, discussões e contribuições.

Agradeço a minha família querida, meu pai (Carlos), minha mãe (Susi), minha irmã (Cristiane) e meu sobrinho e afilhado (João), pelo carinho e amor. Com isso, agradeço a toda a família, de todos os lados, assim como a todos os meus amigos, os quais não me atrevo a enumerar, pelos abraços e incentivo.

Agradeço à Elisa, querida amiga e companheira, que, além do carinho, atenção e paciência, deu-me ao longo deste curso de doutorado as duas criaturas mais lindas e amadas que poderia querer ter em meus braços: nossas filhas queridas, Gabriela e Giovana. Lindas, este trabalho foi inspirado pelo milagre do amor que sinto por vocês e pela vontade que tenho em educá-las para serem livres, realizadas e felizes. Obrigado pelos sorrisos, que me levaram a frente, sempre, em nome do amor que sinto por vocês.

RESUMO

A educação é um tema geralmente considerado periférico à teoria moral de Kant. A presente pesquisa pretende apontar para a possibilidade não usual de uma leitura da filosofia moral kantiana, a partir das contribuições de Barbara Herman. Defende-se que é possível adotar a perspectiva da formação moral do agente concreto como uma maneira de compreender uma importante conexão entre os conceitos de moralidade, autonomia e educação. O primeiro passo é observar que a discussão em torno do valor do motivo do dever não compromete Kant com uma filosofia moral rigorista, absolutamente formal e abstrata. Após, avança-se na compreensão de sua filosofia que se afasta de uma deontologia, colocando em evidência como a racionalidade é considerada um valor, quando é trazida a discussão sobre o papel da opacidade motivacional. Em seguida, o assunto é como se dá o juízo e deliberação moral a partir da distinção entre os campos teórico e prático e os conceitos, utilizados por Herman, de Regras de Saliência Moral e Presunções Deliberativas. O passo seguinte é a autonomia do agente concreto, ocasião para tratar da necessária distinção entre a autonomia como uma propriedade essencial dos agentes racionais e a sua realização empírica, mais ou menos efetiva. Esse assunto remete ao tema de como se dá a educação moral em Kant, o que revela ser a autonomia empírica um feito realizável segundo certas condições, o que requer treinamento dentro do contexto social do agente. Conclui-se que se faz necessário observar a teoria kantiana de uma perspectiva mais ampla para compreender o significado de sua filosofia como comprometida com prática moral e não apenas como uma reflexão desinteressada sobre seus fundamentos.

ABSTRACT

Education is a subject generally considered peripheral to Kant's moral theory. This research aims to point to the possibility of an unusual reading of Kantian moral philosophy, based on the contributions of Barbara Herman. It is argued that it is possible to adopt the perspective of the formation of the moral agent as a concrete way to understand the important connection between the concepts of morality, autonomy and education. The first step is to observe that the discussion around the value of the motive of duty does not compromise Kant with a rigorist, absolutely formal and abstract moral philosophy. After, we advance in the understanding of his philosophy that moves it away from a deontology, highlighting how rationality is considered as a value, when it is brought to discussion the role of motivational opacity. Then, the issue is how judgment and moral deliberation work, based on the distinction between theoretical and practical fields and concepts used by Herman, Rules of Moral Salience and Deliberative Presumptions. The next step will be the autonomy of the concrete agent, which is the occasion to address the necessary distinction between autonomy as an essential property of rational agents and their empirical more or less effective realization. This refers to the subject of how come such moral education takes place in Kant, which reveals empirical autonomy be an achievement possible under certain conditions, which requires training within the social context of the agent. We conclude that it is necessary to observe the Kantian theory of a broader perspective to understand the meaning of his philosophy as committed to moral practice and not just as a disinterested reflection on their groundings.

PREFÁCIO

Li e escutei, diversas vezes, que a filosofia é um tipo de conhecimento desinteressado. O filósofo seria aquele indivíduo que reflete sobre o mundo a certa distância, isolado em sua “torre de marfim”, desvendando o que é eterno, universal e imutável.

Nunca concordei com essa imagem, não me parece adequada. Acredito que, ao contrário, o filósofo é o mais interessado na realidade e, sim, busca vivê-la e transformá-la. O desinteresse da filosofia, sua falta de utilidade imediata, reflete o esforço de tentar compreender o mundo e nosso espaço nele com vistas a buscar novos horizontes ao ser humano. O filósofo é alguém que acredita que seu exílio *contribui* para o progresso de sua sociedade e das pessoas que nela vivem. Não é cabível a ideia de que sua reflexão é absolutamente desinteressada.

Se observarmos os exemplos dos filósofos que marcaram a história do pensamento humano, o que aqui afirmei será fácil mostrar. Seria possível afirmar que Sócrates se questionava sobre o homem sem interesse na transformação da sociedade? Certamente não: ele denunciava a hipocrisia de políticos e alertava para o fato de ser preciso questionar o que é *prima facie* evidente. E Platão, não estava ele interessado em conhecer o Bem e a Justiça com o intuito de aplicá-la a uma sociedade que poderia ser ideal? Aristóteles criou diversos ramos da ciência e procurou compreender a *eudaimonia* somente porque isso o *agradava*? Na Idade Média, alta e baixa, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino não tinham o objetivo de dar aos terrenos a via de acesso à eternidade ao lado de Deus? Após, Descartes pensava a filosofia como uma reflexão desinteressada ou como a base necessária para desenvolver a ciência da época e fazer a civilização avançar, assim como os demais modernos? Não é isso ainda mais evidente se considerarmos os empiristas e, ainda mais, se formos buscar exemplos na filosofia política, de Maquiavel a Rousseau? Adentrando no século XIX (após falarei de Kant), Fichte, Hegel, Marx, Schopenhauer, Nietzsche: não teriam eles refletido sobre o homem como um ser capaz de reformar-se, crescer, evoluir? Poderia haver maior interesse e utilidade do que esse?

Acontece que, no século XX, com o desenvolvimento das sociedades, crescimento das universidades e do corpo acadêmico, também à medida que a filosofia foi perdendo espaço como a rainha de todas as ciências para os incríveis avanços dos demais ramos de conhecimento, a atividade do filósofo tornou-se mais e mais *acadêmica*. A filosofia tornou-se, cada vez mais, uma profissão e sua reflexão, antes tão interessada, um *mero* refletir acadêmico. Ainda assim, temos um Wittgenstein operando uma volta e reviravolta na compreensão da linguagem, toda a filosofia analítica, o existencialismo e a reflexão sobre as atrocidades das guerras, ramos esses em que podemos rastrear aquele antigo interesse: de levar o ser humano a compreender a si mesmo e ao mundo, para viver melhor e ser mais feliz. Porém, sendo uma atividade profissional, vivendo em estruturas acadêmicas com certa rigidez, a filosofia deixou de diretamente atuar e responder aos desafios postos pelo seu tempo.

Certamente, em toda época, houve aqueles que dedicaram suas vidas ao refletir sobre *o que* se dizia sobre *quem* escrevia a respeito dos *comentários* de quem, *de fato*, entregou-se ao interesse pela humanidade. Esses indivíduos, porém, ao não se entregarem ao interesse original, acabaram sendo pensadores medíocres e foram apagados da História. Tal hábito de reflexão, que pode se tornar uma mera mania, um fetichismo obtuso, poderia se realizar com vistas ao interesse inicial dos grandes filósofos e, assim, retomar a via original. Contudo, isso envolve riscos: risco de ser mal-compreendido, risco de não ser aceito, risco do isolamento por levantar questões diferentes das usuais. Mas não seria exatamente isso que fizeram Sócrates, Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Descartes, Hume, Rousseau, Hegel, Nietzsche, Wittgenstein e outros? Não seria esse, exatamente, o espírito da filosofia? Por que não desafiar o que se pensa, em busca de novos parâmetros? E, no caso do filósofo, *como não buscar novos parâmetros* frente a desafios postos ao ser humano?

Ao buscar um tema para pesquisa e, após, redigir esta tese, muito me debati com esses temas. Tomei uma decisão: se não podia alcançar a genialidade dos grandes filósofos, poderia tentar, ao menos, ser fiel ao espírito que os impulsionou. Procurei um tema que considerava fundamental para nossa época, “como formar agentes com autonomia”, e um modo de colocar-me um desafio sobre o tema. Tomando coragem, notei que era Kant com quem deveria aprender ou que, no mínimo, com ele poderia aprender bastante. Busquei auxílio em uma intérprete ousada, kantiana resoluto, mas de

uma abordagem pouco usual, Barbara Herman, por considerar extremamente esclarecedora sua abordagem, apesar de seu estudo não estar consolidado no Brasil. Com o suporte do orientador – a quem é preciso também atribuir coragem por aceitar o projeto – realizei a pesquisa e o presente trabalho.

Minha esperança não é, absolutamente, tratar do tema “moralidade, autonomia e educação” de forma definitiva, mas sim levar o leitor a conceber caminhos na leitura de Kant diferentes dos usuais. Escolhi o panorama mais amplo na busca pelo extremo detalhe, pois o tema requisitou um olhar à procura de um outro horizonte. O menor dos sucessos deverá levar, aí sim, ao interesse pelo maior detalhamento dos pontos tratados, já em momentos posteriores. Na verdade, sentir-me-ei satisfeito em notar que algum ponto despertou especial reflexão, levando a uma perspectiva não habitual.

Bom, e Kant? O que pensa o filósofo a respeito de uma empreitada reflexiva com um interesse prático, de levar o ser humano a progredir? Pois, foi lendo estas linhas que fazem o fechamento de sua obra magna, a *Crítica da Razão Pura*, que aceitei o desafio que me pus com a convicção de, dessa forma, respeitar seu legado:

Que a metafísica sirva, como mera especulação, mais para prevenir erros do que ampliar o conhecimento, não prejudica em nada seu valor, antes lhe dá mais dignidade e consideração, através de ofício de censor que assegura a ordem pública, a concórdia e o bom estado da república científica e impede os seus trabalhos ousados e fecundos de se desviarem *do fim principal, a felicidade universal*” [CRP A 851/B 879, ênfase adicionada].

É buscando essa finalidade longínqua, mas presente, que este trabalho foi produzido. Em uma época como a nossa, tão diversa, veloz, ao mesmo tempo esplêndida e nebulosa, a felicidade universal depende da reflexão sobre como os agentes concretos podem ser efetivamente autônomos. Nas páginas que seguem, apresento a minha contribuição para esse debate.

INTRODUÇÃO

A *educação* pode parecer, à primeira vista, um tema periférico a uma teoria moral, cuja principal tarefa seria a de explicar o fenômeno da moralidade, sua possibilidade e origem. Apenas após tratar dessas questões, caberia investigar como os homens de fato se educam, como aprendem a respeito da moralidade, como conseguem, ou não conseguem, ser *efetivamente* agentes morais. Tal investigação certamente iria até o que é empírico e em função disso seria mesmo cabível a questão sobre se a educação moral seria propriamente um tema oportuno para a filosofia ou se estaria mais bem acomodada na pedagogia (ou mesmo na antropologia). Afinal, o que a efetiva e empírica – portanto, contingente – formação de agentes morais poderia contribuir à compreensão *filosófica* da moralidade? A educação parece ser, então, um problema menor, subsidiário.

Se esse é um modo plausível de conceber o caráter da educação moral frente a uma teoria moral, não parece haver melhor local para fundamentar tal concepção do que em uma filosofia como a de Kant, tido correntemente como aquele que tentou *varrer* da pura moralidade tudo o que seria empírico. Sua preocupação parece ser em justificar a moralidade, sendo a educação um assunto nem sempre considerado, um tanto esquecido e tratado com menor interesse. Há considerações sobre a educação, mas são breves, terminativas, posteriores e sempre apresentadas como uma *decorrência* de um avanço filosófico tratado. Kant estaria interessado na alta filosofia, não no barro do mundo.

Entretanto, a perspectiva apresentada, da educação como *periférica* à filosofia moral, desconsidera aspectos importantes acerca da experiência moral. O principal deles é que qualquer questão que envolve a moralidade está saturada de circunstâncias particulares envolvendo o agente e o ambiente em que se encontra. É fácil notar, por exemplo, que agentes com *diferentes capacidades e formações* terão o valor de suas escolhas avaliado de forma diversa a partir dessas diferenças. Assim, uma teoria moral, que se pretende pura, precisa definir um tipo de agente moral como *padrão* para que possa ascender da particularidade à universalidade: não haveria sentido tratar da moralidade considerando alguém sem a aptidão de ser moral, por exemplo. Quem é o agente moral, portanto? Deverá ser um adulto, sem graves necessidades materiais,

vivendo em um ambiente social com instituições que reconhecem pelo menos alguns valores. Isso, contudo, não será suficiente: tal agente possível deverá ter sido *formado*, instruído ou treinado acerca da moralidade, ou seja, deverá ter passado por uma *educação moral* para que possa ser um exemplo possível de moralidade ou estar sujeito a ela. Então, a avaliação de agente concreto segundo o padrão depende da resposta à pergunta sobre se passou por uma formação moral *adequada*: ele terá agido bem ou mal considerando um tipo de comportamento como aquele *esperado* (*o que pressupõe uma formação mínima*). Educação moral e ética são assuntos gêmeos, pois qualquer dilema moral pressupõe agentes morais concretos e estes só são possíveis através da educação.

A presente pesquisa procurou estabelecer uma leitura da ética kantiana a partir da perspectiva da formação do agente moral, partindo da interpretação de Barbara Herman. Para apresentar o caminho percorrido, vale tecer algumas considerações preliminares sobre como o tema da educação aparece nas obras de Kant, aproximando tal temática de outras mais proeminentes. Após, o percurso da pesquisa poderá ser compreendido de forma mais clara.

Em primeiro lugar, é preciso notar que a preocupação de Kant com o problema da formação de agentes morais pode ser encontrada em diversos pontos de suas obras. Como um legítimo iluminista, ele pretende que os avanços no conhecimento humano levem nossa espécie a um *desenvolvimento* progressivo. Ele reconhece que o objetivo último do conhecimento é o progresso da humanidade, tal como lemos na abertura do prefácio da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* [An]:

Todo progresso cultural, por meio do qual o ser humano avança em sua educação, tem o objetivo de aplicar os conhecimentos e perícia adquiridos para o uso no mundo. Mas o mais importante objeto no mundo ao qual ele pode aplicá-los é o ser humano: porque o ser humano é seu próprio fim. (An 7: 119)

O progresso da humanidade, segundo Kant, é de um estado animal, bruto, a uma vida livre e moralizada. Ele se dá tanto por mecanismos involuntários (como o

antagonismo entre os indivíduos, a “sociabilidade insocial”¹, que acaba levando as instituições humanas a um desenvolvimento), quanto por meios voluntários, fruto de nossa liberdade. Kant trata do progresso não intencional da espécie em seus escritos sobre História e do progresso intencional nos escritos sobre educação². A educação é o instrumento pelo qual o ser humano ativamente busca seu progresso em direção a uma vida moralizada.

Do que foi dito até aqui é possível extrair um segundo ponto: se *tudo* o conhecimento converge para o objetivo de levar a humanidade ao progresso e é *pela educação* que intencionalmente o fazemos, então todas as questões colocadas sobre o homem e seu conhecimento se justificam, do ponto de vista prático, como um *telos* até mesmo para conhecimento teórico, por seu *uso na educação da humanidade*. Em outras palavras, não seria incorreto dizer que a preocupação com a educação humana adequada é o motivo de fundo de toda e qualquer busca pelo conhecimento.

Esse raciocínio leva à questão se não seria possível de fato considerar as obras de Kant como instrumentos de educação. Alguém poderia opinar que tal tornaria o conceito de educação tão abrangente a ponto de perder seu significado específico. Contudo, mesmo com essa objeção em mente pode-se aproximar a temática da educação de campos dos quais ela antes parecia distante. É justamente esse tipo de aproximação que permitirá colocar a educação moral em contato com os mais diversos momentos da ética kantiana.

No caso específico da ética, a educação é *muito mais* do que um tema de fundo. O fato é que, ao se considerar qualquer agente frente a uma questão que envolve avaliação e resposta moralmente adequada, sempre cabe a pergunta: o que é de se esperar do agente? É boa ou não sua resposta ao problema que tem diante de si? A base para essas questões remete, finalmente, a quem é esse agente ou o que seria um agente realmente capaz de moralidade. Sem apontar para a formação moral correta, fica-se sem critérios para, *concretamente*, avaliar se os indivíduos agem bem ou não, pois é preciso dizer como princípios morais se traduzem em atos morais. Em suma, sem um entendimento de como se aprende a deixar as inclinações de lado e agir por dever, fica prejudicada a avaliação dos agentes concretos. Afinal, esse agente específico reunia em

¹ Cf. KANT, *Idea for a universal history with a cosmopolitan aim*, 8: 20-22.

² Cf. LOUDEN, B. Robert. “General Introduction”. In. :KANT. *Anthropology, History and Education* [The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant]. p. 15.

si as condições para efetivamente dar a resposta adequada na situação em que se encontrava? Será preciso olhar para sua educação para daí extrair sua capacidade moral. Sem observar a formação do agente, uma teoria ética não possui critérios de aplicação, pois não pode avaliar a capacidade dos agentes em agir como se espera.

Em vista de tais considerações, pode-se agora entender de forma mais perspicua o percurso dessa pesquisa. Decidiu-se por uma divisão em cinco momentos e, como poderá ser observado, eles percorrem a passos largos uma série de temas de mais alta relevância. É possível, e absolutamente natural, que em alguns casos fosse necessária uma análise mais extensa – isso significa, mais detalhada – para consolidar pontos específicos. Contudo, é preciso notar que, se, por um lado, a compreensão do todo pode levar a desconsiderar detalhes relevantes e belos, é *também* verdade que a busca do detalhe pode *impedir* a compreensão do *contexto* no tal está inserido. Nenhuma dessas perspectivas pode ter a pretensão de ser correta ou realmente revelar o quadro de forma *integral*. É preciso escolher qual perspectiva é a mais adequada para mostrar o que se quer. No caso deste trabalho, a intenção é justamente revelar a possibilidade de uma leitura mais ampla da ética kantiana que permita, em estudos futuros, deter-se em detalhes abordados em um cenário *renovado*.

No *primeiro capítulo*, trata-se de apresentar a perspectiva de interpretação de Barbara Herman a partir de um conceito central: o valor do motivo do dever. Porém, antes de diretamente abordar o tema, optou-se por observar que, sendo os textos de Kant difíceis para quem se inicia em sua filosofia, há o hábito de começar seu conhecimento por meio de manuais de filosofia. A importância dessa observação se justifica pelo fato desses se deterem em algumas obras de Kant e favorecerem uma leitura literal de certos conceitos, resultando em gerações de estudantes que são introduzidos em sua filosofia tomando como suas marcas distintivas o *formalismo* e *rigorismo*. A consequência é percebida na interpretação usual do motivo do dever como aquele no qual o agente deixa de lado toda e qualquer inclinação e age por dever para que sua ação tenha valor moral. Barbara Herman é, então, trazida para a discussão, de onde se nota que tal leitura não é natural e, também, nem mesmo necessária. A análise da intérprete permite notar que os exemplos utilizados por Kant se prestam a propósitos específicos e não implicam na exclusão de inclinações no agente. Tal assunto remete à questão sobre a possibilidade ou não de sobredeterminação de motivos na ética kantiana, quando é defendido que o filósofo admite-a em relação a incentivos, não motivos. É esse o ponto em que se

discute a localização do valor moral, no agente ou em suas ações, trazendo Henry Allison para o debate. O resultado é que, apesar de as ações serem de agentes, são aquelas e não esses que possuem valor moral no contexto da discussão sobre o valor do motivo do dever. O capítulo se encerra com as observações de Herman sobre o motivo do dever poder comportar-se como motivo primário ou secundário de nossas ações, nesse segundo caso, como condição limitante.

O *segundo capítulo* desenvolve a noção de que a racionalidade deve ser considerada não somente algo *de* valor, mais sim *o* valor buscado no agir moral. O primeiro passo é desafiar a interpretação da ética kantiana como uma deontologia, pois isso abre caminho para a compreensão de que tipo de valor Kant aponta como aquele capaz de guiar a ação e a motivação moral do agente. Chega-se à ideia de que é possível ler sua filosofia moral como uma que se ocupa do conceito de Bem, sendo o tema do motivo do dever apenas um modo de tratar desse conceito central. Herman é trazida para conduzir essa questão por uma abordagem que toma as máximas segundo o nível de generalidade concebido pelo agente, ou seja, não podendo serem determinadas como “políticas de ação” ou como “intenções específicas” para agir. Tal ponto é da mais alta importância, pois, como se sabe, são através das máximas que o agente avalia sua ação, recorrendo ao teste do Imperativo Categórico. Chega-se ao resultado de que o princípio supremo da moralidade só é capaz de instruir o agente a agir por dever se ele revelar não somente contradições, mas sim *o que as torna* morais ou seu oposto. Dito de forma breve, o Imperativo Categórico deve poder revelar o valor que subjaz a moralidade do ato a ser escolhido. O capítulo é finalizado considerando a exigência radical de opacidade motivacional e como ela se relaciona com o valor moral das ações. O que se procura defender é que a opacidade em relação à motivação do agente torna seus juízos morais sempre passíveis de revisão. Isso explica, como será visto, o impedimento de a lei moral operar adequadamente em um indivíduo que assume uma postura arrogante, de exacerbado amor-próprio, quando passa a ignorar a opacidade, com consequências relativas à educação moral.

O *terceiro* momento da pesquisa se detém no que pode ser chamado de *conhecimento moral* e como ele se relaciona com o juízo e a deliberação. O capítulo se inicia com o esforço de distinguir o campo *prático* e *teórico*, com o objetivo de tornar claro que termos como conhecimento, juízo, deliberação, raciocínio e inferência possuem significados especificamente diferentes quando aplicados a cada um desses

campos. O tema faz-se necessário como modo de evitar a confusão entre os dois, o que implicaria em um tratamento esquizofrênico da moralidade e, possivelmente, a confusão entre considerações teóricas e práticas, resultando na impossibilidade de tratar desse segundo campo com propriedade. Feitas tais distinções, avança-se na investigação pela apresentação do que Herman chama de “regras de saliência moral”. Trata-se de conhecimentos sobre que situações e fatos interessam à análise moral, sem os quais a formulação de máximas fica prejudicada, assim, como o procedimento do Imperativo Categórico que as pressupõe. O assunto tratado na sequência é a distinção, nem sempre realizada, entre juízo e deliberação moral: o primeiro sendo o procedimento rotineiro de avaliação de ações e o segundo, aquele realizado somente em casos que merecem especial cuidado. Nesses, o agente reflete sobre como deve agir com base em outro tipo de conhecimento moral, não sobre fatos salientes, mas sobre impedimentos gerais para a ação moral, as chamadas “presunções deliberativas”. Dessa forma, o capítulo se encerra defendendo que, para que um agente seja efetivamente moral, ele deve possuir uma bagagem de conhecimento prático que o permita formular máximas e deliberar de maneira competente.

O *quarto capítulo* é centrado no conceito de *autonomia*, com o objetivo de salientar a necessidade de distinguir a autonomia como uma propriedade essencial (metafísica) dos agentes racionais e a autonomia como uma capacidade de indivíduos concretos agirem com base no que a razão comanda. Para isso, primeiramente, analisa-se o modo como a agência racional é definida por Kant, ressaltando que a autonomia é uma propriedade inscrita em vontades dessa natureza. Isso, porém, leva ao impasse de entender como uma vontade racional – isto é, autônoma – pode agir de forma heterônoma, o que de fato se observa de forma rotineira entre agentes concretos. A dificuldade é trabalhada a partir da perspectiva de Herman, que distingue escolha e vontade para, após, tratar da segunda como um poder constituído por princípios. Sendo um poder, argumenta Herman, a vontade pode se prestar a um bom ou mau exercício. Ocorre que, na ação heterônoma, o agente usa seu poder, mas de uma forma incorreta, não fazendo justiça a seu princípio. Dessa forma, ele usa sua liberdade, mas não de forma plena. O resultado é que o indivíduo que age sempre moralmente será o mais livre de todos. A abordagem da vontade como um poder permite, finalmente, trabalhar com o conceito de autonomia para distinguir o que primeiramente foi apresentado: o agente como racional, por definição autônomo, e o agente concreto, que nem sempre é

empiricamente autônomo. Essa distinção é trazida pelo trabalho de Herman ao longo de vários de seus artigos, que procuram mostrar o espaço conceitual dentro da teoria kantiana para tratar do agente efetivamente moral como alguém que *manifesta* sua autonomia. Aqui está a conexão com o tema da formação moral dos agentes, central para entender a moralidade como um fenômeno.

O *último capítulo* é dedicado, portanto, à ilustração mínima de como se dá a formação moral dos agentes, ou seja, como é o processo educativo que leva os indivíduos a concretamente serem autônomos. O primeiro passo é tratar da importância da educação dentro da teoria moral kantiana como condição para o progresso do indivíduo e da espécie para uma vida moralizada. Em seguida, constata-se que a agência autônoma é um *feito empírico* e, assim, só é possível segundo certas condições. O desafio resume-se a como propiciar que o indivíduo adquira virtude, o que pressupõe a formação de caráter. Kant coloca que isso é alcançado com uma educação que se divide em basicamente duas partes: uma física e outra moral. A primeira educa a natureza do indivíduo, tornando-o apto a distinguir a moralidade. A segunda, por sua vez, o treina a atender os comandos da razão e a observar o dever. Assim, pode-se notar quão essencial é a educação das faculdades naturais dos agentes em formação: sem essa base, suas inclinações tornam-se tão poderosas que a moralidade pode chegar a não ser efetiva. Vale notar, esse é o ponto que segue, que educar as faculdades naturais não implica em anular os desejos dos agentes: esses não devem abrir mão do seu fim natural, a felicidade (na verdade, nem podem, porque é um fim dado pela natureza). A educação deverá, assim, permitir que o agente incorpore em seu conceito de felicidade o valor da agência racional, transformando seus desejos em algo compatível com a moralidade. Isso é alcançado através de treinamento, pois, em se tratando de poderes, não bastam lições teóricas ou abstratas: deve-se submeter as faculdades a desafios. Esses desafios, porém, não precisam ser todos diretamente relacionados à moral, mas podem ser enfrentados em outros campos práticos, ou seja, em outros exercícios da capacidade de escolha dos agentes. Tais atividades, não morais, possuem um modo excelente de execução, princípios que as regem, e seu exercício pleno pode ser dito autônomo. O desenvolvimento da autonomia em diferentes campos leva o agente a criar condições para sua autonomia no campo moral, que permeia todas as atividades que envolvem contato com a agência racional. O capítulo encerra-se observando quais são as condições para a autonomia efetiva, quais atividades são requisitos para o uso pleno da

liberdade que nos define, o que requer, necessariamente, a observância do contexto de vida no qual o agente está inserido.

Dessa forma, resta observar ao leitor, lembrando o prefácio, que a filosofia se presta a algo: ela é a dedicação à compreensão do mundo e do lugar que nele ocupamos. Assim, não há qualquer pretensão, nas páginas que seguem, em estabelecer uma forma definitiva de análise da ética kantiana a partir da formação dos agentes. O que se buscou é desenvolver, a partir dos conceitos kantianos e da interpretação de Barbara Herman, uma forma de compreender que caminhos podem levar os agentes de hoje a uma formação que realmente os faculte a serem morais, dada a época de efervescente mudanças em que vivemos.

1. O MOTIVO DO DEVER SEGUNDO BARBARA HERMAN

Em uma investigação que pretende tratar da conexão entre valor, autonomia e educação em um filósofo tão proeminente na História da Filosofia como Immanuel Kant, um bom procedimento a ser adotado é localizar qual a perspectiva de análise. Para isso, cabe escolher um tema central e apresentá-lo segundo tal perspectiva, permitindo ao leitor acompanhar o desenvolvimento do raciocínio que dela decorre.

A perspectiva aqui adotada é da filósofa Barbara Herman (UCLA), que aborda a ética kantiana a partir de um ponto pouco usual. Ao invés de primeiramente recorrer à teoria e, somente após, munida de conclusões, analisar a prática, Herman adota uma outra tática: observando diversos problemas enfrentados por indivíduos e instituições na prática moral, ela se volta aos textos para fazê-los falar. Trata-se de pressionar a teoria kantiana com as dificuldades da vida moral para entender como ela se justifica. Dessa forma, Herman obtém sucesso em desenvolver a interpretação da ética kantiana além das fronteiras usuais, tratando de temas como o caráter, virtude, agência e deliberação moral. Por que tal perspectiva interessa? Ora, ao buscar, a partir da prática³, as ferramentas conceituais que a descrevem e a justificam, pode-se novamente debruçar sobre os dilemas que enfrentamos com instrumentos de análise eficazes. Afinal, a diversidade de questões que requerem uma análise e resposta ética se proliferam em uma época de massivo contato entre pessoas e novos desafios que brotam com o nascimento de cada tecnologia revolucionária que chega às nossas mãos. A perspectiva de Herman reconhece, por exemplo, que o formalismo kantiano não pode levar a um rigor tal que o agente moralmente bom – que ordinariamente conhecemos e do qual temos seu conceito – seja descaracterizado. Ao invés de entender pela teoria o que é uma boa pessoa e, então, distinguir quais são aquelas dignas desse rótulo, Herman pensa nas boas pessoas e pede para a teoria justificar por que assim as consideramos. Dos conflitos e lacunas que surgem, brotam reflexões aprofundadas e conseqüentes sobre como a teoria funciona para entender, explicar e justificar a prática moral.

O tema escolhido para ser abordado é o motivo do dever. Não se faz necessário justificar em demasia essa escolha: trata-se de um assunto básico e inescapável para

³ Ela costuma dizer que procede de “baixo para cima” (“botton-up”).

qualquer estudante da ética kantiana entender o que é o motivo com conteúdo genuinamente moral e como ele se distingue dos demais.⁴ Abordar tal tema basilar permitirá traçar *diferenças* entre a análise de Herman e a mais usual da posição de Kant.

O capítulo começa apresentando um obstáculo na interpretação dos textos de Kant: o fato de, por eles serem difíceis, requisitarem uma abordagem via manuais de filosofia.⁵ O resultado é que os manuais, tendo a missão de distinguir as posições de diferentes filósofos, acabam por naturalmente enfatizar aspectos da filosofia kantiana que favorecem uma interpretação excessivamente formalista e rigorosa de sua ética. Após, o tema específico do motivo do dever é introduzido via análise dos exemplos fornecidos por Kant, quando se procura mostrar que a leitura dos manuais não é natural, nem necessária. Trata-se de exemplos de casos paradigmáticos, mas específicos, com o propósito preciso de mostrar que o motivo do dever se liga a um interesse na moralidade do ato. O assunto seguinte é a relação desse motivo com outros, não morais: o tema da sobredeterminação de motivos. Defende-se, a partir de Herman, que a sobredeterminação pode ser o caso em relação a incentivos, não motivos. A análise continua com a localização do valor moral repousando sobre ações, não sobre o caráter dos agentes, quando uma crítica de Henry Allison à Herman é trazida e devidamente tratada. Finalmente, o capítulo se encerra com a apresentação de dois papéis que o motivo do dever pode desempenhar: como motivo primário e como condição limitante. Assim, pode-se explicar como o interesse na moralidade pode ser requisitado como presente em todas as escolhas sem que todo e qualquer ato possuam valor moral.

1.1 Kant dos manuais de filosofia

O primeiro passo para a análise da noção de dever, e o valor das ações realizadas pelo seu motivo, segundo a perspectiva de Barbara Herman, é fazer algumas constatações em relação aos *caminhos geralmente percorridos* para a instrução de

⁴ A restrição do valor moral a um tipo específico de preocupação com o dever, efetivada por Kant, parece frequentemente denegrir as virtudes humanas como a benevolência, mas os comentadores tentam encontrar um Kant mais humano por detrás da ética severa e rigorosa do respeito à lei. (BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de filosofia*, p. 215); Rotenstreich diz o seguinte ao introduzir o tema do significado do formalismo de Kant, “O conceito do dever, o conceito central da moralidade...” (ROTENSTREICH, Nathan. “On The Formalism of Kant's Ethics”, p. 51)

⁵ Como coloca Caygill, em seu Dicionário Kant, o fato é que Kant “Reinventou a linguagem filosófica ao introduzir nela termos e conceitos oriundos de domínios estranhos a filosofia, assim como redefiniu deliberadamente muito dos tradicionais” (CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*, p. ix).

qualquer neófito na filosofia kantiana. O ponto poderia parecer periférico, pois alguém poderia se perguntar, “qual é o interesse em uma tese de tratar do modo como efetivamente aprendemos as primeiras lições de um filósofo?”. A resposta é que o modo como os estudantes, por gerações, tomam conhecimento de um tema, um problema, pode de certa forma moldar a maneira como as questões que surgem são tratadas e a teoria interpretada.⁶ Essas breves considerações poderão revelar alguns motivos pelos quais leitores críticos ou simpáticos a Kant lhe atribuem certas posições que, futuramente, poderão se mostrar demasiadamente rigorosas e abstratas para oferecer uma compreensão de nossa vida moral. Algumas assunções realizadas como atalho para um primeiro entendimento podem revelar-se pesadas e obtusas.⁷

É preciso começar observando que a filosofia kantiana, então, não é *acessível* ao público não iniciado na filosofia.⁸ Seja no campo teórico ou prático, a linguagem, estilo e objetivos do texto escrito por Kant são voltados aos acadêmicos. Consequentemente, antes de escutar o próprio filósofo argumentar, muitas outras vozes são escutadas, ecos de séculos de interpretação de suas obras. Isso leva o leitor a conhecer Kant pelo relato de outros. Trata-se de um procedimento arriscado: confia-se na impressão de outros para se formar um primeiro conceito de sua filosofia que só se mostrará inadequado se, após todo um trabalho de iniciação, forem descobertas fortes evidências de equívocos da primeira abordagem. Em suma, a tradição de leitura de Kant impõe-se com força pelo fato de seus textos não serem acessíveis ao público em geral.

⁶ Segundo Abbagnano, foram os metafísicos moralistas do século XIX que ressaltaram o respeito ao caráter absoluto do dever. A consequência seria que “ainda hoje, muitas vezes amigos e adversários de Kant veem nela [em sua ética] exclusivamente esse aspecto”, seja para exaltá-la, seja para condená-la. (Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*, p. 385); “Poder-se-á ler com proveito a Fundamentação da Metafísica dos Costumes (1785), que constitui o resumo da ação moral simultaneamente mais claro e mais rigoroso que possa existir” (JULIA, Didier. *Dicionário da Filosofia*, p. 171).

⁷ É o risco da chamada *Ignoratio elenchi*, que consiste na ignorância daquilo que se deve provar contra o adversário (Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*, p. 534).

⁸ Apesar da dificuldade notória de ler Kant, tornada mais aguda por sua tendência para a sistematização escolástica e para a terminologia obscura, seu lugar como o maior filósofo dos últimos três séculos é inquestionável (BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*, p. 215); “A filosofia de Kant apresenta também alguns inconvenientes... seu estilo filosófico está longe da clareza e do vigor de Hume e Voltaire... linguagem obscura, o gosto excessivo pelas demonstrações a priori escassamente justificadas (como a dedução das categorias na Crítica da Razão Pura) e o abuso do jargão que... corre o risco de tornar a reflexão intelectual numa tarefa de criptoanálise filológica” (QUINTANILLA, Miguel Angel. *Breve Dicionário Filosófico*, p. 127).

Então, cabe observar qual é a leitura mais tradicional da filosofia kantiana.⁹ No caso do presente texto, a pergunta cabe ser formulada com o enfoque em sua filosofia prática: qual é a leitura mais tradicional da ética kantiana? A resposta pode ser dada observando que, apesar de Kant ter-se preocupado em teorizar sobre política, direito, educação, história e sobre a natureza empírica do ser humano em sua vida prática, duas de suas obras são as que recebem maior atenção: a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (FMC) e a *Crítica da Razão Prática* (CRPr). Essas são as chamadas obras *fundacionais*,¹⁰ ou seja, as que revelam a base metafísica da moral. O resultado é que, mesmo que o referido caráter lhes confira um certo grau de primazia, a ética kantiana acaba sendo tradicionalmente interpretada como se o interesse de Kant se restringisse a sua fundação.¹¹ Acaba ocorrendo uma forte ênfase em certos aspectos de sua filosofia e, por conseguinte, uma determinada possibilidade de leitura se sobressai. Como bem observa Allen Wood em seu livro de introdução à Kant, a tradição de leitura de suas obras tende a deter-se em aspectos que salientam certas características distintivas de sua filosofia frente àquelas produzidas por outros pensadores.

Um resultado de se enfatizarem os escritos fundamentais de Kant na ética tem sido negligenciar esses escritos [nos quais ele aplica seus princípios éticos] e dar ênfase principal às afirmações mais formalistas de Kant sobre o princípio moral, bem como tratar da oposição do motivo do dever e razão ao sentimento e inclinação como uma consequência do formalismo ético de Kant.¹²

⁹ “Tradicionalmente, Kant é visto como um formalista ético, de acordo com quem todos os juízos sobre os valores de fins devem ser subordinados à obrigatoriedade universal da lei moral derivada do conceito de racionalidade ele mesmo, mas o argumento de Kant é que a racionalidade ela mesma é de tanto valor justamente porque ela é o meio para a liberdade e a autonomia” (CRAIG, Edward (ed). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, p. 189).

¹⁰ No Dicionário Oxford de Filosofia, verbete Kant, sua ética é apresentada somente a partir da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e *Crítica da Razão Prática*. A *Metafísica dos Costumes* é citada ao final e nada se fala sobre educação (Cf. BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*, p. 215)

¹¹ Em sua História da Filosofia de 9 volumes, Copleston se detém na FMC e CRPr e não dedica uma linha das mais de 200 páginas sobre Kant para tratar do que seria a formação moral dos agentes ou mesmo dos escritos sobre a natureza humana. A moral (restrita às obras fundacionais) e a teologia são assuntos apresentados constituindo a totalidade do que Kant tem a dizer sobre a prática moral (Cf. COPLESTON, Frederick. *A History of Philosophy*. pp. 180-392)

¹² WOOD, Allen, *Kant – Introdução*, p. 159.

Desse modo, a tendência de leitura da ética kantiana acaba sendo como uma teoria sobre a necessidade de tudo o que é empírico ser depurado do fenômeno moral, restando apenas a pura moralidade a ser comandada pela razão. Sem entrar no mérito sobre em que medida tal constatação faz justiça ao que Kant de fato defende e quais as consequências dessa posição, há o risco de gerações de leitores enquadrarem as possibilidades de interpretação nesse esquema básico, partindo do *pressuposto* que entender Kant significa procurar um modo de salientar como que a razão e o dever se opõem às inclinações, por exemplo.¹³ Ora, sem a influência dos manuais que nos instruem sobre os passos básicos da caminhada de Kant, poderia ser o caso de nos perguntarmos diante do texto como esses elementos podem estar mesclados em nossa experiência moral e de que forma a teoria justifica tal mescla.

O que ocorre é que, considerando as obras fundacionais como aquelas que explicam e justificam todas as demais, somos levados a dar ênfase a passagens buscando nelas os elementos de “formalismo”, “rigorismo” e “deontologia” que “caracterizam” a ética kantiana. Um exemplo pode ser dado observando a FMC. Kant trata do caso de um sujeito que realiza boas ações (filantropia) por inclinação natural e que, então, por alguma contingência, deixa de possuí-la, mas ainda assim realiza suas boas ações. Kant coloca que

(...) agora, quando nenhuma inclinação o estimula mais a isso, ele se arrancasse, no entanto, a essa sensibilidade mortal e realizasse a ação sem nenhuma inclinação, unicamente por dever, então só agora ela tem seu genuíno valor moral.¹⁴ [FMC 4: 398]

Para um leitor que busca as “características fundamentais”, estimulado pela introdução dos manuais, da filosofia kantiana, trata-se de uma leitura natural da referida passagem que a moralidade requer exclusão de inclinações, que talvez deveríamos

¹³ Paton salienta o erro em tomar Kant dessa forma: “As críticas usuais a Kant – que sua ética é puramente formal, que ele deixa de lado a necessidade de toda forma ter uma matéria, que ele ignora o elemento sensível e empírico da moralidade – todas surgem de uma cegueira curiosa deste lado de sua doutrina”, segundo a qual “ele não esquece que nossos motivos sensíveis devem ser ‘apanhados’ pela máxima, se eles forem influenciar a ação, nem ele esquece que se nós iremos realizar uma ação moral, máximas devem nessa medida ser tomadas em nossa volição racional como uma lei.” (PATON, H. J. *The Categorical Imperative: a Study in Kant's Moral Philosophy*, p. 182-3).

¹⁴ As traduções da FMC são do Prof. Guido Antônio de Almeida.

buscar agir (preferencialmente) sem elas, que o ideal da vida moral seria preferir agir sem considerar a inclinação, sendo o agente moral aquele que vive buscando seu dever em todo e qualquer ato, etc. O valor (ou mérito) moral genuíno estaria em agir “sem nenhuma inclinação”. A interpretação corrente, dessa forma, reforça seu ponto e a ética kantiana passa a ser considerada, dentro da História da Filosofia, como deontológica (que se guia por princípios), formalista (que trata do necessário, deixando o contingente de lado) e rigorosa (que advoga a existência de deveres absolutos, impositivos, rígidos).

Como modo de ilustrar a situação, vale observar o que se diz de Kant em um Dicionário de Filosofia:

O primeiro filósofo que defendeu explicitamente uma ética deontológica foi Kant: um ato é moralmente bom se e somente se ele é efetuado ‘por dever’ ou por ‘respeito pela lei’. Trata-se de uma verdadeira ruptura operada pelo formalismo kantiano... O respeito pela lei deve prevalecer sobre qualquer consideração relativa ao bem-estar ou à felicidade do agente moral ou das outras pessoas.¹⁵

Um pouco após, são elencadas as críticas e limitações de tal filosofia.

(...) as críticas clássicas... à ética kantiana permanecem em parte válidas. Críticas ao *formalismo*: o princípio de universalidade (ou de universalização) não é nem suficientemente discriminante, nem suscetível de estipular deveres concretos. Críticas à *abstração*: os princípios são demasiadamente abstratos para guiar a ação. Críticas ao *rigorismo*: as regras são absolutas e rígidas; elas não podem dar conta da particularidade dos casos... Há, enfim, problemas de interpretação... diante dessas indeterminações, as posições deontológicas tendem a refugiar-se no legalismo. (ênfase original)¹⁶

¹⁵ CANTO-SPERBER, Mônica (org.) *Dicionário de Ética e Filosofia Moral* [trad. Ana Maria Riberio-Althoff et alles]. São Leopoldo, Unisinos, 2003, p.407.

¹⁶ *Ibid.*, p. 410.

Não se pretende, a partir dessas ilustrações, defender que não há outras possibilidades de leitura ou que qualquer leitor esteja imediatamente vinculado a uma corrente tradicional de interpretação de Kant. O que se pretende é destacar que, dada a evidência da possibilidade da leitura tradicional, o ônus de demonstrar uma outra possibilidade de interpretação recai sobre quem pretender que Kant não defende, por exemplo, uma deontologia. Esse é o caso de Barbara Herman e do presente trabalho.

É preciso notar, para isso, que a filosofia de Kant está sim sujeita às críticas acima apresentadas *se*, de fato, a leitura tradicional está correta, já que o próprio filósofo posiciona sua teoria como adequada e palatável ao senso comum.¹⁷ Não há a pretensão revisionista de mostrar ao vulgo que o Imperativo Categórico deve ser o princípio supremo da moralidade, mas sim de identificar que na prática moral usual as pessoas do vulgo já utilizam tal princípio com tal desenvoltura que nem sequer precisam formulá-lo.¹⁸ Por esse motivo, faz-se necessário encontrar um modo de interpretar sua filosofia como não acarretando um excesso de rigor, um formalismo sem conteúdo ou em uma ética deontológica que abstrai de consequências e valores.¹⁹

Isso só poderá ser alcançado se a letra do próprio texto de Kant, seus escritos fundacionais, puder ser lida sem acarretar a interpretação tradicional. Esse é o desafio que Barbara Herman coloca a si mesma e que será apresentado na sequência, tendo como foco o valor do motivo do dever.

1.2. Dever e valor moral

O primeiro e mais fundamental escrito de Kant sobre ética é a obra intitulada *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. O filósofo procura demonstrar que a

¹⁷ “Não se trata, para Kant, de fundar uma outra ética; ela existe no ensinamento de Cristo, nos tratados de moral e de direito. Convém somente lhe dar sua formulação mais exata... e de assegurar um fundamento indicando a unidade sintética da exigência da moral e da liberdade.” (HUISMAN, Denis. *Dictionnaire des Philosophes*, p. 1543).

¹⁸ FMC 4:404.

¹⁹ “A ética de Kant insiste continuamente em sua oposição ao eudaimonismo, mas não simplesmente, como por vezes se pretendeu, por um excessivo afã de rigorismo, e sim porque a busca do moral tende a excluir todo o contingente: o moral não pode ser para Kant algo mais ou menos correto ou conveniente” (FERRATER Mora, José. *Dicionário de Filosofia*, p. 1628); “A teoria ética de Kant é frequentemente mal retratada e mal compreendida. Somente a ignorância da maioria de seus livros publicados e ensaios podem levar a esse tipo de comentário, ainda comum na Grã-Bretanha, de que Kant é um filósofo carrancudo do dever pelo dever, sem interesse em considerações sobre a realização e felicidade humana, ou que o sentido do dever possui para ele nenhuma relação com os propósitos e desejos humanos.” (WARD, Keith. *Kant's teleological Ethics*, p. 243)

moralidade, tal como vulgarmente a conhecemos, funda-se em um princípio de obrigatoriedade absoluta, o Imperativo Categórico, e que tal princípio tem origem *a priori*, ou seja, sua obrigatoriedade não se funda na experiência.

A estratégia de Kant é começar pela identificação daquilo que se considera o bem incondicionado – a boa vontade – e, a partir da análise desse, chegar ao seu princípio. Para isso, Kant lança mão do conceito de *dever*. Ele servirá para determinar que tipo de querer é característico da boa vontade.

Mas, para desenvolver o conceito de uma vontade altamente estimável em si mesma... vamos tomar para exame o conceito de *dever*, que contém o de boa vontade, muito embora sob certas restrições e obstáculos subjetivos, os quais, porém, longe de ocultá-la e torná-la irreconhecível, pelo contrário, fazem com que se destaque por contraste e se mostre numa luz tanto mais clara. [FMC 4: 397]

Cabe salientar: o conceito de dever permite o *contraste* da boa vontade com outras formas de volição e é por *isso* que Kant o utiliza nos exemplos que seguem. Tais exemplos possuem o objetivo *específico*²⁰ de provar que podemos conceber ações motivadas por volições queridas por si mesmas. Pretende-se isolar a boa vontade de outros modos de querer para poder apontar para sua possibilidade. Kant escolhe exemplos, então, que permitam precipitar o mérito moral de ações, separando motivos morais e não morais.

O objetivo de Kant é mostrar que ações realizadas conforme o dever, que costumamos aplaudir e incentivar, possuem valor moral *somente* se forem realizadas pelo reconhecimento da moralidade do ato, ou seja, se tiverem *conteúdo moral*. Ele procede escolhendo exemplos de ações *contingentemente* realizadas conforme o dever. É essa sua tática para provocar o contraste.

²⁰ Como coloca Allen Wood, os exemplos servem a Kant para mostrar o que é distintivo no motivo do dever, não para dar exemplos de casos que servem de paradigma para a melhor conduta. “Claramente, é melhor para todos que as ações honestas do merceeiro também estejam de acordo com seus interesses, se estamos inclinados a preservar nossas vidas e promover nossa felicidade, e se o homem com temperamento filantrópico está inclinado a atos de generosidade” (WOOD, Allen W. *Kant's Ethical Thought*, p. 30).

O primeiro exemplo é do caso de um merceiro que é honesto por ser essa uma boa política para seu negócio. Ele não cobra a mais de clientes inexperientes, mesmo quando tem a oportunidade. Trata-se de uma ação feita conforme o dever de ser honesto e, ordinariamente, ficamos satisfeitos por sermos *tratados* com honestidade, ou seja, não exigimos que o motivo que serve de base para ação do comerciante seja a moralidade. A pergunta feita por Kant é se essa ação é realizada com vistas à moralidade, ou seja, se ela é fruto de boa vontade. A resposta é que o merceiro é honesto a partir de motivos de interesse próprio e dependente de circunstâncias externas, *não* sendo sua honestidade ancorada em considerações morais.²¹ Sua ação é honesta, portanto, com vistas ao lucro de longo prazo, mas não porque ela é correta. Nota-se, com isso, que sua ação honesta obedece somente seu interesse próprio e as circunstâncias: caso essas fossem outras, seria possível que a ação fosse contrária ao dever, dado que é possível que em algum momento o lucro exija *desonestidade*. Barbara Herman observa:

A mensagem é clara: enquanto é sempre correto servir as pessoas honestamente (podemos assumi-lo pelo exemplo) agir a partir de um interesse em ter lucro requererá ações honestas em somente algumas circunstâncias – pode haver casos nos quais honestidade não é a melhor política a ser adotada.²²

A ação honesta realizada a partir do motivo do lucro não é *confiável*. Isso não se relaciona com a *frequência* deste alinhamento entre o que é o dever e o interesse próprio. O problema é a *contingência* deste alinhamento, ou seja, o fato de que o referido motivo não leva necessariamente e *por si mesmo* a ações morais. A honestidade é *sempre requerida* (incondicionalmente), mas o motivo do lucro só levará a condutas honestas segundo as circunstâncias (condicionalmente).

Mesmo que as instituições sociais fossem arranjadas de modo a garantir que lucro e honestidade andassem juntos (por penalidades,

²¹ Segundo Korsgaard, esse exemplo é utilizado para distinguir uma ação realizada por inclinação indireta (realizar um ato como meio para um outro fim) daquelas feitas pelo dever, apontando para o fato dessas serem as mais fáceis de não serem confundidas. (Cf. KORSGAARD, Christine M. “Kant’s Analysis of Obligation: the Argument of Groundwork I”, p. 55)

²² HERMAN, Barbara, “On the Value on Acting from the Motive of Duty”, p. 3.

sanções sociais, e assim por diante), a realizações de ações honestas, assim motivadas, ainda seriam nada mais do que “afortunadas”: ou seja, dependentes de circunstâncias externas e contingentes.²³

Kant avança na delimitação de que tipo de volição confere valor moral à ação. Porém, antes de formular seu próximo exemplo de um caso que permite reconhecer a boa vontade pelo conceito de dever, é importante ter em mente o modo como o exemplo do merceeiro é *fechado*. Um leitor desatento poderia pensar que o problema da ação conforme o dever de honestidade motivada pelo interesse próprio é que o alinhamento entre o dever e as circunstâncias é *externo* ao agente. Kant frisa: nesse primeiro exemplo, temos uma ação sem mérito moral e que depende de circunstâncias externas para ser conforme o dever.

(...) mas não se pode supor aqui que ele tivesse, além disso, uma inclinação imediata para os compradores, de tal maneira que, por assim dizer por amor, não privilegiava ninguém no preço em comparação com os demais. Portanto, a ação não acontecera nem por dever, nem *por inclinação imediata*, mas visando apenas o proveito próprio. [FMC 4: 497, ênfase adicionada]

Assim, um leitor mais atento ao *caráter* externo ou interno das circunstâncias que geraram o alinhamento entre motivação e dever – mas ainda desatento ao tema da *contingência* desse alinhamento – poderia imaginar que a ausência de mérito moral na honestidade do merceeiro seria devida ao fato deste não ser movido por *inclinação imediata* para agir conforme o dever.²⁴ De fato, se realizada tal ação por inclinação, o alinhamento entre motivo e dever pareceria não ser fortuito: algo presente no agente o levaria a agir conforme o dever. Então, ações conforme o dever motivadas por inclinações imediatas poderiam ser morais, porque, à primeira vista, não seria uma

²³ Ibid., pp. 5-6.

²⁴ Wood considera que a distinção pretendida por Kant com esse exemplo não é entre ação realizada por interesse próprio e por dever, nem mesmo sobre a questão da sobre-determinação de motivos, mas sim entre aprovar e estimar condutas realizadas conforme o dever. Estima seria reservada a ações realizadas não somente conforme, mas por dever (Cf. WOOD, Allen W. *Kant's Ethical Thought*, pp. 30-32).

matéria de sorte o agente motivar-se a agir como a moralidade manda se é da sua natureza ter uma inclinação nesse sentido.

Kant formula um *segundo exemplo*, do *suicida*, para excluir que uma ação realizada por inclinação imediata tenha, por isso, valor moral. Aliás, que inclinação pode ser mais forte e imediata a todos os homens do que a de preservar a própria vida? “Ao contrário, conservar sua vida é um dever e, de mais a mais, *todos têm uma inclinação imediata a isso*” [FMC 4: 497, ênfase adicionada], nos diz Kant. Assim, novamente à primeira vista, parece que a motivação por inclinação e a realização da ação conforme o dever não é fortuito ou contingente, pois não parece ser um acidente o fato de querermos preservar nossa própria vida. Consequentemente, nesse caso, teríamos uma motivação incondicionalmente boa, pois *sempre* levaria ao que racionalmente nos sentimos obrigados a fazer.

Kant demonstra a inadequação desse raciocínio considerando a hipótese de um agente que sempre preservou sua vida por *inclinação*, mas que, por quaisquer dissabores, deixa de senti-la. O argumento é que, se, mesmo assim, o indivíduo continuasse a preservar sua vida, teríamos certamente uma volição realizada por exigência *da razão* (pois a inclinação estaria ausente) e, então, podemos afirmar que é realizada por dever (e tem valor moral). O referido agente, no estado anterior, mesmo se reconhecesse o dever de preservar a própria vida, o fazia *por inclinação*. Fica evidente que essa, a inclinação, *não pode* ser fonte de valor moral, pois o dever é incondicionado, necessário, e a inclinação é condicionada pelas circunstâncias, é contingente. Não há, portanto, um alinhamento necessário entre moralidade e a motivação: trata-se de uma ação meramente *conforme* o dever. Como nos coloca Herman: “Se a inclinação fosse tudo o que... leva à ação, o que antes o conduzia a ações de autopreservação agora o conduziria a agir contrariamente ao dever”²⁵. Nesse caso, se a vida fosse convertida em fardo, o curso de ação seria o suicídio, contrário ao dever.

A mudança de situação permite a Kant o referido *contraste* entre motivo moral e não moral. A inclinação é contingente, mesmo que comum a todas as pessoas, enquanto o dever é necessário. Assim, tem-se o *mesmo* problema do caso do merceeiro honesto: motivação e dever não se alinham necessariamente, então a vontade motivada pela inclinação é apenas condicionalmente boa.

²⁵ HERMAN, Barbara, “On the Value of Acting from the Motive of Duty”, p. 20.

É importante notar que o exemplo do suicida considera uma inclinação imediata *a favor de si mesmo* motivando uma ação conforme o dever e nos leva à conclusão de que ela não possui valor moral. Um leitor poderia perguntar-se, então: e se a inclinação imediata fosse *a favor de outrem*, sem qualquer traço de amor próprio, não se teria uma ação realizada conforme o dever e devidamente motivada? O fato é que geralmente apreciamos quem se preocupa com os demais sem interesse próprio. Esse é, na verdade, o estereótipo de alguém que denominamos “bom”, “de bom coração” ou simplesmente “uma boa pessoa”. Uma ação moral motivada por inclinação não egoísta não estaria adequada ao dever?

O terceiro exemplo trazido por Kant permite abordar essa questão: trata-se do sujeito que é *beneficente por inclinação natural*. Novamente, considera-se um sujeito que age conforme o dever motivado por uma inclinação. Porém, neste caso, tem-se algo que parece legítimo e louvável: a busca da alegria e do bem estar alheio. Kant afirma, contrariando o que poderíamos ordinariamente pensar, que ações assim motivadas (realizadas em função da inclinação) não têm mérito *moral*, assim como nos casos anteriores, do merceeiro e do suicida. A demonstração do ponto vem pela *exibição* do caso de um agente beneficente que se vê desprovido de sua inclinação natural. Se tal inclinação era tomada como razão para agir, então na sua ausência não haveria mais nesse agente coisa alguma para motivá-lo a continuar realizando atos com vista ao bem-estar dos outros. Assim, uma eventual mudança de seu estado anímico o levaria a não agir segundo seu dever. A contingência da inclinação, de fato, torna fortuito seu alinhamento com o dever.

Contudo, no exemplo de Kant, o que ocorre é o *contrário*: o indivíduo continua a realizar ações benéficas *mesmo sem encontrar em si qualquer inclinação*. Nessa hipótese, a motivação só poderia ter sua fonte na razão, que reconhece um dever e o toma como motivo para agir. Então, Kant se pergunta: comparando a ação realizada com base na inclinação e aquela realizada sem qualquer inclinação, mas por dever, qual delas tem genuíno valor moral? A resposta é que, sem dúvida, a segunda ação, feita por dever. Nota-se que, nesse caso, o alinhamento entre motivo e a conformidade ao dever não é contingente. Por outro lado, quando a ação era motivada por inclinação imediata não se poderia apontar valor moral, pois a ligação entre motivo e a conformidade ao dever era fortuita, mesmo na hipótese de o agente sempre possuir tal inclinação e essa o levar a agir em conformidade com um dever genuíno.

A razão disso, da falta de valor moral das ações por motivos não morais, é que nesses casos o que o agente busca é atender sua inclinação, não realizar o que é *correto*. Há interesse em obter lucro (no caso do merceeiro), de viver sem sofrimento (no caso do suicida), de levar bem-estar ao próximo (no caso do sujeito beneficente), mas sem fazer da *moralidade* dos atos um motivo para agir.

Ao agir a partir de uma inclinação imediata, o agente não está preocupado em saber se sua ação é moralmente correta ou requerida... O homem de bom temperamento, enquanto preocupado com os outros, é indiferente à moralidade... Se supomos que o único motivo que o agente possui é o desejo de ajudar os outros, então estamos imaginando alguém que não estaria preocupado com ou hesitante pelo fato que sua ação é moralmente errada. E, assim, a correção moral de uma ação não é parte do que o leva a agir.²⁶

Com a intenção de ilustrar que a inclinação adotada como motivo não leva necessariamente a ações morais, Herman usa o exemplo do ladrão do museu de arte, que um bom homem pensaria em ajudar.

Suponhamos que eu veja alguém, no meio da noite, esforçando-se para carregar uma pesada carga na porta dos fundos do Museu de Belas Artes. Em razão de meu bom temperamento, eu sinto uma inclinação imediata para ajudá-lo... podemos facilmente ver que a classe de ações que se seguem da inclinação para ajudar outros não é um subgrupo da classe de ações certas ou conforme o dever.²⁷

O exemplo serve, de fato, para mostrar que a inclinação para ajudar outros não leva necessariamente a ações morais. É possível imaginar uma série de casos nos quais a ação correta exige justamente que deixemos de lado nossa inclinação imediata para

²⁶ Ibid., p. 5.

²⁷ Ibid., “On the Value of Acting from the Motive of Duty”, p. 4.

ajudar os outros. Não está em jogo se o que um agente deseja é ajudar ou não ajudar, mas sim o que o motiva ao adotar a máxima de sua ação.

É preciso dizer, contudo, que o exemplo de Herman *não* parece absolutamente adequado, pois o que ocorre é uma falha grave do agente ao identificar o que claramente está em curso: um furto. Em outras palavras, o exemplo só é aceitável se ele de fato não identifica o que vê (alguém carregando algo do museu no meio da noite) como um furto e, assim, sente uma inclinação para ajudá-lo. Se o agente fosse *minimamente* formado (o que seria de se esperar) o exemplo teria que ser “Suponhamos que eu veja alguém *furtando* o Museu de Belas Artes. Por causa do meu bom temperamento eu sinto uma inclinação imediata em ajudá-lo”. Entretanto, tal como descrito, *visivelmente* o que ocorre é um furto, algo que todos imediatamente reconhecemos como inaceitável. Nota-se, assim, que o exemplo tal como apresentado não é factível e, por isso, causa um desconforto. Infelizmente, esse desconforto pode fazer um leitor desviar-se do que Herman pretende mostrar: que uma inclinação e um dever só se alinham contingentemente.

Melhor exemplo seria aquele no qual um agente tem plena consciência da situação em que se encontra, possui uma inclinação *prima facie* favorável aos outros e age conforme. Seria o caso de uma avó que gosta de cuidar dos netos: agrada seu coração ver a alegria em seus rostos. Ela faz o que pedem e, *sempre* que choram, os reconforta com o que for preciso, muitas vezes deixando de lado seus próprios afazeres. Ela quer, como no exemplo de Kant, por inclinação imediata, de maneira absolutamente espontânea, espalhar alegria a sua volta. Contudo, nem sempre essa sua ação será correta, pois em diversos casos e, a longo prazo, não promoverá a autonomia dos netos, principalmente se realizada de forma muito frequente e excessiva. É até mesmo factível que a avó que mima demais os netos venha a hesitar diante de tantos cuidados, perguntando-se: “sinto este desejo, ele geralmente leva a bem tratar aqueles que amo, mas será que é correto *sempre* agir desta forma?”. Teríamos, então, um caso claro de uma pessoa de ótimo coração, (provavelmente) querida por todos, mas que, ao fazer o bem, não age por dever e, algumas vezes, até mesmo contra ele.²⁸

²⁸ A avó pode realizar suas ações de acordo com sua inclinação e, ainda assim, não ser indiferente à moralidade se o motivo do dever estiver presente como condição limitante (esse assunto é tratado na seção 1.5). Neste caso, teríamos ações moralmente permitidas, mas sem mérito. Contudo, se seu motivo primário em cuidar dos netos for promover a autonomia destes, sua satisfação em vê-los felizes não

Sobre o exemplo da ação benevolente, então, pode-se afirmar, tal como nos outros casos, que não possui valor moral se motivada pela inclinação, por falta de interesse moral no ato.

Kant apresenta um *quarto exemplo*. Ocorre que poderia ser pensado que algumas vezes alguns deveres *não podem* ser separados de incentivos por coincidirem no tipo de ação prescrita. Além disso, tal inclinação poderia eventualmente vir até mesmo a suprimir outras que resultariam em ações contra o dever. Nesses casos, não poderia ser claramente distinguido o valor moral de uma ação realizada por dever. Esse seria o caso do *dever* e da *inclinação* de buscar a própria felicidade.²⁹

O exemplo do homem que sofre de gota serve para Kant mais uma vez colocar em contraste o motivo do dever e seu valor especial face às ações realizadas meramente conforme o dever. Poder-se-ia pensar, de forma desavisada, que o dever e a inclinação de buscar a felicidade sempre coincidem, pois *geralmente* esse é o caso. Contudo, nos coloca Kant, pode-se imaginar um homem que sofre de gota e, por causa das terríveis dores que enfrenta, tenha *perdido* a capacidade de se motivar a partir da inclinação “geral” pela felicidade – já que essa é uma ideia imprecisa, que envolve cálculo sobre a soma de satisfação e sofrimento, e pode ser nebulosa demais para motivar um agente. Nesse caso, a imediata e determinada inclinação de comer alimentos saborosos (mas prejudiciais a sua condição) pode sobrepor-se à inclinação geral e imprecisa de buscar a felicidade (o que inclui preservar sua saúde). No entanto, ainda que ausente a inclinação, ainda está presente o *dever* que prescreve a promoção da própria felicidade. Considere-se que, de fato, tal sujeito seja capaz de motivar-se pelo dever, por reconhecer seu próprio valor, buscando a felicidade mesmo *sem* inclinação imediata, pela recusa de alimentos imediatamente apetitosos, mas que lhe causam mal. Ao agir por *dever* de buscar sua felicidade ele respeita sua agência racional e age conforme o dever de forma não contingente, sendo motivo e ato necessariamente alinhados.

retirá o mérito moral de suas ações. A acusação da ação assim motivada ser menos pessoal do que aquela realizada a partir da inclinação (segundo Williams) pressupõe que seja preciso escolher entre ou agir por dever de forma impessoal ou agir segundo a inclinação de forma pessoal (Cf. HERMAN, Barbara, “Integrity and Impartiality”, p. 31-3). Porém, a sobredeterminação de *inclinações* é possível (esse tema é tratado na seção seguinte) e, se impessoalidade significar o reconhecimento do valor do ente querido *por sua dignidade* e não *pelo parentesco*, então, na verdade, o que temos é um aumento de estima (que não exclui, é bom lembrar, o afeto).

²⁹ Na Doutrina da Virtude, Kant identifica a busca pela própria felicidade como um fim natural de seres finitos, mas não como um dever [MC 6:385-8].

Assim, o objetivo de Kant com seus exemplos é mostrar que se pode pensar em casos de ações conforme o dever motivadas por interesses e inclinações comuns e favoráveis, mas que isso *não significa* que elas por isso tenham valor moral.³⁰ A mudança de situação (mesmo que por hipótese) pode fazer com que tais motivos levem a ações contrárias ao dever. Isso mostra que, desde o início, elas eram realizadas sem interesse na moralidade. Apenas a ausência de inclinações permite, em *tais* casos, o *contraste* claro entre motivos morais e não morais.

(...) motivos não morais podem de fato levar a ações conforme o dever e podem fazê-lo com qualquer grau de regularidade desejado. O problema é que as ações conforme ao dever são produtos de um alinhamento afortunado de motivos e circunstâncias. Pessoas que agem de acordo com o dever a partir de tais motivos podem ainda assim permanecer moralmente indiferentes.³¹

O que tal análise dos exemplos utilizados por Kant na FMC, a partir da perspectiva de Herman, mostra? Em *primeiro lugar*, que se trata da demonstração de um aspecto da boa vontade que aparece com clareza em casos tais como os apresentados: ela se caracteriza por um interesse na *moralidade* das ações. Em *segundo lugar*, nota-se que não parece ser a intenção de Kant tratar de casos paradigmáticos com o objetivo de generalizar: o ponto se resume a mostrar que, nesses casos *específicos*, conseguimos notar (por contraste) que a presença de inclinações não leva à moralidade. Em momento algum se afirma, de fato, que *a ausência dessas é condição para o valor moral*, mas apenas que a conformidade ao dever em ações motivadas por inclinações não confere à ação valor moral. Em *terceiro lugar*, não é defendido que uma ação

³⁰ Segundo Wood, as inclinações que geram ações conforme o dever podem ser aprovadas moralmente, mas não geram a estima característica do reconhecimento do valor moral. “Quando consideramos o cuidado que a maioria das pessoas toma com sua autopreservação ou à promoção (permissível) de sua felicidade própria, nós aprovamos essas ações porque ela se conformam ao dever (ou, ao menos, não as desaprovamos).” (WOOD, Allen W. *Kant's Ethical Thought*, p.31)

³¹ HERMAN, Barbara. “On the Value of Acting from the Motive of Duty”, p. 6. Não ser moralmente indiferente significa que o agente considera a moralidade de suas ações, seja agindo por identificar que são permitidas (o motivo do dever é secundário, funcionando como condição limitante do querer) seja agindo com interesse na ação por ela ser moralmente correta (motivo do dever como primário). Estes pontos são desenvolvidos na seção seguinte.

possui maior valor moral se realizada sem inclinações³²: tudo o que Kant defende é que *nesses casos* – nos quais primeiramente a ação era realizada conforme o dever a partir de inclinações e, após, continuam a serem queridas mesmo diante da ausência dessas – nota-se que, após a mudança de situação, o agente concebe sua ação buscando a universalidade, a salvo da contingência, como incondicionalmente obrigatória.

Dessa forma, não é certo que a interpretação tradicional ofereça a melhor chave de leitura dos exemplos e, conseqüentemente, que o valor do motivo do dever seja corretamente por ela capturado. É preciso investigar mais a fundo algumas questões em aberto. Podemos nos perguntar, por exemplo, por que uma ação realizada por dever é preferível a uma meramente conforme ao dever; como considerações formalistas podem motivar, ou seja, qual poderia ser seu conteúdo; em que sentido a ética kantiana é rigorosa e se isso implica uma postura dos agentes que contraria nosso senso moral ordinário?

Todas essas questões levantadas poderão ser melhor compreendidas se for entendido como o motivo do dever se relaciona com outros motivos não morais. Afinal, Kant admite ou não a sobreposição de motivos? Esse é o assunto da próxima seção.

1.3. Sobredeterminação de motivos

O tema da sobredeterminação de motivos é central para compreender como se dá a motivação do agente e qual o valor moral dos seus motivos.

É *tradicional* tomar os exemplos utilizados por Kant como uma defesa de que o interesse moral só é genuíno se estiverem *ausentes* quaisquer outros motivos não morais.³³ A mera presença de uma inclinação impossibilitaria que uma ação fosse realizada a partir de uma máxima com conteúdo moral e, portanto, tivesse valor moral.

³² Na verdade, a demonstração de Kant a partir de exemplos que se ancoram no entendimento moral vulgar falharia se concluísse que, ordinariamente, se prefere ações morais feitas a contragosto. Como observa Wood, “Kant claramente não concebe as ações feitas pelo dever como realizadas ‘com repugnância’. Atos feitos desse modo, ele diz, sempre envolvem um ‘ódio oculto da lei [moral]’ e são, portanto, o exato oposto de atos realizados por uma boa vontade (Rel 6: 24 nota)”. (WOOD, Allen W. *Kant's Ethical Thought*, p.29).

³³ Korgsgaard ressalta o risco de tomar essas passagens como se Kant defendesse que qualquer tipo de inclinação é marca de egoísmo. “De acordo com uma leitura familiar, mas mal dirigida, dessas passagens, Kant defende uma teoria hedonística grosseira sobre todos os motivos diversos dos morais: que todas as ações exceto as morais são feitas em busca do próprio prazer e então são todas igualmente egoístas e sem valor moral.” (KORSGAARD, Christine M. “Kant’s Analysis of Obligation: the Argument of Groundwork I”, p.56).

Em outras palavras, a sobredeterminação de motivos *não seria possível* em uma ação moral: se ela for realizada por dever e por outro motivo ou inclinação, seu conteúdo *moral* se perderia.³⁴ A base para esta interpretação seria, em especial, a afirmação de Kant na segunda parte do exemplo do homem beneficente e sua generalização:

(...) agora, quando nenhuma inclinação o estimula mais a isso, ele se arrancasse, no entanto, a essa sensibilidade mortal e realizasse a ação sem nenhuma inclinação, unicamente por dever, então só agora ela tem seu genuíno valor moral. [FMC 4: 398]

A generalização seria: para qualquer ação, trata-se de uma condição necessária a *ausência* de qualquer inclinação no agente para que ela possua valor moral.³⁵ Apenas a ação realizada *puramente* por dever mereceria ser considerada moral. Então, por exemplo, entre ações motivadas por apreço à lei moral, aquelas nas quais o agente tiver em si alguma inclinação favorável ao ato não teriam valor moral. A consequência dessa

³⁴ Arthur Schopenhauer interpreta Kant em sua “Crítica à Filosofia Kantiana” (Apêndice ao *Mundo como Vontade e Representação*) como alguém que teria defendido que a ação moral “para ser verdadeiramente boa e meritória, deve ser realizada por puro respeito pela lei e pelo conceito de dever, e assim uma máxima abstrata da razão, de forma alguma pela inclinação, pelo bem querer em relação ao próximo, por simpatia... a ação deve se realizar a contragosto, superando uma certa repugnância... exigir como Kant que... ela [a ação virtuosa, moral] seja feita friamente e contra toda inclinação equivale a dizer que uma verdadeira obra de arte deve nascer da aplicação refletida de regras estéticas. Uma é tão falsa quanto a outra” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Critique de la Philosophie Kantienne*, p. 659). Mesmo sem concordar com tal interpretação, é interessante observar que a demonstração do absurdo se dá em relação à impossibilidade dela gerar instrução moral (Cf. *ibidem*, pp. 659-60), ou seja, a avaliação da teoria ética se dá observando sua capacidade *educativa*, o que, nesse sentido, está em sintonia com o que o presente trabalho defende. Dito de outra forma, a educação moral serve de critério para avaliar a coerência da teoria.

³⁵ “Foi precisamente o caráter formalístico da ética de Kant que historicamente se revelou como seu aspecto verdadeiramente fecundo e eficaz: ao conceber a lei moral em sua maior pureza e em sua mais alta abstração, a ética kantiana pode influir de modo direto e concreto na vida de sua nação e de sua época e imprimir-lhe uma nova direção” (SOARES, Órris Eugênio. *Dicionário de Filosofia*, p.344). A ênfase no formal e abstrato como o que é fecundo leva à concepção de que na ação moral se busca a maior pureza possível para o valor moral. Interessante o ponto de Guevara, lembrando que, do ponto de vista do fenômeno, da natureza, as ações são explicadas por leis naturais, de causa e efeito. Assim, “Defendo que isso implica que todos atos moralmente significativos são sobredeterminados (de um lado) pela lei moral e (de outro) por alguma inclinação ou outro que está de acordo com a moralidade e é suficiente para por em execução o ato” (GUEVARA, Daniel. *Kant's Theory of Moral Motivation*, p. 15). Trata-se de uma posição que afirma, então, que só existe motivo moral sobredeterminado, mesmo que essa afirmação suscite dificuldades para entender uma noção de “suficiência” diferente da causal.

tese é que seria preferível realizar a *contragosto* as ações morais, sem qualquer satisfação, como se a inclinação maculasse qualquer conteúdo moral das máximas.³⁶

O problema imediato dessa interpretação é posicionar-se de forma contrária ao senso comum, segundo o qual se nota, a princípio, que ações podem ser realizadas por uma multiplicidade de motivos e que costumamos valorizar as ações morais nas quais o agente sente satisfação pelo seu ato moral. Se a teoria kantiana admitir como morais somente ações realizadas pelo puro motivo do dever, uma enorme fatia das ações que consideramos boas estariam sendo rotuladas de não morais. Esse poderia ser um preço alto *demais* para uma filosofia que tem a pretensão de concordar com o entendimento comum da moralidade.

Assim, a leitura tradicional da referida passagem precisa responder a questão de como entender o valor moral sob a perspectiva de que o motivo do dever requer ausência de inclinações. Por que somente na sua forma pura encontraríamos o valor da ação moral?

Segundo Barbara Herman, tal interpretação é infrutífera e não decorre naturalmente do texto de Kant. Para mostrar sua inadequação, ela utiliza o exemplo de Richard Henson³⁷, que defende a existência de *dois* modelos para compreender o valor do motivo do dever e como ele se relaciona com outros motivos. Será válido apresentar tais modelos para se chegar à posição de Herman.

O primeiro modelo de Henson para compreender o valor do motivo do dever é o chamado modelo de “reconhecimento de aptidão” (“*fitness report model*”), segundo o qual creditamos um ato com valor moral se seu motivo teria sido suficiente para produzir a ação meritória *mesmo se outros motivos também estivessem presentes* e mesmo se esses fossem necessários por si mesmos para a produção da ação. O segundo modelo caracterizado por Henson para entender o valor moral é chamado de “citação de batalha” (“*battle-citation model*”). Segundo esse, o valor moral é proporcional à capacidade do motivo do dever em vencer obstáculos, outros motivos, para realizar a

³⁶ “Sua ética [de Kant] é baseada, sem quaisquer compromissos, na procura de um único princípio supremo da moralidade, um princípio, além disso, com autoridade racional, conduzindo as paixões, em vez de se deixar conduzir por elas, e a si sujeitando todas as criaturas racionais” (BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*, p. 215).

³⁷ Barbara Herman cita HENSON, Richard. “What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of dutiful action”, *Philosophical Review* 88 (1979), 45.

ação moral: quanto maiores forem os obstáculos subjetivos, maior seria o mérito do motivo do dever.

Herman identifica os seguintes problemas nesses modelos. No *primeiro* deles: como saber se o motivo do dever operante em uma situação seria suficiente para mover o agente em *outras* circunstâncias? É fácil notar que, ao raciocinar sobre se o motivo do dever seria suficiente em outras circunstâncias, somos levados a suspeitar se no primeiro caso o agente realizou a ação por dever ou simplesmente *porque não havia conflito suficientemente notável* com outros motivos não morais. Isso significa que a ação efetivamente realizada por dever poderia ter sido motivada de outra forma, ou ser outra ação, caso as circunstâncias alimentassem as inclinações do agente.

Observar o resultado possível da configuração original dos motivos em circunstâncias alteradas introduz a suspeita de que pode ter sido um acidente o agente ter agido como requeria o dever no primeiro caso: a explicação da sua ação conforme o dever talvez tenha sido a ausência de conflito com o motivo do lucro.³⁸

O fato é que quando se pensa em um motivo sendo considerado em diferentes situações, acaba-se avaliando o *agente*, sua estrutura motivacional, e não suas *ações*. Isso aponta para uma avaliação da ação através do *caráter* do agente, de sua capacidade de justificar moralmente suas ações e sua força para vencer obstáculos à moralidade, não segundo a *máxima* de sua ação. Em suma, tratar da suficiência de motivos deveria se relacionar somente com as ações particulares para tratar do valor moral (de ações); do contrário, se avalia o agente, sua virtude moral.

No *segundo* modelo, de “citação de batalha”, observa Herman, o problema estaria no fato de que, se a dificuldade em vencer obstáculos confere valor moral, então *buscar obstáculos* seria parte da conduta que deveria ser esperada de um agente com caráter moralmente bom. O valor moral de uma ação *dependeria das circunstâncias* apresentarem mais ou menos obstáculos. Em outras palavras, o valor moral de uma ação quando realizada por dever seria contingente, já que não haveria mérito algum em casos por ausência de obstáculos subjetivos. Ora, o valor moral não pode ser *acidental* e a

³⁸ HERMAN, Barbara. “On the Value of Acting From the Motive of Duty”, p. 9.

falha em *diferentes* circunstâncias não deveria tirar o mérito daquelas ações realizadas pelo motivo do dever.

Então, Herman apresenta um *terceiro modelo*, segundo o qual o motivo do dever não seria alvo de suspeita e a ação moral não seria acidental. Para isso, a sobredeterminação poderia ser pensada a partir da existência de motivos morais e não morais, sendo que apenas os primeiros seriam adotados pelo agente em uma ação com valor moral.

Ambas condições podem ser satisfeitas por uma configuração de motivos morais e não morais tal que ao agir segundo o dever é o motivo moral ele mesmo aquele segundo o qual o agente agiu.³⁹

O problema desse modelo para compreender como motivos morais e não morais se relacionam é que “não é óbvio como um motivo poderia estar presente e ainda assim inoperante”⁴⁰. De fato, segundo uma perspectiva empirista, é simplesmente ininteligível como isso é possível, já que eles são compreendidos como vetores de força e a ação como a resultante.

A solução encontrada por Herman é diferenciar *incentivos* e *motivos*. Uma coisa é *ter incentivos* – desejos, paixões, princípios ou interesses práticos: “todos estes em si mesmo são ‘incentivos’ (*Triebfedern*)”, diz Herman; outra coisa é *tomá-los como motivos* para agir.

A chave para entender Kant é a ideia que mérito moral não se resume à presença ou ausência de inclinação dando suporte à ação, mas em sua inclusão na máxima do agente como um fundamento determinante da ação: como um motivo... É a marca do agente racional que incentivos determinam a vontade somente na medida em que eles são inseridos na máxima do agente. De fato, é somente quando um agente possui uma máxima que ele pode falar de motivos.⁴¹

³⁹ Ibid., p. 10.

⁴⁰ Ibid., p. 11.

⁴¹ Ibid., p. 11-2.

No caso dos exemplos da FMC, temos ações *justificadas* pela presença de incentivos: o agente *toma sua inclinação como motivo para agir* e não o fato da ação ser correta. Kant, então, remove os incentivos para mostrar que, no caso *desses* agentes, a ação que nessas novas circunstâncias ainda fosse realizada (agora, por dever) teria valor moral pela primeira vez. Nada o impediria de considerar, contudo, que o agente agisse em função da moralidade da ação e sentisse, ainda, a inclinação. Kant não procedeu dessa maneira, pois não conseguiria *fazer brilhar* com máxima clareza o valor moral a partir do motivo do dever. O contraste pretendido perderia força e o que se buscava era *marcar a diferença* entre ações que obedecem ao comando incondicionado da razão e aquelas realizadas a partir do que é contingente.

(...) quando uma ação tem valor moral, incentivos não morais podem estar presentes, mas eles não serão os motivos segundo os quais o agente age... Estritamente falando, a doutrina do valor moral pode aceitar a sobredeterminação da ação com respeito a incentivos, não motivos.⁴²

Dessa forma, conclui-se que a ação realizada por dever, com valor moral, não tem como condição a ausência de incentivos, mas sim que eles não estejam presentes *na máxima* como *razão para agir*. Uma ação é boa, fruto de uma boa vontade, se o agente considera a correção, moralidade ou bondade *como* sua razão para agir, podendo outros incentivos, tal como inclinações, estarem presentes.⁴³

⁴² Ibid., p. 12.

⁴³ A posição kantiana é alvo de críticas. A mais fundamental delas é: não há um uso prático puro da razão, ou seja, a razão não é capaz de influenciar, por sua pura atividade, a vontade. Hume coloca que “A moral desperta paixões, e produz e impede ações. A razão, por si só, é inteiramente impotente quanto a esse aspecto. As regras da moral, portanto, não são conclusões de nossa razão.” (HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*, Livro III, Parte I, Seção I, § 6). Segundo Hume, trata-se de uma falácia atribuir à razão alguma influência sobre a moral, dado que a razão se ocupa de raciocínios sobre ideias, quando as paixões que influenciam a vontade são existências originais. A razão pura não pode gerar nenhuma ação ou volição porque ela não é fonte capaz de produzir um impulso em direção contrária às paixões: “Nada pode se opor ao impulso da paixão, ou retardá-lo, senão um impulso contrário; e para que esse impulso contrário pudesse alguma vez resultar da razão, esta última faculdade teria de exercer uma influência original sobre a vontade e ser capaz de causar, bem como de impedir, qualquer ato volitivo” (HUME, David. *Tratado*, Livro II, Parte III, Seção III, § 4).

Isso levanta a questão sobre qual a relação entre o *caráter do agente* e o *valor de sua ação*. Afinal de contas, a ação é realizada pelo agente e a ele cabe deixar de lado ou não seus incentivos ao adotar suas máximas. Assim, cabe esclarecer em que sentido o valor moral do motivo do dever leva a uma avaliação do agente, ou vice-versa – a avaliação do agente leva à avaliação do valor moral de sua ação. Esse será o assunto da próxima seção.

1.4. Valor moral da ação ou do agente?

Quando se aborda a questão da sobredeterminação de motivos em ações, faz-se necessário refletir sobre como os motivos dos agentes operam em diferentes circunstâncias. Assim procedendo, acaba-se por testar o *caráter* do agente, suas convicções e princípios, assim como sua capacidade de agir em função desses, sua disposição moral. Nota-se que, mudando as circunstâncias, a resposta do agente pode mudar, mesmo que possua os mesmos motivos para agir. Isso poderia levar a concluir que, certas vezes, como as circunstâncias das ações são *contingentes*, seria uma questão de *sorte* para um agente determinado agir bem ou mal (essa foi a razão para levantar uma suspeita em relação à força dos motivos dos agentes segundo os modelos de Henson). Corre-se o risco de avançar nesse raciocínio e concluir que o valor moral das *ações* estaria sujeita à *sorte*, pois seria contingente se um *agente* age bem ou mal. O problema, então, seria que a relação *necessária* entre valor moral e a motivação para a ação estaria prejudicada.

Barbara Herman, ciente desse passo em falso, nota que há espaço para confundir ação e caráter, mas observa que o domínio da sorte não chega a afetar o valor moral da *ação*.

O efeito do acaso, contudo, é sobre *quem* é apto a agir de um modo moralmente meritório. Isso nos coloca um problema distributivo que pertence à teoria da virtude moral e não ao mérito moral. São *ações*, e não agentes, que são creditados com mérito moral. E embora possa ser uma matéria de sorte *quem* realiza ações com mérito moral, o que o

mérito moral expressa é a relação de um motivo com uma ação... não é uma matéria de sorte que a *ação* tenha mérito moral.⁴⁴

Henry Allison critica o raciocínio de Barbara Herman em seu livro *Kant's Theory of Freedom*⁴⁵. Allison afirma que algumas vezes a avaliação moral de uma ação leva a considerações sobre o *agente*, sobre o que ele teria feito em outras circunstâncias. Em outras palavras, para Allison, se se admite o efeito do acaso em relação ao valor moral de ações (ou como diz Herman, que “possa ser uma matéria de sorte quem realiza ações com valor moral”) seria preciso admitir o mesmo para caráter do agente. Sua crítica é que a moralidade das ações não pode ser contingente e, se é contingente que um agente age moralmente, seria também contingente que suas ações teriam valor moral.

O que motiva a crítica de Allison à Herman pode ser rastreado a partir do que o primeiro afirma sobre a boa vontade para sustentar seu ponto. Ele lembra que “a noção de valor moral é introduzida no contexto da discussão da boa vontade”, mas, logo após, considera que a afirmação de Kant ligando a boa vontade como presente em ações com valor moral (na FMC) é “de alguma forma enganadora”. Segundo Allison, “Certamente, é sua opinião [de Kant] que bondade da vontade é uma condição *necessária* da ação de um agente possuidor deste mérito”⁴⁶. Nota-se, portanto, que o comentador considera que é o *agente* quem possui mérito (ou valor, *worth*) não a ação, pois é *ele* que possui vontade, boa ou má. Uma ação, sendo fruto da boa vontade do agente, decorreria de seu *caráter*.

Allison conclui:

Mas, claramente, a bondade da boa vontade é ela mesma uma função do seu caráter [do agente], ou seja, a estrutura permanente de seus motivos ou, equivalentemente, sua disposição (*Gesinnung*) para agir com base em suas máximas moralmente apropriadas. Sem rodeios, uma boa vontade pode ser caracterizada como uma cuja máxima persistente é a de conformar-se ao que dita a lei moral. Igualmente evidente, o tipo de

⁴⁴ HERMAN, Barbara. “On the Value of Acting from the Motive of Duty”, p. 13.

⁴⁵ ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, pp. 107-17.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 116, ênfase original.

caráter que alguém possui, ou seja, o tipo de pessoa que alguém é, não é (ao menos em Kant) uma questão de sorte. Consequentemente, não pode ser *apenas* uma matéria de sorte que as ações de um dado agente têm valor moral.⁴⁷

Três considerações merecem ser feitas sobre esse trecho, em defesa da interpretação de Herman. Parecem injustas tais críticas.

Em *primeiro* lugar, a caracterização acima apresentada não é *nada* evidente considerando o texto de Kant, mas sim uma interpretação *particular* de Allison. Segundo o comentador, a defesa de Kant da relação necessária entre valor moral das ações e boa vontade, presente na FMC é “enganadora”, ou seja, ele desqualifica uma *forte* evidência textual contrária a sua interpretação. Procedimento semelhante é adotado em uma nota sobre a concepção apresentada de boa vontade: Allison nos coloca que “Kant define *virtude* como a ‘máxima persistente de fazer uma vontade estar de acordo com a lei moral’, *mas isso pode, mais propriamente, ser tomado como se referindo à boa vontade*”⁴⁸. Ora, na prática, Allison novamente *desqualifica* evidência textual direta contra sua interpretação. É *claro e notório* que a passagem citada em nota se refere diretamente a uma definição de *virtude*, não de boa vontade. O modo de proceder do intérprete não parece adequado, pois, por princípio, se é considerada a possibilidade de corrigir as afirmações do filósofo nesses casos, por que não em outros tantos? Como *separar* os casos em que Kant disse “o que queria dizer” dos que são “enganadores”? De forma breve, o proceder de Allison não parece considerar com justiça as evidências *contrárias* a sua defesa.

Em *segundo* lugar, a boa vontade considerada por Allison como algo pertencente ao caráter não exclui que Kant pretenda na FMC que seja considerada a boa vontade relacionada às ações particulares. Teríamos, então, dois sentidos de “boa vontade”: a capacidade inerente a todos os *agentes racionais* de adotar máximas segundo sua universabilidade e aquela que constitui o caráter dos *agentes concretos* que adotam esta máxima como política de vida. Resumidamente, ao apontar para uma boa vontade no caráter, o que envolve uma agência concreta, situada, Allison não dá motivos para

⁴⁷ Ibid., p. 116, ênfase original.

⁴⁸ Cf. Ibid., nota 25, p. 266, ênfase adicionada.

pensar que se deva excluir da teoria de Kant a boa vontade tal como inerente à agência racional. Kant se expressa “de alguma forma enganadora”, segundo Allison, ao afirmar uma relação necessária entre valor moral e boa vontade na FMC apenas se borramos a distinção entre como definimos a agência racional e essa agência tal como efetivamente realizada, sujeita a todo tipo de contingência do mundo empírico.⁴⁹

Em *terceiro* e último lugar, a contingência dos agentes terem virtude ou de determinados agentes agirem bem não significa que seja impossível estabelecer relações necessárias entre *ações* realizadas e a construção do *caráter* do agente (concreto). Dito de outra forma, estritamente falando, a própria *existência dos agentes é contingente*, assim como a de suas ações particulares como *eventos*, mas isso não nos impede de afirmar que, dada uma *ação*, seu valor se liga necessariamente ao modo como o agente a justifica e que esse, agindo diversas vezes segundo certas máximas, irá constituir um caráter particular. De fato, um agente construirá suas máximas segundo o modo com ele é, seu caráter (fruto necessário de suas escolhas), e segundo as circunstâncias (que são contingentes). Pode ser o caso, contudo, de as circunstâncias constrangerem de tal modo um agente virtuoso que ele venha a agir mal e, de forma correlata, que um agente com vícios venha, por uma série de oportunidades, vir a agir bem, superando a falta de força de sua estrutura motivacional. Em ambos os casos, pode ser fruto do acaso (do que é contingente) tais indivíduos agirem bem ou mal, mas ainda assim o valor (ou mérito) destas *ações* manterá uma relação *necessária* com as máximas adotadas por cada um nesses casos. É em parte contingente que um agente virtuoso aja de forma meritória e descrever a ação desse agente segundo tal contingência está correto, como o faz Herman ao afirmar que pode ser “uma matéria de sorte quem realiza ações com mérito moral”. Isso não significa que se possa reduzir a constituição do caráter à sorte, mas, certamente, é preciso estar ciente de que há contingência envolvida sempre que se trata de eventos. Tudo o que ocorre no mundo é contingente, afinal.

A avaliação moral se dá sobre *ações*, não agentes. Esses são ditos bons ou maus, com mais ou menos virtude, em função de sua capacidade de produzir ações boas, sendo essas a legítima sede do valor. Esse ponto é da maior importância, pois se tomarmos os agentes como objeto primeiro de avaliação, teremos que ações boas se derivam do bom caráter e, então, a ética deveria se ocupar primeiramente das *virtudes*,

⁴⁹ Esse assunto é tratado no Capítulo 4, onde se distingue autonomia como uma propriedade da vontade de agentes racionais e como sua manifestação empírica em agentes concretos.

não das ações. Ora, o que encontramos em Kant é justamente o mérito ou valor das ações como presente pela relação do querer com *a ação*. Certamente, o querer é sempre do agente (e seus princípios servirão de base para construir suas máximas), mas a bondade das ações se vinculará primeiramente ao *querer* uma ação e, em segundo plano, à estrutura motivacional permanente do agente, seu caráter.

Uma leitura como a de Allison, portanto, leva a considerar os exemplos de Kant na FMC (do merceeiro, do suicida, do beneficente e do sujeito que sofre de gota) como avaliações sobre o *caráter* de agentes que se mostram mais ou menos virtuosos. Entretanto, como foi visto na seção 1.2, trata-se de exemplos *específicos* que possuem uma função *específica*, a saber, demonstrar que o valor moral de ações não se liga ao alinhamento entre inclinações e o dever. Se forem considerados, ao invés disso, casos paradigmáticos de *bom caráter*, a conclusão deveria ser de que Kant defende que os agentes abandonem suas inclinações e que sempre procurem agir por dever em todas as situações que se apresentarem. Se essa fosse a posição do filósofo, ela seria *revisionista* em relação a nossa vida moral ordinária, pois caracterizaria o indivíduo moral como um ser preferencialmente “carrancudo”, apático e obsessivo por encontrar e realizar ações racionalmente requisitadas. Isso se afasta demais de características de indivíduos que ordinariamente são considerados de bom caráter: pessoas tranquilas, usualmente com uma doce alegria pela vida, esforçadas e confiáveis.

O fato do motivo do dever possuir valor moral não pode significar que a vida virtuosa é aquela que corre atrás do dever em todos os atos a todo tempo: não se sente o peso da obrigação moral em todos os momentos do cotidiano e nem todas as ações são avaliadas moralmente. Faz-se necessário, por conseguinte, um *último* passo para entender como tal motivo especial atua nos agentes de forma constante, permanente, mas sem requisitar um busca incessante pelo dever em todos os atos. Tal será o tema da próxima seção, que aborda como o motivo do dever atua mesmo em ações permitidas, mas sem valor moral.

1.5. Motivo do dever como condição limitante

Nem todas as ações moralmente aceitáveis são ações morais. Nossas vidas estão repletas de ações triviais que são moralmente neutras, que não possuem um valor moral positivo ou negativo: elas não são requisitadas pelo dever, mas são *permitidas*. Seria

exagerado considerar que, simplesmente porque satisfazem as condições do bem agir, não indo contra a moralidade, todas as ações possuem conteúdo moral ou são realizadas por dever. Satisfazer as condições da moralidade não é mesmo do que agir motivado pela moralidade do ato.

Barbara Herman distingue *dois modos* de atuação do motivo do dever. O *primeiro* deles é aquele já considerado, presente nos exemplos trazidos por Kant e aqui já tratados: trata-se das situações em que o agente age em função da moralidade do ato, tomando o dever como *motivo primário* para a ação. Nesses casos, temos ações realizadas com valor moral. O *segundo* modo de atuação do motivo do dever seria como *condição limitante* de ações não morais: o motivo primário pelo qual o agente faz sua ação é um motivo não moral, mas, ainda assim, considera se esse ato não fere o dever. Explica Herman:

A diferença introduzida pelo motivo do dever é que alguém não teria agido segundo seu motivo original (não moral) se sua máxima da ação fosse moralmente insatisfatória (falhado nos testes do Imperativo Categórico).⁵⁰

Uma série de exemplos pode ilustrar o ponto. Herman usa o exemplo de outro motivo que geralmente assume um papel de condição limitante, o motivo de economia. Realizamos nossas compras seguindo nossos desejos e necessidades, mas há um motivo de fundo que *limita* esses atos por considerações outras também assumidas como importantes, mas que, por si mesmas, não dariam conteúdo ao querer. Não podemos ir às compras preocupados apenas com não gastar além do possível: é preciso haver um conteúdo, dado por um desejo, que nos leve ao ato. No caso do motivo do dever como condição limitante, pode-se imaginar atos usuais como reunir-se com amigos, conduzir um veículo, servir-se de comida e tantos outros. Nesses, o conteúdo do ato, o motivo primário, *não pode* ser dado pela moralidade, mas ainda assim o motivo do dever é *efetivo*: o agente não teria realizado sua ação se o ato se mostrasse contra a moralidade.

⁵⁰ HERMAN, Barbara, “On the Value of Acting from the Motive of Duty”, p. 14.

Quando o motivo do dever funciona como uma condição limitante, não há diminuição do comprometimento moral do agente se ele age segundo o motivo do dever e motivos não morais, desde que o motivo moral seja efetivo: sua satisfação seja decisiva para o agente seguir em frente com a ação a que se propõe... Na medida em que estou consciente do que quero fazer, eu devo considerar se é moralmente permissível. Se eu possuo um motivo do dever efetivo, agirei somente quando determinar que a ação o é.⁵¹

Atuando como *condição limitante*, é possível, então, afirmar que um agente pode agir considerando mais do que um motivo, satisfazendo ambos.

Então, ajo na presença de mais do que um motivo, satisfazendo ambos meu desejo não moral e o motivo do dever. Esse é o estado de coisas normal para alguém com um sincero interesse em fazer o que é correto.⁵²

É importante notar que não se trata de um caso de sobredeterminação de motivos como já tratado na seção 1.3, pois apenas um motivo determina o conteúdo da ação. O motivo do dever, quando determinar o conteúdo (um conteúdo moral), será um motivo primário. Isso ocorrerá no caso de ações que só poderão ocorrer a partir de considerações morais, como a ação benéfica, que não é somente uma ação de ajuda, mas aquela ajuda realizada pelo dever em ajudar outros seres como nós.⁵³ Apenas ações realizadas a partir do motivo do dever como primário são candidatas a terem valor moral. Como condição limitante, o motivo do dever possui uma atuação no pano de fundo, gerando ações moralmente *permitidas*. O agente não age pelo dever, mas considerando os limites da moralidade em suas ações não morais.

A consideração desses dois papéis do motivo do dever abre caminho para eliminar um possível desconforto em relação à posição de Kant: precisar explicar como

⁵¹ Ibid., p. 14.

⁵² Ibid., p. 15.

⁵³ Ibid., p. 15.

o motivo do dever pode *governar todos nossos atos* sem que isso transforme todo e qualquer ato em uma ocasião para a obrigação moral. Na verdade,

Embora nós nunca devamos agir contra o dever, a função do motivo do dever não é pressionar constantemente para a realização de mais ações segundo o dever, ou nos levar a ver as ações mais triviais como ocasiões para virtude: ao invés disso, ele deve nos deixar livre dos efeitos de tentações em situações ordinárias que podem sugerir cursos de ação proibidos.⁵⁴

Seguindo essa linha interpretativa, então, a acusação de rigorismo da ética kantiana perde força, na medida em que não se faz necessário exigir que um agente tenha uma vida dedicada a produção de ações com valor moral para que aja considerando o dever como um motivo que atua e perpassa todas suas ações. Não se trata de deixar de lado todo e qualquer ato sem valor moral, mas sim de agir *atento à moralidade*, o que requererá, em *alguns* casos (certamente não os mais triviais da vida cotidiana) que o motivo do dever seja tomado como o motivo primário da ação.

* * *

Neste primeiro capítulo, foi defendido que não há necessidade de ler a filosofia de Kant, nesse caso, sua ética, partindo do pressuposto de que se trata de uma teoria deontológica, formalista e rigorista. Tais caracterizações não são tão evidentes como tradicionalmente se considera. *Prima facie*, considerando os exemplos de Kant, trata-se de uma ética que trata do valor moral de ações repousando nos motivos adotados pelos agentes ao formularem suas máximas: se esses tiverem conteúdo moral, as ações serão realizadas por dever, ou seja, com um interesse na moralidade. Com a intenção de melhor compreender o *conteúdo* dos motivos, foi analisada a possibilidade de *sobredeterminação*, quando se constatou que há possibilidade de presença de inclinações em ações com valor moral, mas não como o motivo que determina o ato. Esse tema levou à questão da necessidade de localizar o valor moral nas ações, não no

⁵⁴ Ibid., p. 17.

caráter dos agentes, sob pena de Kant formular uma teoria que trata primeiramente da virtude. Finalmente, chegou-se ao modo como o motivo do dever pode atuar mesmo em máximas não morais, como condição limitante. Isso fornece um caminho para explicar como a preocupação com a moralidade pode ser ubíqua sem ser pervasiva, ou seja, sem exigir que todos nossos atos tenham valor moral.

A questão que permanece é, tendo estabelecido o motivo do dever como aquele com conteúdo moral, *por que* os agentes se sentem obrigados a ele.⁵⁵ Os seres humanos, em sua finitude, possuem desejos e, por sua racionalidade, sentem-se obrigados pela moralidade, mas, por que devemos escolher a moralidade ou por que motivo ela se apresenta a nós como algo de valor mais elevado? Em outras palavras, uma teoria ética não pode ser capaz de descrever e justificar a existência de ações mais ou menos corretas a menos que apresente o *rationale* para o comprometimento moral. No caso da ética kantiana, que pretende justificar um interesse em agir segundo a razão, a pergunta pode ser feita da seguinte maneira: afinal, por que a *razão* interessa?

No próximo capítulo, será perseguida uma resposta a essa questão fundamental. Os princípios formais sobre o querer, na medida em que geram obrigações de caráter absoluto, precisam carregar consigo um conteúdo substancial, uma noção de *valor*.

⁵⁵ Korsgaard diz que “A estrutura reflexiva da consciência humana requer que você se identifique com alguma lei ou princípio que vai governar suas escolhas. Ela requer que você seja a lei para você mesmo. E essa é a fonte da normatividade. Então, o argumento mostra justamente o que Kant dizia que mostrava: que nossa autonomia é a fonte da obrigação” (KORSGAARD, Christine M. “The Authority of Reflection”, p. 103-4). Mas, vale notar, que, nesse sentido, trata-se de uma obrigação (pelo menos ainda) vazia de conteúdo, meramente formal (Cf. p.103). Sem algo para ser moral, de fato, não há obrigação moral.

2. RACIONALIDADE COMO VALOR

A moralidade é percebida pelo agente como uma obrigação para agir independente dos seus impulsos, daquilo que é dado pela experiência. Isso só pode ser atingido, segundo Kant, se o conteúdo moral das máximas dos agentes, aquilo que faz as ações serem boas, más ou neutras, abrigar em si considerações sobre a racionalidade do ato ser realizado nesse ou naquele sentido. Cabe perguntar, assim: como ou por que a racionalidade guia ações que consideramos de tão alto valor? A resposta apresentada neste capítulo é que a racionalidade, ela mesma, precisa ser vista como *sendo* um valor.

O presente capítulo abordará essa questão defendendo, primeiramente, que a interpretação tradicional da ética kantiana como uma deontologia pode *impedir* que seja compreendido o conteúdo moral trazido pela racionalidade. Mesmo ocupando-se de deveres e princípios, faz-se necessário observar que, no caso de Kant, os deveres são fins obrigatórios, por exemplo, e que, sem qualquer noção de valor, uma teoria ética possui dificuldades para justificar a motivação moral. A seguir, busca-se, a partir de Herman, um modo de considerar a ética kantiana como uma investigação a respeito do Bem, sendo a noção do dever apenas um caminho para revelar o conteúdo moral. Em relação à base da avaliação moral, as máximas, será posto em questão se elas devem ser consideradas “políticas de ação” ou “intenções específicas” para agir, tendo como norte a preocupação de não fazer a avaliação moral das ações ser realizada com base nos agentes. Apesar de requisitar considerações sobre o agente, a avaliação moral deve repousar sobre suas máximas. Esse tema remete ao seguinte: o teste do IC como capaz de revelar a moralidade das ações. Será defendido que isso só é possível se tal teste permitir não apenas identificar a permissibilidade das ações, mas, principalmente, acessar o que a torna moral e por que ela deve ser realizada. Finalmente, é investigado o tema intrigante da opacidade motivacional e sua relação com o valor das ações e a arrogância. O ponto será que a opacidade em relação à motivação do agente, que torna seus juízos passíveis de revisão, precisa ser incorporada pelos indivíduos para que não assumam uma postura arrogante e, assim, venham a agir por respeito à lei, não por vaidade.

2.1. Problemas da interpretação deontológica

Kant é considerado um defensor típico de uma deontologia, uma teoria ética orientada por princípios.⁵⁶ Tal rótulo, além de carregar consigo um *peso*, pode levar a equívocos em relação à sua teoria. Nesta seção, serão apresentados problemas em considerar a ética kantiana uma teoria deontológica e por que motivo não é necessário, nem produtivo, interpretar sua ética desse modo.

Em primeiro lugar, cabe um breve comentário sobre a classificação de teorias éticas. Pode-se procurar classificar as teorias éticas em teleológicas e deontológicas.⁵⁷ As primeiras seriam aquelas cujos preceitos éticos são orientados para fins e, esses, para um fim último. O representante clássico dessa classe seria Aristóteles. As deontologias, por outro lado, seriam aquelas teorias éticas cujos preceitos são orientados por princípios. O caso paradigmático seria Kant. Segundo tal perspectiva, alguém poderia imaginar que, estando preocupada com fins, uma ética como a Aristotélica não se ocupa com princípios, sendo o oposto também verdadeiro: uma ética deontológica, como a de Kant, não se interessaria (moralmente) com os fins das ações. As teleologias justificariam uma ação como correta a partir de sua finalidade (o Bem); as deontologias, segundo seus princípios (o correto).

O que parece claro, contudo, pode gerar uma série de mal-entendidos. No caso de Kant, alguém poderia imaginar que, por exemplo, defendendo uma teoria deontológica, um agente moralmente irretocável poderia agir sem preocupar-se com as consequências dos seus atos, pois avaliaria suas ações (e seria avaliado pelos outros) somente pelos seus princípios, suas intenções. Seria como um agente que, para agir corretamente, devesse observar somente o que quer, abstraindo de seus atos os efeitos possíveis de suas ações. Em suma, ter-se-ia uma teoria ética destituída de objetivo, absolutamente abstrata, que descreve atos *sem consequências*. Cabe observar, então, que seria uma teoria sobre a prática com a perspectiva de avaliar tais práticas desvinculando-as de suas consequências. O problema, como se nota, é que ações visam

⁵⁶ “É um princípio que nos diz que só devemos basear nossa conduta em valores que todos possam adotar, embora não especifique esses valores. Assim, a ética kantiana é... rigorista (é uma ética do dever pelo dever)” (ANTUNES, Alberto; ESTANQUEIRO, A; VIDIGAL, M. *Dicionário Breve de Filosofia*, p.98). É a leitura mais fácil do texto.

⁵⁷ Vale notar: esse não é o único modo de classificar teorias éticas e, talvez, possa não ser o mais adequado. O ponto da presente seção, inclusive, será questionar se o melhor modo de encarar a ética kantiana é realmente como uma deontologia. Contudo, isso não será dito pretendendo que seja, excluída uma hipótese, a outra a mais adequada.

certos fins e procuram acarretar certos efeitos – é justamente por isso que elas são realizadas – e que é duvidoso o propósito de uma teoria dessa natureza, principalmente se considerarmos sua aplicação. Dessa forma, se é levado a reconhecer que a defesa de uma tal teoria ética é implausível ou de importância muito duvidosa. Ocorre que, no caso de Kant, a ação moral é descrita como aquela cuja máxima de ação se conforma ao Imperativo Categórico e esse, como se sabe, é um princípio sobre a forma do querer. Poder-se-ia concluir, assim, que o agir moral para Kant é observar somente a forma da máxima, sem importar-se com as consequências dos atos. Esse seria um equívoco grave, considerar sua ética como avessa a promoção de fins.⁵⁸

Como coloca Barbara Herman:

Segundo a deontologia canônica, assim que descobrimos que alguma ação x é moralmente requerida, não há sentido em colocar uma nova pergunta: é bom (ou de valor) fazer x ? Certamente essa é uma questão natural. Talvez, a insistência kantiana que a condição para aceitar os requerimentos morais é eles promoverem algum outro fim (não moral) seja algumas vezes estendida à defesa implausível que a moralidade não possui fim ou absolutamente qualquer objetivo.⁵⁹

O fato é que uma teoria deontológica, seja ela kantiana ou não, precisa enfrentar a questão de como justificar ações sem se envolver com um conceito de Bem, sem um conceito de valor. É possível apontar princípios para o que é correto, mas disso não decorre a justificativa de que o correto é, apenas por isso, bem-vindo ou bom. Afinal, *por que* se deve querer o que é correto? O que faz do correto algo que acarreta a obrigação de agir no seu sentido?

⁵⁸ Equívoco grave, mas recorrente, como nesse exemplo: “Sobre o sujeito moral, ele [Kant] pretende que seja absolutamente desinteressado, já que toda esperança de recompensa será estranha a moral... a boa vontade é boa não porque ela se liga ao bem, mas porque ela é boa absolutamente... Nós nos perguntamos, após isso, como Kant poderá definir a boa vontade e o dever, na medida em que ele não nos deixa qualquer objeto.” (BLANC, Elia. *Dictionnaire de Philosophie Ancienne, Moderne et Contemporaine*, p. 730).

⁵⁹ HERMAN, Barbara, “Leaving Deontology Behind”, p. 209.

Sem uma teoria do valor, o *rationale* da obrigação moral é um mistério. É difícil rejeitar perguntas sobre “por que” [agir] afirmando que tais questões revelam uma má compreensão sobre o que é a obrigação moral: uma obrigação que não precisa de respostas sobre questões sobre “por que” [agir]. O ceticismo moral parece ser uma resposta razoável à moralidade assim apresentada.⁶⁰

Vale notar que não basta ao agente reconhecer o que é correto e agir conforme porque “assim é racional”. Se o que ele busca com seu ato é uma mera conformidade do querer consigo mesmo na tentativa de evitar uma *contradição*, ele apenas evitará ser acusado de “irracionalidade prática”. É difícil, contudo, defender que se age moralmente porque não se quer “ser *irracional* em relação às ações”: agir de forma correta se justifica moralmente porque a ação é boa, ou visa ao bem. Sem apelar a uma concepção de valor, ficamos sem norte para entender a escolha de um ato em detrimento de outro.⁶¹

O risco em aceitar que a conformidade a uma regra é suficiente para explicar a obrigação moral é tornar obscuro como o princípio leva à obrigação. Tudo o que temos é que uma ação é moralmente requerida segundo um princípio, mas isso parece pouco. Ao invés de um *rationale*, temos uma “caixa-preta” que recebe um dado da experiência, a situação do agente, e nos informa sobre a obrigação. Sem o entendimento, tudo o que resta é apelar a uma espécie de intuição moral. O problema é grave, pois as situações que requerem resposta moral geralmente se apresentam na forma de conflitos, ou seja, em casos em que o agente é levado a refletir sobre o que fazer diante do que parece ser, à primeira vista, um dilema. A perspectiva deontológica leva à avaliação da situação a partir da intuição sobre os princípios, sobre qual deve ser deixado de lado ou qual é a hierarquia entre as regras envolvidas. Contudo, isso não resolve o problema da justificação.

⁶⁰ Ibid., p. 210.

⁶¹ Bertrand Russel, em sua *História da Filosofia*, faz uma breve análise do IC aplicado ao caso da promessa enganadora e, após, o aplica ao caos do suicida, observando que, se for uma questão de simplesmente querer que a máxima se torne lei universal “seria bem possível que alguém melancólico desejasse que todos cometessem suicídio” (RUSSELL, Bertrand. *The History of Western Philosophy*, p. 711). Mesmo sem entrar no mérito da leitura de Russel, ela ilustra que, de fato, facilmente se observa que uma ética se esvazia se não contar com uma noção de valor.

A resolução de conflitos é algumas vezes pensada como possível através de intuições sobre os casos ou por uma hierarquia de princípios intuída. No entanto, a primeira opção nos deixa no escuro sobre por que o conflito deve ser resolvido em um certo sentido; a segunda apenas desloca a opacidade para um nível acima.⁶²

Apelar para a intuição, então, não fornece uma explicação sobre como se dá a *deliberação* de um agente em face a um conflito. Sem um conceito de valor, não é perspícuo o porquê de uma regra dever ser seguida e outra posta de lado. Tem-se, assim, a constatação de que há regras morais que permeiam os princípios que adotamos ao agir, mas falta informar (e justificar) qual o conteúdo ou sentido de tais regras. Sem considerar o que há de valor presente nas regras morais, elas parecem não merecer serem seguidas. Se Kant defender que as regras ou princípios têm primazia em relação aos valores, como uma ética que trata da moral sem se orientar primariamente para o Bem, há espaço para a acusação do cético moral de que o bom agente não entende por que motivo age segundo a moralidade.

O que se pode afirmar em defesa de Kant é que, segundo ele, quando se age moralmente, se busca um fim, um fim incondicionado. Isso se faz reconhecendo deveres que são *também* fins, fins obrigatórios. Kant nos coloca⁶³ que esses são dois: o dever de buscar a própria perfeição e o de promover a felicidade dos outros. Dessa forma, é evidente que há conteúdo, há objetivo a ser buscado, na ação moral. Em outras palavras, o que Kant procura esclarecer é a natureza do Bem, segundo uma análise que revela seus princípios. Não há, portanto, uma *subordinação* do valor ao dever e, nesse sentido, “a ética kantiana não é uma deontologia”⁶⁴. Isso não significa, contudo, que ela seja uma teleologia. Pode-se imaginar que é uma que lida com deveres a partir de uma noção de valor especial.

O desafio é ler o texto kantiano como tratando de valor. A análise que segue é uma tentativa de, segundo a lente de Herman, apresentar como tal leitura é, sim, possível.

⁶² HERMAN, Barbara, “Leaving Deontology Behind”, p. 211.

⁶³ Cf. MC 6:385-8.

⁶⁴ HERMAN, Barbara, “Leaving Deontology Behind”, p. 210.

2.2. Kant sobre valor

Não há nada em lugar algum, no mundo e até mesmo fora dele, que se possa pensar como sendo irrestritamente bom, a não ser tão somente uma *boa vontade*. [FMC 4: 393, ênfase original]

O primeiro passo de Kant na fundamentação de sua investigação crítica sobre a ética é identificar qual é o bem que não se subordina a nenhum outro, que contém em si todo *valor*. A boa vontade é boa incondicionalmente, pois, argumenta Kant, todos os outros bens ou qualidades têm valor limitado ou relativo, enquanto ela não.

Alguém poderia se perguntar por que Kant começa por esse ponto, identificando o que é bom sem limitação. A resposta é que os conceitos de bem e valor são centrais para as várias teorias éticas.⁶⁵ A pergunta cabível na leitura da FMC é qual a *intenção* do seu autor na introdução desse tema: seria o objeto da sua teoria ética analisar o valor que buscamos e preservamos quando agimos moralmente ou seria apenas o caso de Kant realizar uma manobra inicial para localizar, após, o objeto da ética na noção do dever?

Segundo a interpretação tradicional, esse tema do bem absoluto que abre a FMC serve *apenas* para introduzir, pouco depois, o conceito de dever e daí derivar o princípio supremo da moralidade, o Imperativo Categórico.⁶⁶ O assunto principal de sua obra – e de sua teoria – seria como a moral se segue de um princípio formal sobre o querer, sendo o valor da boa vontade apenas uma *via de acesso* ao tema, incapaz de se relacionar diretamente à necessidade prática da obrigação moral. Segundo essa

⁶⁵ “Uma das noções centrais... senão a noção central é de boa vontade... Kant acha que unicamente os atos que se assentam na boa vontade sem restrições podem ser chamados morais”. (FERRATER Mora, José. *Diccionario de Filosofia*, p. 278).

⁶⁶ No dicionário Oxford, de Blackburn, a boa vontade não é sequer citada (Cf. BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*, pp. 214-5); “O valor moral de uma ação reside para Kant no caráter da ação que é realizada por dever. A boa vontade do agente, da qual ele fala no início da Fundamentação, é responsável pela performance de tais ações e portanto por seu valor moral” (CRAIG, Edward (ed). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, p. 349): essa é a única ocorrência de boa vontade e sua relação com o valor moral quando a referida obra trata de Kant.

perspectiva, que aceita um pano de fundo humeano⁶⁷, o avanço de Kant seria introduzir o conceito de obrigação como sentir-se compelido a agir independentemente da presença de um desejo. Dessa forma, seria possível entender por que

Alguns podem pensar que a deontologia canônica está correta a respeito de Kant, pois nenhum princípio moral derivado de uma concepção de valor pode explicar obrigação: obrigação requer necessitação prática independente de desejo e valor guia a ação somente através de desejo atual.⁶⁸

A interpretação de Barbara Herman toma outra via. O propósito de Kant não seria oferecer uma alternativa à história humeana – segundo a qual as ações que são movidas por desejos e valores resultam de uma tentativa de cálculo para atendê-los – tentando abrir espaço para um outro conceito, o de obrigação. Ao invés disso, sua intenção seria analisar o tema do bem incondicionado, identificando-o com a boa vontade, porque qualquer teoria ética precisa tratar do tema “valor”. De fato, o que realmente motiva nossas ações só poderá ser “o dever”, “princípios” ou mesmo “inclinações”, se esses forem a *expressão* de algum valor. Se Kant trata do dever, é porque considera que ele permite avançar na compreensão do que representa um valor incondicionado.

... Kant chama a nossa atenção aos conceitos de obrigação e dever porque eles são a chave para elucidar o conceito do bem incondicionado.⁶⁹

Herman sustenta que os primeiros parágrafos da FMC apresentam uma investigação sobre o bem incondicionado de forma análoga ao que encontramos na abertura da *Ética Nicomachea*. Não há a intenção de defender uma similaridade entre

⁶⁷ É claro que, como bem observa Herman, esta impossibilidade se relaciona à aceitação de um pano de fundo Humeano, seja buscando um conceito de obrigação absolutamente puro (como modo de contrapor Hume), seja porque consideram que obrigação precisa estar ligada a desejo (seguindo Hume). Cf. HERMAN, Barbara, “Leaving Deontology Behind”, p. 209.

⁶⁸ HERMAN, Barbara, “Leaving Deontology Behind”, p. 209.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 209.

suas teorias éticas, mas sim em reconhecer que ambas precisam de um ponto de partida comum: os seres humanos agem de diversas maneiras, mas reconhecemos que algumas delas são melhores do que outras. Há ações que se destacam por serem mais bem feitas e pessoas que valorizamos por serem capazes dessas ações. Mesmo vindo a constituir filosofias morais absolutamente distintas, Kant e Aristóteles fazem o mesmo movimento inicial, pois precisam encontrar o que motiva as ações humanas de forma absoluta.

O objetivo em insistir que os dois textos podem ser comparados é tornar mais fácil de ver a *Fundamentação* como seguindo um caminho familiar na investigação sobre a natureza do bem.⁷⁰

O projeto de Kant na ética é fornecer uma análise correta do “Bom” [Good] entendido como o fundamento último determinante de qualquer ação.⁷¹

Dessa forma, quando, em seguida, Kant afirma que a boa vontade é boa por causa do querer, não pelo efeito da ação, o que realiza é a construção de uma *metafísica do valor*. Sua investigação é sobre o que é o bem, onde ele está presente, quais são suas condições. É possível, ao identificar o bem na intenção do agente, distinguir o que pode receber esse predicado. Herman desenvolve o tema:

O domínio do “Bem” é a atividade e agência racionais: ou seja, o querer. Objetos e eventos não são portadores possíveis de valor. Eles podem ser tomados como bons apenas na medida em que eles são fins possíveis de um querer racional... Ações como eventos (como efeitos do querer) não podem ser objeto de avaliação moral ou prática... A atividade do querer racional traz o valor a um mundo que, sem seres racionais, não poderia ter nenhum [valor].⁷²

⁷⁰ Ibid., p. 209.

⁷¹ Ibid., p. 210.

⁷² Ibid., p. 214.

Assim, a avaliação moral se dá sobre *ações*, não agentes. Esses são ditos bons ou maus, com mais ou menos virtude, em função de sua capacidade de produzir ações boas, sendo tais ações sede do valor. Esse ponto é da maior importância, pois se tomarmos os *agentes* como objeto primeiro de avaliação, teremos que ações boas se derivam do bom caráter e, então, a ética deveria se ocupar primeiramente das virtudes, não das ações. Aristóteles segue por esse caminho, pois reconhece como um fato a exaltação de certos agentes: a constatação de que há agentes que são reconhecidos como capazes de ações excelentes, dignas de aplauso, leva-o a investigar o que faz deles virtuosos. Ora, o que se encontra em Kant é justamente o contrário: ele constata que há ações boas e que o mérito ou valor das dessas está presente na relação do querer com a ação.

A constatação de Kant não é por si só evidente. É certamente possível argumentar que o valor está no querer, mas não é óbvio como as ações podem ser avaliadas independentemente dos agentes, ou como se pode considerar as ações somente, sem levar em conta quem as executa. Sabe-se que querer é sempre de *algum* agente (e que seus princípios servirão de base para construir suas máximas), mas a bondade das ações se vinculará mais ao *querer* do que ao agente. A única maneira de prosseguir nessa investigação, portanto, é analisando o querer e os princípios relacionados à sua elaboração e estruturação.

Uma ação genuinamente moral, segundo Kant, feita por dever, será aquela na qual a vontade adota um princípio, *a priori*, formal, como razão para agir; por outro lado, a ação não moral se conforma a um princípio material, que fará a ação ser boa ou má condicionalmente, isto é, segundo sua relação com o efeito esperado. O princípio objetivo da ação é o Imperativo Categórico; o princípio subjetivo, segundo o qual o agente age, é a máxima. Vale colocar que o agente sempre adotará alguma máxima em suas ações e que essas podem ou não se conformar ao princípio objetivo.⁷³

A questão que imediatamente se coloca é, então, sobre o *conteúdo das máximas*. É preciso conseguir determinar quais são os motivos, ou motivo, em função dos quais o agente age. O problema é que uma ação pode ser *descrita* de diversas maneiras ou perspectivas, de modo que é difícil saber o que conta como conteúdo da máxima do agente e que aspectos não devem ser levados em conta. Responder a esta questão sobre

⁷³ Cf. FMC 4: 420-1 e nota.

como descrever as ações – o que conta como conteúdo das máximas – é fundamental para a avaliação moral, pois, como diz Kant, essa é feita considerando somente o princípio da volição.

Herman apresenta três maneiras de tratar do problema do conteúdo das máximas, ou da descrição das ações, sendo duas as correntes dominantes⁷⁴. A *primeira* delas considera as máximas como as *intenções específicas* de um agente em sua ação.⁷⁵ Elas poderiam ser identificadas através de questionamentos de natureza contrafactual. Pode-se considerar, por hipótese, que um agente realizou a ação *x* nas circunstâncias *a*, *b* e *c*. A pergunta para descobrir quais foram as intenções específicas seria algo do tipo: o agente teria realizado a ação *x* se o componente ou circunstância *c* estivesse ausente? Se a resposta for “não”, então *c* seria um componente de sua motivação, estaria presente na máxima da ação *x*; caso contrário, não. Assim, investiga-se que elementos contribuíram para que a ação fosse realizada e tenta-se determinar quais são os elementos específicos da máxima que motivaram a referida ação.

O problema dessa estratégia é que ela considera como ou porque o agente pretendia atingir um certo fim e *deixa de considerar* elementos importantes e, potencialmente, de interesse moral, relativos a *meios* ou *outros aspectos*. O exemplo oferecido por Herman é que um agente pode ter decidido almoçar fora com alguém, mesmo sabendo que isso implica magoar os sentimentos de alguém outro. Se for considerada somente a ação realizada e o que o levou a agir, esse aspecto moralmente relevante pode ser perdido, pois magoar os sentimentos não foi um dos fatores que o levou a agir, mas ainda assim marcou a intenção do agente. É importante ressaltar que, se a ação é avaliada pela máxima e se só considera somente o que contribuiu para o ato, pode-se *ignorar* o modo como a ação foi *de fato* querida. É absolutamente diferente sair para almoçar fora *a)* sem saber que isso magoaria alguém e *b)* sabendo que isso ferirá os sentimentos de outra pessoa. A máxima construída e avaliada segundo esta estratégia teria ignorado um aspecto relevante para a avaliação moral: seria possível *excluir* uma parte da descrição da ação que tem conteúdo moral simplesmente pelo fato de o agente não ter se importado com esta circunstância ao adotar sua máxima. Não se trata, portanto, de uma estratégia confiável.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 218-24.

⁷⁵ Herman cita o Capítulo 2 de Onora O’Neill, *Acting on Principle* (New York, Columbia University Press, 1975).

A *segunda* estratégia para descrição de máximas as considera como as *intenções subjacentes* dos agentes: seriam as *políticas* (gerais) de ação, que funcionam como as premissas maiores dos silogismos práticos⁷⁶. Ocorre que, considerando o que o agente assume como política de ação em diferentes circunstâncias, a análise se concentra mais no agente do que nas ações. Dito de forma direta, o problema dessa concepção é que acabamos avaliando o *caráter do agente* ao considerar a adequação destas políticas gerais, não o mérito moral das *ações* específicas. As *particularidades* morais das ações, frequentemente relevantes para a decisão sobre como agir, tendem a ser *ignoradas* na tentativa de identificar políticas (gerais) de ação. O caso é ainda mais grave para o caso de problemas morais incidentais, para os quais o agente ainda não possui uma política de ação estabelecida e precisa observar as circunstâncias e deliberar. Nesse caso, se a máxima a ser avaliada se resume a uma política geral, a máxima da ação ficaria *inacessível* para a avaliação moral. Tal estratégia, assim, também não se mostra adequada.

Uma *terceira* alternativa seria considerar que as máximas possuem vários níveis possíveis de generalidade⁷⁷. De fato, nota-se que os agentes adotam políticas de ação mais gerais, possuem estratégias mais incidentais e, finalmente, formulam intenções específicas, determinadas, para agir. Essa concepção de máximas permitiria incluir uma *grande gama de intenções*, sem deixar de lado as mais gerais, nem as mais particulares. Contudo, é nessa virtude que se encontra seu *defeito*: a inclusão de vários níveis de generalidade deixa *indeterminado* o conteúdo da máxima das ações específicas. Não se sabe, dada uma determinada ação, o que pode ou não contar como a intenção do agente a ser avaliada. O resultado é que considerar que as máximas possuem vários níveis de generalidade acaba impossibilitando a avaliação moral.

A alternativa de Herman é considerar que máximas são ações *tais como elas são queridas pelo agente*, ou seja, contêm aqueles elementos que ele adota como motivo para agir, ou que faz sua máxima merecer ser escolhida. Diferentes agentes terão, portanto, máximas diferentes, pois os princípios que consideram na escolha de máximas irá variar. Como coloca Herman: “Máximas são tão finas ou espessas quanto os

⁷⁶ Herman cita Onora O’Neill, “Consistency in Action”, in *Constructions of Reason* (Cambridge, UP, pp. 71-2), além de Rüdiger Bittner, “Maximen” in *Akten des Congressess*, ed. G. Funk e J. Kopper (Berlin:de Gruyter, 1975), pp. 485-498 e Otfried Höffe, “Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlechen” in *Ethik und Politik*, ed. Otfried Höffe (Frankfurt:Suhrkamp, 1979), pp. 84-119.

⁷⁷ Cf. ALLISON, Henry. *Kant’s Theory of Freedom*, pp. 89-94.

fundamentos das escolhas dos agentes são simples ou complexos”⁷⁸. Assim, máximas aparentemente idênticas poderão ter, na verdade, diferentes conteúdos, pois os princípios de escolha adotados por diferentes agentes serão diversos.

Isso significa que o conteúdo das máximas com valor moral, de ações que os agentes consideram incondicionalmente boas, *dependem* da constituição do agente. O conteúdo moral das máximas se dá com a integração entre o querer do agente e o valor da máxima, ou seja, depende da forma deste alinhamento: terá conteúdo moral (portanto, valor moral) a ação que for realizada em função da máxima ser reconhecida como incondicionalmente boa, adotada por sua forma. Por ser realizada *segundo essa perspectiva*, a ação é boa. No caso de uma ação não moral, a máxima é adotada em função da matéria, de algo que é dado na experiência somente. Em ambos os casos, o agente busca produzir algo no mundo – por isso, age! –, mas, no primeiro caso, se motiva pela forma da máxima; no segundo, pela matéria. O conteúdo moral da máxima, portanto, se relaciona ao *modo* como o agente a adota, a razão de adoção, o *rationale* que o leva a considerar essa ação como boa.⁷⁹

A avaliação moral, portanto, não repousa sobre o caráter: o que se avalia é a ação segundo a máxima do agente. No entanto, teremos que olhar para o agente para *compreender* o conteúdo da máxima e, assim, saber se a ação tem valor moral ou não. Uma mesma máxima terá significado diferente para diferentes agentes e um agente, dadas as circunstâncias diversas, pode vir a agir de diversas formas, incluindo mais ou menos conteúdos em suas máximas e adotando-as segundo diferentes perspectivas. A ação será boa, má ou neutra dependendo do modo como o agente a *representa*. Se a representar como algo que qualquer agente racional deveria fazer, buscando a racionalidade e universalidade, ou seja, buscando agir pelo dever, há na ação o reconhecimento de um valor universal a ser preservado. Há, nela, a expressão de uma boa vontade.

Pode parecer difícil entender como uma ação pode ser realizada em função de sua *forma*: isso significa que se pratica o ato sem uma finalidade ou sem um conteúdo?

⁷⁸ HERMAN, Barbara. “Leaving Deontology Behind”, 223.

⁷⁹ “Liberdade da escolha [Willkür] é de uma natureza totalmente única na qual um incentivo pode determinar a vontade a uma ação somente na medida em que o indivíduo a incorporou em uma máxima (tornando-a a regra geral de acordo com a qual a vontade o conduz); somente dessa forma pode um incentivo, seja ele qual for, coexistir com a absoluta espontaneidade da escolha [Willkür].” [Rel 6: 24, trad. livre]

Trata-se, novamente, da influência da visão da ética kantiana como uma deontologia, que observa princípios, não fins. Para responder à questão, é preciso observar que podemos considerar que princípios *são fins*. É possível procurar agir em função de um ideal regulativo.⁸⁰ Em relação ao conteúdo, deve-se observar que o fato de o princípio ser formal não significa que é vazio, mas que seu conteúdo é *não contingente* ou incondicionado. Como bem coloca Herman:

... essa oposição entre forma e conteúdo não considera uma distinção chave realizada por Kant: um princípio puramente formal é aquele que *não é material*, não aquele que é vazio ou sem conteúdo... Princípios puramente formais não são *sem* conteúdo; eles têm conteúdo *não contingente*.⁸¹

A questão que permanece em aberto é, então, que *conteúdo* é esse das máximas morais? Como podemos acessá-lo? De que maneira ele pode nos instruir a agir ao deliberarmos? Chega o momento de tratar do princípio supremo da moralidade, o Imperativo Categórico, em suas várias formulações.

2.3. A didática das formulações do IC

A investigação sobre o que é o bem maior, primeiramente observado na boa vontade, culmina na identificação de seu princípio. Dito de forma breve, se a vontade incondicionalmente boa é produzida pela razão, que representa uma lei e assim gera respeito e obrigação, o princípio dessa vontade deve ser conformar a ação do agente racional a uma lei *universal*, a salvo da contingência. A única lei universal que a vontade pode se dar é a de agir de modo que a máxima da ação seja também querida como lei universal. Tal lei do querer dos seres racionais é chamada de Imperativo Categórico (IC), pois ordena de forma incondicional.

⁸⁰ “(...) A razão humana contém não só ideias, mas também ideais que, embora não possuam força criadora como os de Platão, têm no entanto força *prática* (como princípios reguladores) e sobre eles se funda a possibilidade de perfeição de certas *ações*.” [CRP A 569/B 597, ênfase original].

⁸¹ HERMAN, Barbara. “Leaving Deontology Behind”, 217, ênfase original.

O fato é que, se o IC ordena, ele deve ordenar *alguma* coisa, deve dar algum *conteúdo* ao querer. Os Imperativos Hipotéticos ordenam a partir de um fim contingente, dado pela experiência. O IC, contudo, ao ordenar incondicionalmente, deve trazer à máxima algum tipo de conteúdo a respeito da agência racional, isto é, deve permitir ao agente adotá-la segundo sua natureza racional. Se tudo o que o princípio supremo fornecer for a necessidade de adequação do querer a regras *abstratas* de racionalidade, há dificuldade em entender como ele pode ser um princípio *efetivo* para juízo e deliberação moral. O IC precisa informar o agente, de forma definitiva, sobre o querer e a agência racional.⁸²

Sem deixar a mostra o conteúdo que deve estar presente em toda máxima, o teste do IC pode informar *que* uma máxima não possui a forma de uma lei universal – e, por conseguinte, não seria moral – mas não será informativo sobre *por que* tal máxima é moralmente inaceitável. Pode ser o caso de uma máxima não poder ser universalizada, mas, nem por isso, ser o princípio de uma ação reprovável. O resultado é que uma série de máximas pode não passar no teste do IC (o que seria o sinal de sua imoralidade) sem que haja nelas algum conteúdo *moral*. Esse o caso de qualquer máxima que visar algum tipo de *vantagem* – vantagem significa, exatamente, fazer o que outros não fazem e obter, em função disso, algum tipo de proveito –, por não poderem ser universalizadas sem contradição, serem sistematicamente reprovadas pelo teste do IC, sendo ao mesmo tempo possível pensar em uma série de máximas desse tipo que não possuem sequer conteúdo moral. Um exemplo poderia ser de uma mulher que, quando vai ao cinema, senta-se perto da saída para não pegar fila no banheiro quando acabar o filme, sabedora de que o *toilette* feminino não possui capacidade para atender todas as mulheres da sessão. A máxima “sentar-se próximo à saída para não pegar fila no banheiro no final da sessão de cinema” não pode ser universalizada, não pode ser tomada como lei universal. Contudo, nota-se que nada há de errado em, conhecendo um fato sobre o mundo, tentar obter o melhor resultado. O mesmo ocorreria com uma máxima semelhante, mas oposta: “ser o último a descer do avião após o pouso, para ficar menos tempo em pé no corredor”. Outra vez, não é possível universalizar, mas é fácil notar que nenhum problema moral se coloca. Em casos como esses, o IC é aplicado sem que isso revele algum conteúdo moral. Disso, se constata: poder simplesmente universalizar ou não uma máxima não determina seu status *moral*. Se o teste do IC puder ser aplicado

⁸² Cf. *Ibid.*, p. 225.

somente dessa forma, ele *falha* em ser um princípio supremo da moralidade, ou seja, não é pedra de toque para o agir moral.

O agente precisa, para agir moralmente, saber o que é a moralidade, qual seu conteúdo, que valor está envolvido e como ele aparece nas suas circunstâncias de ação. Como bem coloca Herman, mesmo concedendo que o teste do IC apontasse com clareza quais são as ações permitidas ou não, mesmo assim faltaria demonstrar por que elas passam ou não no teste:

Saber que uma máxima é errada quando o sucesso de agir segundo ela depende de outros não agirem da mesma forma não explica *por que* esta dependência seria uma característica do fazer errado. O que falta não é uma explicação sobre como sabemos que uma ação/máxima é errada... O que precisamos saber é porque alguém não deve aproveitar-se do comportamento e das práticas dos outros. Em uma teoria kantiana, isso deveria ser alcançado fornecendo uma razão sobre por que um princípio de obter vantagem entra em conflito com os princípios da racionalidade prática.⁸³

Como acessar, então, os dados que faltam para tornar o procedimento do IC uma pedra de toque para a moralidade? Herman faz uma aposta – “as fontes últimas do conteúdo moral na ética kantiana... são questões de valor”⁸⁴ e avança em uma interpretação do procedimento do IC capaz de demonstrar a conexão entre conteúdo e valor. Segundo Herman, esse é o papel das várias apresentações do IC na FMC que, de forma sucessiva, mostram como o conteúdo pode ser derivado de uma lei formal sobre o querer.⁸⁵ O objetivo é mostrar que o IC, mais do que ajudar o agente a detectar a moralidade de seus atos, pode *instruí-lo* ou, em outras palavras, ser didático.

O exemplo clássico da falsa promessa pode servir para apresentar o ponto de Herman. Tem-se um agente que, pressionado pelas circunstâncias, decide pedir dinheiro emprestado sabendo que não poderá devolvê-lo. Vale apontar como as diferentes formulações do IC cumprem o papel de instruir o agente.

⁸³ Ibid., 226-7, ênfase no original.

⁸⁴ Ibid., 226-7.

⁸⁵ Cf. Ibid., p. 227-30.

A Fórmula da Lei Universal toma o ponto de vista do agente e permite saber *que* tal máxima não tem a forma da universalidade requerida pela racionalidade. Nota-se, a partir dela, que a ação não seria moral, porque não pode ser uma lei universal prometer falsamente, sob pena de destruir o instituto da promessa. Essa formulação, assim, fornece um procedimento para identificar máximas não permitidas. Isso, contudo, é ainda pouco para instruir o agente e, assim, é preciso avançar nas demais formulações.

A Fórmula da Humanidade adiciona um ponto, ao abordar a ação segundo o modo como consideramos o *outro* envolvido pela adoção da máxima do agente: não podemos considerar agentes racionais como meios, porque eles são fins em si mesmos.⁸⁶ Tal formulação do IC permite destacar que a promessa enganadora procura controlar outra agência racional por não dar acesso a uma informação central para a aceitação da promessa, o fato de que quem promete não pretende pagar a dívida. Desse modo, o agente usa o poder de sua agência racional com a intenção de manipular causalmente, mesmo que de forma indireta, uma outra agência racional.

A Fórmula da Autonomia, finalmente, considera os agentes como seres capazes de darem-se regras, adotar fins para seus atos. Quando alguém promete enganadoramente, o que faz é impedir que outro exerça de forma plena sua capacidade de autodeterminação.⁸⁷ Há a exploração de outro agente por uma manipulação de sua capacidade de deliberar, reduzindo seu *status* real através do pleno exercício desse mesmo *status* pelo agente que engana. A ação é má, porque fere o valor fora de escala do agente autolegislador; ele possui tal capacidade afetada pela ação de quem engana. Dessa forma, entendemos *por que* a promessa enganadora é moralmente incorreta: o que está em jogo não é somente a universalização de condutas, mas o fato de que a agência racional se *corrompe* ao afetar o exercício de outra agência racional. O valor moral das ações está em preservar e dar suporte à autonomia dos agentes. É isso que está por trás do formalismo exigido pelo teste do IC.

⁸⁶ Segundo Korgsgaard, o valor dos agentes se liga à capacidade de eleger fins. “Quando Kant diz que a natureza racional ou a humanidade é um fim em si mesmo, é esse poder de escolha racional ao qual ele está se referindo e em particular ao poder de dar-se um fim (fazer de algo um fim conferindo-lhe o status de bondade) e persegui-lo por meios racionais”. (KORSGAARD, Christine M. “Kant’s Formula of Universal Law”, p. 124)

⁸⁷ Segundo Wood, a diferença fundamental entre essa formulação e a da lei universal é que, nesse caso, não se trata de pensar possíveis leis universais, mas em uma lei universal de fato, atual, verdadeira, atuando em um corpo de leis. (Cf. WOOD, Allen W. *Kant’s Ethical Thought*, p.165)

Uma eventual falta de sucesso no teste do IC, como no caso da promessa enganadora, só possui significado *moral* se for possível ligá-la a um valor: isso é que nos leva a sentir a obrigação moral. É preciso entender o IC como teste para identificar máximas *boas*, ou seja, como um princípio sobre a *bondade*.⁸⁸ Essa é a chave para que o teste não funcione apenas para identificação da moralidade, mas também para entender *por que motivo* o prometer falsamente, por exemplo, é errado. Se a racionalidade é considerada *um valor*, não apenas algo *de valor* (para outro fim), o caráter do princípio supremo da moralidade pode, como já foi dito, servir de pedra de toque para a reflexão moral.

2.4. Valor, opacidade e arrogância

Após abordar o tema da racionalidade como um valor e o IC como um princípio sobre bondade, cabe tratar de um tema fundamental à formação de máximas, capaz de contribuir para a compreensão do que significa agir a partir de princípios ou tomando a racionalidade como um fim: o tema da opacidade motivacional. Nesta seção, recorrerei diretamente ao texto de Kant na esperança de avançar numa interpretação, ligando a exigência de opacidade em relação aos nossos motivos ao próprio valor moral presente ao adotar máximas. Chega-se, ao final, à ideia de que a lei moral aniquila a arrogância, pois ela requer uma postura humilde do agente em relação aos motivos pelo qual ele próprio adota suas máximas. Dito de forma breve, pretende-se traçar uma conexão entre o tema do valor, a exigência de opacidade motivacional e o fato de lei moral e arrogância não poderem coexistir. Isso será da maior importância para entender a formação do agente moral.

Kant considera que o valor moral das ações só pode ser avaliado com base nas máximas adotadas pelo agente. Dessa forma, quando um indivíduo age, elabora uma justificativa para a referida ação na forma de um princípio, que serve como fundamento do seu ato. Há, porém, um aspecto absolutamente fundamental a ser considerado em relação às máximas adotadas: Kant observa que *não* se pode saber ao certo se sua adoção se deu *realmente* pelo dever ou meramente conforme o dever. Em outras

⁸⁸ Isso não significa que, antes de Kant, ações boas não poderiam ser identificadas, pois ninguém havia apontado o IC como o princípio da moralidade. O filósofo é claro sobre o fato de não ser necessário conhecer filosoficamente a moralidade para agir segundo ela. A lei moral está presente em todos agentes racionais. O avanço de Kant é identificar qual é o princípio por trás da reflexão moral, o que permite entender o que a fundamenta.

palavras, há um impedimento *absoluto* justamente sobre o que pareceria mais importante saber sobre as máximas: se são adotados ou não por amor-próprio. Tal incapacidade de conhecer o fundamento do querer é a *opacidade motivacional*.

O conhecimento sobre o próprio querer é um tema tão fundamental que a exigência da opacidade pode levar à perplexidade. Afinal, de que adiantaria um agente adotar máximas com base no valor do ato, se é dito ser absolutamente impossível saber, ao final, qual é o fundamento último de sua adoção? A ideia de Kant é apontar o fato de que as ações são justificadas pelas máximas e essas são adotadas, ao final, com base em motivos mais fundamentais, secretos, ocultos até mesmo para o agente.⁸⁹ Nenhum agente poderia conhecer a motivação profunda de suas ações, dada a opacidade. Abre-se espaço para a pergunta sobre o que *realmente* o leva a agir.

A perplexidade surge pelo fato de ser exatamente tal motivação profunda a mais importante para a avaliação moral. Quando se pergunta sobre a moralidade de uma ação, se ela foi feita pelo dever ou por amor-próprio, precisa-se saber qual é o motivo último que faz dessa ou daquela máxima o princípio para a ação. Se nenhum tipo de exame interior pode levar à certeza, como seria possível explicar a possibilidade da avaliação moral? Não haveria aí espaço para ceticismo?⁹⁰ A resposta de Kant, como será visto, é: sim, há espaço para ceticismo, dúvida, incertezas, mas é justamente *isso* que faz com que exista o valor moral das ações.

A opacidade motivacional aparece em destaque na FMC, logo na abertura da segunda seção. O resultado da seção I da mesma obra é que o conceito de dever, utilizado de forma inocente ou não informada por todos, não poderia ser proveniente da experiência, mas deveria ter uma origem *a priori*. Observando a conduta das pessoas, é possível encontrar várias ações feitas em conformidade com o dever, “ainda assim”,

⁸⁹ Não se trata apenas de reconhecer que os agentes conhecem limitadamente o que os motiva, como se a psicanálise, por exemplo, pudesse ajudar nesse caso, como sugere Guevara (Cf. GUEVARA, Daniel. *Kant's Theory of Moral Motivation*, p. 23-6). Como será argumentado, o valor moral da ação requer, por definição, que o agente aceite a opacidade.

⁹⁰ Korsgaard aponta para dois tipos de ceticismo em relação à razão prática, guiada por princípios formais: sobre a possibilidade deles fornecerem conteúdo e, ainda, sobre a capacidade de motivar o agente. Ela argumenta que o segundo tipo se ancora no primeiro. (Cf. KORSGAARD, Christine M. “Skepticism About Practical Reason”, pp.311-34). Contudo, se for considerada a opacidade sobre o fundamento último de nossos motivos, um ceticismo sobre a razão prática poderia ganhar grande força, ao minar a possibilidade de saber-se do conteúdo dos motivos. Afinal, a opacidade é a dúvida persistente sobre se a ação segue-se da lei moral ou de algum incentivo secreto.

Kant coloca, “é sempre duvidoso se isso acontece propriamente por dever e tem, portanto, um valor moral” [FMC 4: 406].

Até este ponto, há espaço para interpretar os dizeres de Kant como se referindo às ações vistas, ou melhor, aos eventos corpóreos que conhecemos pela experiência. Não se pode conhecer, a partir do ato de uma pessoa (como um evento), o que a motivou realmente, mas isso porque “motivos” não são objetos da experiência. Cada agente, contudo, em seu íntimo, poderia ser capaz de saber por que age estando atento às suas máximas. Haveria um acesso privilegiado do agente aos seus motivos, mas não aos dos outros, o que deveria levar a uma postura de, por assim dizer, humildade ou prudência na avaliação dos demais. Tal *poderia* ser uma leitura possível do primeiro parágrafo da FMC II.

Todavia, seguindo na leitura do texto, nota-se que Kant pretende fazer uma afirmação mais *fundamental*. Seu ponto não é que as ações são vistas e as máximas não, mas sim que, mesmo conhecendo a máxima de uma ação, o agente não poder *ter certeza* sobre qual seu fundamento profundo.

De fato, é *absolutamente impossível* estabelecer com plena certeza pela experiência um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, tenha assentado unicamente em razões morais e sobre a representação <que cada um se faz> do seu dever. [FMC 4: 407, ênfase adicionada]

Kant refere-se, e esse é seu ponto, ao *autoexame* que um agente realiza ao adotar uma máxima. Mesmo a mais afiada autoanálise possível não pode revelar qual é motivação profunda na eleição de um princípio de ação como aquele que determina o ato. Kant observa:

Pois, na verdade, ocorre à vezes que, por mais severo que seja o autoexame, não encontramos absolutamente nada, além da razão moral do dever... mas daí não se pode de modo algum inferir com segurança que absolutamente nenhuma impulsão secreta de amor-de-si tenha sido na realidade... a verdadeira causa determinante da vontade... de fato,

jamais conseguimos, nem mesmo mediante o mais escrupuloso dos exames, devassar totalmente as molas propulsoras secretas. [FMC 4: 407]

Essas afirmações parecem gerar alguns problemas para a teoria da Kant. Em *primeiro* lugar, parecem ser um prato cheio para céticos em relação à moral, pois, mesmo concedendo que haja de fato a moralidade como ideia e que os agentes sejam capazes de combater suas inclinações, não poderia haver certeza – nem mesmo do agente consigo mesmo – sobre um *único* caso em que o valor moral está presente em uma ação. Ora, como desenvolver uma teoria sobre a prática se não é possível dizer com certeza que casos são adequados ou não? Ou melhor: como definir um ato como uma *ação* se o agente desconhece sua motivação?

Em *segundo* lugar, encontram-se problemas para interpretar as análises que seguem nos escritos do próprio Kant, principalmente seus exemplos. Como seria possível dar exemplos e extrair conclusões sobre o valor moral das ações se, de antemão, se afirma que *nenhum* exemplo pode ser dado de motivação *puramente* moral? Nos exemplos utilizados por Kant, a opacidade motivacional seria desconsiderada momentaneamente em prol de avanços meramente *teóricos* sobre como avaliamos moralmente nossas ações? Pois o fato é que não há moralidade sem o puro motivo de dever e, se não pode haver certeza absoluta sobre esse, exemplos que pressupõem conhecimento da motivação de agentes seriam abstrações sem significado *prático* concreto. O *impedimento* de conhecer os motivos profundos dos agentes não é apenas um detalhe *acessório* da teoria, mas algo absolutamente central para explicar como é a moral como fenômeno.⁹¹ Em suma, dar exemplos de ações feitas pelo dever como se pudessem ser conhecidas seria considerar uma realidade sem paralelo com nossa vida moral. Dessa forma, seria possível criticar de forma veemente o ponto de vista “privilegiado” do observador moral nos exemplos dados na FMC considerando que o impedimento representado pela opacidade é *radical*.

⁹¹ Segundo Wolff, a passagem da FMC que trata da opacidade é nada mais do que um alerta que se segue de sua teoria do conhecimento, que não podemos conhecer o noumeno. “Somente um tolo perderia a esperança na natureza humana por falhar em encontrar um ato verdadeiramente realizado por dever.” (WOLFF, Robert Paul. *The Autonomy of Reason: a Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, p. 100.) A observação, um tanto irônica, parece esconder algo de retórico: afinal, se é agindo por dever que as ações possuem valor moral, porque somente um tolo se preocuparia em não ter certeza do valor de seus atos?

Ainda assim, os problemas levantados acima poderiam ser aparentes, pois consideram a opacidade motivacional como uma escolha teórica sem, contudo, buscar seu *rationale*. É preciso entender *por que* Kant é levado a afirmar a “absoluta impossibilidade” de certeza sobre o fundamento de nossa motivação. Para isso, vale estar atendo ao modo como ele *justifica* tal necessidade. Na FMC, o mesmo parágrafo dos trechos citados é fechado da seguinte maneira:

(...) jamais conseguimos, nem mesmo mediante o mais escrupuloso dos exames, devassar totalmente as molas propulsoras *secretas*, *porque*, quando se trata do valor moral, o que importa não é a ação, que a gente vê, mas aqueles princípios íntimos da mesma, que *a gente não vê*.
[FMC 4: 407, ênfase adicionada]

Kant afirma que o valor moral está ligado a motivos que não podem ser plenamente conhecidos. Há razão para considerar que esses podem não ser as máximas, ou pelo menos as máximas na medida em que (facilmente) conhecemos. A existência de uma parcela *secreta* da motivação, de algo desconhecido, dentro da determinação da vontade dos agentes parece ser uma exigência para que o valor moral esteja presente em uma ação. Colocando a frase contraposta: parece que se não houvesse uma parcela da motivação inacessível ao agente, o valor de sua ação poderia se esvaír. O que isso poderia significar?

A opinião de Barbara Herman é que a opacidade motivacional é uma condição para a deliberação moral, pois seria o que torna tal processo dinâmico na medida em que o agente precisa revisar e colocar em questão qual máxima deve adotar, quais são seus incentivos e possíveis motivos para agir, diante de uma situação de conflito. O trecho a seguir oferece um resumo de sua opinião sobre o tema:

Pode haver elementos subjetivos em jogo os quais o agente não está conscientemente considerando, alguns que poderiam ser trazidos por uma simples reflexão e alguns que poderiam ficar disponíveis somente por um tipo de terapia prática. O efeito dessa opacidade é que a máxima que o agente sinceramente toma como aquela pela qual age pode não ser a máxima em função da qual o agente de fato age... A especificação

de máximas é um processo dinâmico para o qual o agente será levado na medida em que suas ações *como ela as descreve* parecem ao mesmo tempo justificadas e em conflito com os princípios que ela aceita.⁹²

É preciso observar, primeiramente, que Kant coloca que a opacidade não representa uma dificuldade do agente em conhecer sua motivação em situações de conflito, ou que são “elementos subjetivos” dos quais poderia tomar consciência (como defende Herman), mas sim um *impedimento radical* de conhecer o fundamento último das ações que “jamais conseguimos, nem mesmo mediante o mais escrupuloso dos exames” superar completamente. Em segundo lugar, Kant liga esse impedimento ao *valor moral* das ações, não à possibilidade de *deliberar* sobre esse valor. Em terceiro e último lugar, a opacidade é colocada como inerente a *toda* determinação de máximas, não somente a situações de conflito ou possibilidade de o agente rever o que motivou suas ações. Assim, mesmo que haja um nível de opacidade em relação a nossa motivação que é condição para a deliberação moral, a opacidade motivacional tratada por Kant na abertura da segunda seção da FMC ocupa um lugar muito mais basilar para sua teoria moral.

O texto que segue na FMC revela elementos importantes. Logo no início do parágrafo seguinte, Kant afirma que fazer os conceitos de dever provirem da *experiência* fariam da moralidade um fruto da *vaidade* humana “*pois* então prepara-se um *trunfo certo* sobre eles”. Tentando reformular, a *certeza* sobre a moralidade das ações faria, aparentemente, com que o agente fosse determinado não pelo respeito ao dever, mas por uma *vaidade*. Kant continua

(...) se olharmos mais de perto aquilo que está cogitando e cuidando nelas [as ações feitas conforme o dever], *topamos por toda a parte com o bem-amado eu, que está sempre se pondo em destaque*, e é nisso, e não no severo comando do dever, o qual exigiria muitas vezes autoabnegação, que se apoia a intenção de suas ações. [FMC 4: 407, ênfase adicionada]

⁹² HERMAN, Barbara. “Leaving Deontology Behind”, 223, ênfase original.

As ações realizadas conforme o dever abrangem aquelas (meramente) conforme o dever e as realizadas pelo dever. O temor de Kant é que o “querido eu” venha a tomar espaço em *todas* as determinações de nossa vontade. Como isso poderia ocorrer? Ora, o ego, o orgulho, a vaidade em relação ao fundamento das ações só pode surgir se o agente sentir-se absolutamente *senhor* do seu agir. Nesse caso, ele poderia dizer a si mesmo “agi dessa forma, porque foi pelo dever e, assim, estou *certo* de que minha ação possui valor moral”. Aí está o espaço para a vaidade, pois a certeza do valor moral das ações, assim como a certeza sobre o bom caráter, leva à dúvida sobre o que verdadeiramente motiva as ações: a ação segundo o dever foi motivada por *respeito* à lei moral ou pela busca por poder *dizer-se* um bom homem, digno da felicidade? Um bom homem não é aquele que quer se reconhecer como de boa vontade, mas que age bem, buscando agir observando valores, humilde em relação ao seu *próprio* valor. A vaidade pode ocorrer em agentes que julgam ter certeza *absoluta* sobre o que motiva suas ações, isto é, que acreditam conhecer o motivo profundo da adoção de suas máximas.

Assim, a “vacina” contra a imoralidade seria agir não com base na certeza do fundamento de nossos motivos, mas sim com a *convicção* clara de que *a razão* nos comanda o que deve ser. A opacidade sobre os motivos leva o agente a agarrar-se na *racionalidade* como o valor que guia sua ação.

E aqui nada pode nos preservar do total abandono de nossas ideias de dever e conservar em nossa alma fundado respeito por sua lei, senão a *clara convicção* de que... a razão comanda, por si só e independentemente de todas as aparências o que deve acontecer, por conseguinte, <a clara convicção de que> ações, das quais o mundo talvez ainda não tenha dado até aqui qualquer exemplo... são, no entanto, irremissivelmente comandadas pela razão. [FMC 4: 407-8, ênfase adicionada]

A capacidade *prática* da razão pura parece ligar-se, então, à *incapacidade* de *conhecermos* a causa última determinante de nossa vontade, a opacidade motivacional. É como se a incerteza sobre o que nos motiva abrisse espaço para a convicção do que *a razão* comanda. Isso torna a avaliação moral das máximas e ações, nossas e de outrem, sempre passíveis de revisão.

Em relação à vaidade, agir segundo uma máxima que pode ser querida como lei universal com *absoluta certeza* sobre o que motiva abre espaço para a pretensão de que, se a máxima adotada ação fosse universal e efetivo, o mundo seria uma local onde há o *Bem*. Ter-se-ia, assim, um agente cujos atos são realizados com a *convicção* de que suas ações trazem o Bem ao mundo. Essa certeza absoluta sobre uma motivação *tão nobre* – que o que *eu* quero é o *Bem* – abre espaço para a *arrogância*. Assim, o agente, em sua formação moral, precisa incorporar em sua conduta a opacidade como um fato, que aparece como a possibilidade dos seus juízos morais não serem absolutos.

Na seção IX da “Dialética da Razão Pura Prática”, na *Crítica da Razão Prática*, intitulada “Sobre a sábia adaptação das capacidades cognitivas humanas à sua vocação prática”, Kant estabelece uma ligação entre a *possibilidade* de as ações terem valor moral e a incapacidade de o agente conhecer sua motivação profunda. O contexto da discussão é o sumo bem, cuja possibilidade se ancora na imortalidade da alma e existência de Deus, e que o desconhecimento de tais condições torna suas ações genuinamente morais. Se eles tivessem consciência absoluta do que é o dever, a lei moral seria seguida *prontamente*. Não haveria aquisição gradual de força moral, nem desenvolvimento de disposição moral. Como a razão não teria trabalho algum, *não existiria valor moral* das ações.

A transgressão da lei seria certamente evitada, o ordenado seria praticado; mas como a *disposição* desde a qual as ações devem ocorrer não pode ser infundida por nenhum mandamento e como o agulhão da atividade está aqui logo à mão e é *exterior*, portanto, como a razão não precisa impor-se primeiro pelo trabalho para, mediante representação viva da dignidade da lei, reunir forçar com vistas à resistência às inclinações, assim a maioria das ações conformes à lei ocorreria por medo, poucas por esperança e nenhuma por dever, porém não existiria valor moral das ações. [CRPr 5: 148, ênfase original]

Sem a opacidade em relação à imortalidade da alma e a existência de Deus, os agentes seguiriam a lei moral da mesma maneira que seguem as inclinações: atendendo a impulsos que surgem em suas almas. Os agentes não *adotariam fins* – que é a marca da agência racional, agir pelo reconhecimento (do valor) de certos fins – mas agiriam a

partir de fins dados. Kant chega a afirmar que os seres humanos teriam ações meramente mecânicas, mesmo agindo a partir da lei moral:

A conduta do homem, enquanto sua natureza continuasse sendo como atualmente é, seria convertida em um simples mecanismo, em que, como no jogo de bonecos, tudo *gesticularia* bem mas nas figuras não se encontraria, contudo, *vida alguma*. [CRPr 5: 148, ênfase original]

O valor moral dos atos se relaciona ao *entregar-se* nas mãos da razão, *confiando* em sua universalidade como um guia, *reconhecendo-a* como um valor. *Adotar* a lei moral *sem* a clara convicção que se tem ao conhecer os objetos da experiência é o que confere valor às ações. Se a ação segundo a lei fosse decorrente dela ser *dada*, assim como nossos impulsos, não haveria mérito algum.

A lei moral em nós, sem nos prometer com certeza ou ameaçar-nos, exige-nos um respeito desinteressado, mas de resto, se esse respeito tornou-se operante e dominante, permite pela primeira vez e só por esse meio perspectivas no reino suprassensível mas ainda só com uma pálida visão: desse modo pode haver verdadeira disposição moral imediatamente consagrada à lei, e a criatura racional pode tornar-se digna da participação do sumo bem, que é conveniente ao valor moral de sua pessoa e não simplesmente às suas ações. [CRPr 5: 148-9]

Assim, a ação com valor moral será aquela realizada sem garantias, sem certezas, mas apenas porque a razão comanda uma lei que é seguida *por respeito*. Um raciocínio análogo pode ser realizado considerando a opacidade do agente em relação a seus próprios motivos. Sem ela, a certeza motivacional apagaria o trabalho da razão que é valoroso. Dar as costas aos incentivos em prol do dever pelo dever inclui cultivar uma *desconfiança* sobre nossa motivação profunda, considerando o que é correto de um ponto de visto *humilde*. A certeza na correção da ação abriria espaço à formação de um agente vaidoso e arrogante. Alguém que pretende conhecer sua motivação a fundo e

afirma a si mesmo ser ao máximo correto e bom acaba com isso afagando seu “querido eu”. Tal indivíduo agiria por amor-próprio, não por dever, ao atender a lei – assim como faz Dorian Gray, personagem de Oscar Wilde, ao agir corretamente com a intenção de querer melhorar o aspecto de sua alma representada no retrato amaldiçoado: tudo o que lhe interessa é sua autoimagem, sendo a bondade dos seus atos mero meio para satisfazer sua vaidade.⁹³

Sob essa luz, pode-se passar ao tratamento de Kant sobre a *arrogância*. Na *Metafísica dos Costumes*, ele a define como “a ausência de humildade nas pretensões para ser respeitado pelos outros” [MC 6: 462], ou seja, o não reconhecimento de sua dignidade; afirma que trata-se de um “vício que viola o dever de respeito por outros seres humanos”, segundo o qual “exigimos que os outros pensem pouco de si mesmos na comparação conosco” [MC 6: 465], para depois concluir que “alguém arrogante é sempre mesquinho nas profundezas de sua alma” [MC 6: 466]. Nota-se, então, que arrogante é quem se considera melhor, superior ou de maior *valor* do que os demais, o que decorre das considerações já avançadas: trata-se de um indivíduo que acredita conhecer com absoluta certeza o valor de suas ações, vindo a concluir sua *superioridade*. Em outras palavras, *é arrogante em relação aos outros quem acredita ter superado a opacidade de seus motivos*. A consequência é uma *cegueira* moral e impossibilidade de suas ações terem valor moral.

Pode-se entender, com isso, porque Kant coloca que a lei moral interfere no amor próprio, mas *aniquila* a arrogância.

A razão pura prática apenas causa *dano* ao amor-próprio na medida em que ela o limita – enquanto natural e ativo em nós antes da lei moral – apenas à condição da concordância com esta lei, em cujo caso então

⁹³ A passagem está nos últimos parágrafos da obra, na qual o personagem principal, Dorian Gray, permanece jovem e belo, enquanto seu retrato incorpora sua degradação, física e moral. Na passagem, Dorian sente-se bem por ter realizado um ato que considerava bom e, com esperança de poder dessa forma ter uma nova vida, resolve observar no quadro se havia alguma modificação positiva em sua já horrenda imagem: “Entrou devagar, fechou-se por dentro e, como fazia habitualmente, afastou o pano de púrpura que ocultava o retrato. Emitiu um gemido de dor. Mudança alguma era visível, a não ser nos olhos, uma expressão nova de astúcia e, junto à boca, a ruga atormentada da hipocrisia. Era o mesmo objeto repelente, talvez parecendo mais repulsivo ainda... Como? Seria apenas por vaidade que praticara sua boa ação? Ou por necessidades de sensações novas, como lhe insinuara Lorde Henry, com seu sorriso zombeteiro? Um pouco de tudo isso, talvez... Por vaidade, poupava Hetty. Por hipocrisia, tinha arvorado a máscara da virtude. Por curiosidade, ostentava a renúncia. Agora ele percebia que era assim.” (WILDE, Oscar. *O Retrato de Dorian Gray*, p. 278)

ele se denomina *amor de si racional*. Mas ela com certeza *abate a arrogância*⁹⁴, na medida em que todas as exigências de autoestima que precedem a concordância com a Lei são nulas e totalmente ilegítimas, na medida precisamente em que a certeza de uma disposição concorda com essa lei é a primeira condição de todo o valor da pessoa..., e toda a impertinência ante a mesma é falsa e contrária a lei. [CRPr 5: 73]

Ocorre que arrogância e respeito à lei moral não podem coexistir. A condição para o valor moral de ações de agentes concretos, assim, seria o reconhecimento da opacidade do que os motiva, o único caminho para um agente adotar máximas segundo a convicção na razão.

A racionalidade só pode ser reconhecida como um valor se o agente aceitar a opacidade de seus motivos. Buscar o princípio independentemente da experiência, por sua forma, seria, dessa forma, entregar-se à razão.

* * *

No presente capítulo, foi defendido que não se trata de um bom procedimento interpretar Kant partindo do pressuposto de que sua ética é uma deontologia. Tal procedimento pode levar a uma leitura do seu formalismo como acarretando uma ética sem conteúdo, vazia, demasiadamente abstrata, portanto, sem significado prático. Em contraposição a essa abordagem, foi trazida a possibilidade que Herman nos revela: buscar nos escritos de Kant, inclusive os fundacionais, elementos de uma ética que tem como seu objeto a clássica busca pelo *bem* incondicionado. É preciso considerar a racionalidade como um valor. Isso levantou questões sobre a base para a avaliação moral: as máximas e seu conteúdo. Seguindo Herman, considerou-se que as máximas abrigam os fatos e conceitos que o agente considera relevantes para sua decisão. Dito de outra maneira, a abrangência do conteúdo das máximas é função do modo como ele concebe sua ação. Avaliar as máximas depende de considerações sobre a identidade do agente, que princípios ele de fato segue, mas não é sobre o agente e sim sobre sua ação.

⁹⁴ O Prof. Valério Rohden, em sua tradução, observa em uma longa nota (nota 133, p.118) que a palavra *Eigendünkel* foi entendida por Kant como sinônimo de “arrogância” (*arrogantia*). Contudo, não justifica porque optou por “presunção”. Na tradução de Cambridge, de Mary Gregor, o termo é traduzido como “self-conceit”.

O problema que permanece é entender como um princípio sobre a forma das máximas pode fornecer conteúdo moral, sendo essa a razão para o tratamento do significado do teste do IC. Avançou-se mostrando que as diversas formulações do IC na FMC possuem um caráter didático sobre a racionalidade considerada um valor, sendo esse o conteúdo do princípio supremo da moralidade. Finalmente, tratou-se do assunto da opacidade motivacional. Foi argumentado que essa restrição no conhecimento, que torna todo juízo moral passível de revisão, deve ser reconhecida pelos agentes para que não assumam uma postura vaidosa e arrogante. Em outras palavras, um indivíduo que ignora a opacidade motivacional pode vir a comprometer sua capacidade de agência ao realizar suas ações por uma demanda de seu amor próprio, ao invés de fazê-lo por puro respeito à lei.

O desafio para interpretar a ética kantiana continua. Faz-se necessário entender como a racionalidade pode ser um valor que guia o juízo e a deliberação na prática moral. Além disso, considerando que o teste do IC ocorre com máximas constituídas, é preciso abordar como um agente pode informar-se sobre que fatos estão dentro da categoria moral, para que o teste alcance um resultado e como se dá a deliberação.

O objetivo do próximo capítulo é apresentar como a racionalidade como valor permite a prática do uso dos conceitos morais para guiar as ações dos agentes racionais.

3. CONHECIMENTO E JUÍZO MORAL

A compreensão da ética kantiana como não sendo uma deontologia, mas sim uma ética de deveres norteados por uma concepção da racionalidade como um valor levanta uma série de questões sobre como se dá o *juízo moral*. O modelo de deveres constituídos, situações particulares e dedução do que deve ser feito ofereceria uma explicação econômica de como se dá o raciocínio prático, mas encontra a dificuldade de não fazer justiça ao fato de a vida moral ser absolutamente complexa. Ao oferecer um modelo de interpretação de Kant que pretende aceitar tal complexidade, faz-se necessário mostrar como se dá a avaliação moral compatível.

O presente capítulo possui o objetivo de interpretar o uso do IC como princípio supremo da moralidade em um cenário de complexidade da avaliação moral, seguindo a perspectiva de Herman. O primeiro passo será tratar da distinção entre o campo prático e o teórico, sobre o que torna o prático especificamente diverso do teórico. Isso permitirá entender que conceitos como conhecimento, juízo, raciocínio e outros terão necessariamente significados diferentes ao serem aplicados ao que é prático. O que motiva tal tratamento é o risco de confundir os dois campos, o que impossibilitaria compreender como se dá a reflexão prática. O segundo movimento do capítulo será introduzir um conceito requisitado pela ética kantiana, o de “regra de saliência moral”. Tal conceito é necessário, na medida em que é condição para a formulação da máxima um conhecimento moral prévio e que o procedimento do IC requer que, anteriormente, o agente possua uma máxima. Será visto o que são exatamente tais regras, função e origem. O último assunto do capítulo é sobre a questão de como os agentes enfrentam casos que exigem uma reflexão prática mais profunda, quando se distingue juízo e deliberação moral. De forma semelhante à necessidade de considerar a existência de regras de saliência como condição para a formulação de máximas, será defendido que existe um conhecimento predeliberativo anterior à formulação de um conflito moral (que requererá deliberação). Tratam-se das chamadas “presunções deliberativas”, derivadas de máximas genéricas rejeitadas pelo procedimento do IC e que formam uma estrutura para a avaliação moral concreta.

3.1. O campo prático vs. teórico

A prática moral exige um tipo de raciocínio diferenciado, um raciocínio que não leva da verdade das premissas para a verdade da conclusão, mas sim de valores para uma ação. Trata-se de um raciocínio complexo, porque envolve dois momentos básicos: há uma parte relacionada à avaliação de qual ação é correta (se há algo de moralmente problemático ou que deve ser buscado) e outra que sobre como fazer tal ação vir ao mundo como um *evento*. Assim, o raciocínio que leva à ação é uma cadeia (mais ou menos longa) de premissas, conclusões e inferências, sobre valores, sobre a bondade, mas também sobre a verdade, sobre os fatos. Considera-se aqui que o raciocínio propriamente prático, em sentido *estrito*, é aquele que delimita o que fazer, ou seja, o que o agente se sente obrigado a fazer ou não: trata-se do raciocínio sobre a bondade ou correção do ato. A partir desse, seguem-se raciocínios sobre como tornar esse ato real. Trata-se de um pensar sobre as relações de causa e efeito, um raciocínio teórico. Pode-se dizer que, no primeiro momento, temos um raciocínio propriamente prático e um uso prático da razão: reflete-se sobre o *querer*, sobre valores, sobre o que é correto. No segundo momento, temos um raciocínio teórico com vistas à viabilidade do ato e um uso instrumental da razão teórica no campo prático, pois se reflete sobre como proceder para o querer vir ao mundo como um *evento*.

Considerando a diferença acima, pode-se notar que o prático e o teórico são campos que, apesar de se relacionarem na formulação de um ato, são especificamente diferentes.⁹⁵ Tratar de conhecimento, juízo, raciocínio, inferência, princípios e outros conceitos no campo *prático* (sobre valores e bondade) significa algo muito diferente do que no campo *teórico* (sobre verdade de proposições e fatos). Assim, o *conhecimento* prático não será sobre a verdade de fatos, mas sobre a avaliação de fatos; o *juízo* prático terá em sua conclusão uma sentença que não trata de verdade, mas de um querer; o *raciocínio* prático será deliberativo, não dedutivo; as *inferências* práticas levarão o valor de certos fins-deveres obrigatórios a outros mais determinados a partir de uma leitura moral da realidade; o *princípio* básico a ser observado será a lei moral. Em suma, o campo prático lidará com algo de indeterminado, com a aceitação dessa indeterminação e, então, uso da *liberdade* para determinar o que se vai querer, o que fazer. O campo

⁹⁵ Herman trabalha com essa distinção, mas não a coloca de maneira tão explícita. Acredito que um bom caminho para compreender sua perspectiva é, contudo, marcar a diferença entre as perspectivas prática e teórica.

teórico, por outro lado, lida com o determinado, com o verdadeiro ou falso, com os fatos crus. Aliás, a expressão “opacidade” (da esfera prática) revela a tentativa da razão teórica de procurar estender-se a um uso prático: é uma “queixa” de que deveria ser possível ver os motivos dos agentes, mas eles são opacos. Em outras palavras, é a queixa da razão teórica que procura, e não consegue, conhecer a liberdade.

Herman nota que, no raciocínio propriamente prático, premissas, conclusões e a regra de inferência precisam ser qualificadas como *práticas*, dado o risco de serem tomadas como equivalentes às teóricas.

Se começamos com a ideia da vontade como razão prática – uma capacidade para raciocinar praticamente para levar o agente à ação – nós podemos projetar a lei moral como o princípio fundamental do raciocínio prático delineando a rota correta a partir de algumas premissas práticas (apropriadas e corretas) a conclusões sobre ações por meio de uma regra de inferência prática.⁹⁶

Ocorre que é possível confundir os dois campos, teórico e prático, tentando absorver o segundo no primeiro. O que motiva tal confusão é que se nota que os agentes raciocinam sobre como agir e aparece claramente a possibilidade de o uso instrumental da razão *teórica* no campo prático. Esse uso pode ser contraposto ao uso da razão teórica no campo teórico: os raciocínios sobre o que é verdadeiro ou falso em relação ao que conhecemos. Tem-se, então, de um lado, reflexão sobre a prática (sobre ações) e, de outro, sobre o teórico (sobre fatos). Contudo, sendo um raciocínio *teórico*, a reflexão sobre as ações se limita a avaliar se uma ação é boa no sentido de averiguar se ela é *eficiente* do ponto de vista *causal*, dado um querer como premissa. A confusão está em tomar como “prático” um raciocínio *teórico* que decorre de um querer e, após, estabelecer que os raciocínios sobre o *querer* – aqueles legitimamente *práticos* – são semelhantes aos teóricos. O resultado seria uma compreensão equivocada sobre o uso da razão no campo prático. Os princípios práticos, por exemplo, seriam tomados como tendo um uso teórico: o raciocínio sobre as ações seria, assim, feito com base em dedução, não em deliberação. Se for somada a esse equívoco a interpretação tradicional

⁹⁶ HERMAN, Barbara. “Embracing Kant’s Formalism”, 52.

da ética kantiana como formalista, chega-se a uma compreensão do raciocínio prático que ou bem o restringe ao como fazer (raciocínio instrumental) ou toma o querer como resultado de um teste lógico de contradição (guiado por princípios teóricos).⁹⁷

Herman aponta para essa confusão lembrando que ela é recorrente e que leva a uma dificuldade fundamental: não descrever como realmente se dá a aplicação de princípios no campo prático.

Frente a uma teoria que valoriza a formalidade de princípios, a necessidade do dever e uma descrição da motivação que transcende a psicologia, leitores de Kant desde Hegel confundiram metafísica com ética, tomando a relação entre princípio e dever como dedutiva ao invés de deliberativa, e assumiram que nossa racionalidade poderia ser regulativa frente à escolha e ação sem levar a qualquer transformação do que regulava.⁹⁸

O fato é que a racionalidade prática atua ao deliberar *transformando* a escolha, ou seja, a escolha é constituída pelos princípios observados pelo agente. Esse adota uma máxima, princípio subjetivo da ação, pelo reconhecimento de princípios morais, sendo a lei moral o que guia o raciocínio prático.

Modus ponens é, associação livre não é, uma forma autorizada de pensamento discursivo. A lei moral oferece algo comparável às nossas máximas práticas de ação.⁹⁹

Herman defende que o raciocínio sobre o que se deve fazer em uma determinada situação prática não requer algo tão simples quanto uma premissa maior, uma situação e uma conclusão extraída por dedução: o que é requisitado é um princípio que guie a *deliberação* sobre o valor da ação. A lei moral é um princípio que permite o raciocínio

⁹⁷ Sobre o funcionamento do teste do IC “essa máxima, argumenta Kant, entra em conflito consigo mesma quando universalizada pois assume um estado de coisas no qual promessas para quitar dívidas não teriam crédito, portanto, o projeto do agente em lucrar com ao prometer falsamente não teria sucesso” (HONDERICH, Ted (ed). *The Oxford Companion to Philosophy*, p. 468).

⁹⁸ HERMAN, Barbara. “Preface”. In.: *Moral Literacy*. p.viii.

⁹⁹ HERMAN, Barbara. “Making Room for Character”, p.12.

prático, pois ele norteia a busca por valores incondicionados, o que vai muito além da mera *verdade* de uma conclusão. O raciocínio prático não trata de dizer que tal coisa é o caso a partir da constatação de que outras o são, mas sim de dizer que tal coisa *deve ser* o caso a partir de certos *valores*. Então, querer bem é fazer um bom raciocínio prático e a boa vontade estará presente pela adoção do princípio correto.

O querer bem da boa vontade está, então, em seu raciocínio correto sobre a ação: é isso o que significa dizer que sua bondade está no seu princípio. O *terminus* do raciocínio prático ou querer é uma intenção de agir ou abster-se da ação.¹⁰⁰

Contudo, após determinar o querer, segue-se um raciocínio sobre sua *execução*, sobre *como fazer*. Trata-se de calcular que meios serão necessários para trazer o querer, o fim determinado, ao mundo. Esse é apenas um raciocínio teórico com vistas à prática, que considera o fim adotado como premissa.

(...) tendo adotado um fim, qualquer fim, nosso raciocínio prático possui forma instrumental – ou seja, vai de uma premissa relacionada a um fim a uma intenção de agir (promover ou agir com respeito ao fim).¹⁰¹

O ponto levantado aqui não se restringe à delimitação do *raciocínio* prático, mas sim da necessidade de considerar a esfera prática, ou campo prático, como *distinto* do teórico. É um tanto enganador pensar nessa distinção como sendo entre *agir* e *conhecer*, pois a ação requer conhecimento sobre *o mundo* e sobre *a ação*, sobre a prática. Uma regra moral adotada por uma sociedade pode ser conhecida segundo sua aparição empírica, como eventos regulares, ou seja, de modo teórico. No entanto, ela pode ser conhecida segundo a perspectiva prática, como um exercício da liberdade dos agentes racionais que reconhecem valores. Assim, possuir conhecimento *prático* sobre a moralidade é *especificamente distinto* do conhecimento *teórico* sobre o mesmo tema: no

¹⁰⁰ HERMAN, Barbara. “Reasoning to Obligation”, p. 45..

¹⁰¹ Ibid., p. 53.

primeiro, se reconhece a opacidade e se avalia o valor das regras morais; no segundo, se constata o fenômeno, suas relações de causa e efeito e a verdade de premissas e conclusões nelas baseadas.

É possível imaginar um agente com conhecimento teórico sobre a moralidade, sobre as instituições sociais, o caráter dos agentes a sua volta, e que usa tal conhecimento em proveito próprio.¹⁰² Esse seria um *predador moral*, semelhante a um médico que, conhecedor da saúde, se converte em alguém que manipula venenos com maestria. O predador moral seria alguém que entende o que são as regras morais como fenômenos, sem entender o significado prático, o *valor* que elas promovem. Uma análise de tal personagem que não considera a distinção entre o campo prático e o teórico – tomando “*conhecimento*” como correlato ao segundo campo – poderia se perder em labirintos sobre como pode alguém conhecer a moralidade e, mesmo assim, seu mau ou agir contra ela. O fato é que se faz absolutamente necessário perceber que seu conhecimento *teórico* sobre a moralidade, mesmo no caso de levá-lo a condutas segundo o dever, não faria dele um agente propriamente *moral*: seria alguém que exerce uma conduta *legalista*, observando a lei moral, mas não realizada *por ela*. Conhecimento moral significa compreender o valor do motivo do dever nas regras e observar o mundo de uma perspectiva dos valores a serem preservados e promovidos.

Tal abordagem, que procura distinguir os campos prático e teórico, dessa forma, torna mais complexa e exata a compreensão sobre como se dá a prática moral. Ao invés de restringir o campo prático ao querer, à intuição da moralidade e aplicação de testes sobre o que é ou não moralmente permitido, ocorre um alargamento do olhar sobre a moralidade, trazendo o desafio de pensar em um *mundo moral*. Isso traz a necessidade de desenvolver conceitos que permitam uma análise mais complexa de como se dá o juízo e deliberação moral.

3.2. Saliência moral

Barbara Herman, em seu artigo intitulado “A Prática do Juízo (*Judgment*) Moral”, introduz a necessidade de enriquecermos a teoria moral kantiana com um tipo de regra especial, chamada de Regras de Saliência Moral (RSM). Tais regras são um

¹⁰² Cf. HERMAN, Barbara. “Embracing Kant’s Formalism”, pp. 63-4.

tipo de conhecimento *moral* – portanto, prático, no sentido levantado na seção anterior – que permitem a aplicação do procedimento do IC.¹⁰³ Nesta seção, o objetivo será apresentar as referidas regras e os motivos que levam Herman a sustentar sua necessidade, qual sua natureza, conteúdo, origem e finalidade. Essa discussão deixará à mostra o que pode ser chamado de tarefa moral, essencial para a reflexão prática.

O primeiro passo de Herman no artigo mencionado é observar que a teoria moral kantiana está sujeita a algumas críticas recorrentes: rigorismo estrito, abstração do particular, incapacidade de abrigar mudança moral e ausência de tratamento em relação à sensibilidade ou percepção moral.¹⁰⁴ Tais críticas são motivadas pelo fato de Kant apresentar o procedimento do Imperativo Categórico (IC) como aquele (único) capaz de revelar o valor moral das ações a partir de suas máximas. A crítica reiterada é que, por se tratar de um princípio *abstrato* que considera a possibilidade de universalização de máximas, ele não dá atenção a detalhes moralmente importantes presentes na motivação dos agentes, ou mesmo requer sua exclusão. Ocorre que, ao abstrair do particular, as máximas dos agentes podem ser *descaracterizadas*, pois muitas vezes são exatamente as particularidades das situações em que se encontram os agentes que justificam a adoção de suas máximas. Além disso, o procedimento do IC geraria regras morais rígidas, semelhantes a uma *grade de deveres*, na qual o agente encaixaria sua máxima e, assim, receberia o resultado: sua permissibilidade ou não. Essas são críticas da maior importância e uma teoria moral precisa considerá-las com a devida atenção se pretende explicar o fenômeno da moralidade.

Herman observa, a princípio, que o procedimento do IC requer um passo anterior, a saber, a *formação de máximas* que descrevem de forma adequada por que o agente age desta ou daquela maneira em uma dada situação. Isso significa que o agente detecta, ao formular sua máxima, que há uma questão moral relevante, algo que exige reflexão. Ele precisa estar informado sobre aspectos morais da situação em que se encontra *antes mesmo* de aplicar o teste do IC. Se for observada a FMC, é possível notar

¹⁰³ Herman explica por que introduz na teoria kantiana conceitos não tratados por Kant: “como meu interesse aqui é mais voltado à teoria moral do que ao Kant histórico... podemos pensar esse projeto como uma reconstrução normativa da ética kantiana: o objeto último é apresentar uma teoria moral plausível que é clara e distintamente kantiana” (HERMAN, Barbara, “The Practice of Moral Judgment”, p. 73); “Eu não quero dizer, contudo, que isso [essa investigação] é evidência suficiente para mostrar a presença de alguma coisa tal como regras de saliência moral em qualquer um dos textos de Kant. O que eu de fato quero dizer é que uma explicação kantiana do juízo moral não irá funcionar sem regras de saliência moral, ou algo muito semelhante a elas” (Ibid. p. 93).

¹⁰⁴ Cf. Ibid., pp.73-8.

que o agente moral só coloca sua máxima a teste depois de detectar que há algum tipo de “perigo moral” em sua adoção.

Ele gostaria de fazer tal promessa, mas ainda tem bastante consciência para se perguntar: não será ilícito e contrário ao dever livrar-se dessa maneira de um apuro?... Transformo, pois, a pretensão descarada do amor de si em uma lei universal e coloco a questão da seguinte maneira: como é que ficaria então se a minha máxima fosse uma lei universal? [FMC 4: 422].

De fato, como observa Herman, algum conhecimento moral *prévio* ao resultado do teste do IC é o que permite ao agente perceber se deve ou não fazer o teste. É somente porque sabe algo sobre a moralidade que decide universalizar sua máxima, colocando-a à prova. O conhecimento do agente sobre a moralidade dos seus atos não pode ser sua origem somente no *resultado* do teste de universalização da máxima segundo o IC, pois o teste só é aplicado com base em conceitos morais prévios.

O agente que propõe uma promessa enganadora... sabe, sem apelo ao IC, que o que ele propõe pode não ser permitido. Ele já sabe que enganar é o tipo de coisa que requer um exame moral (porque, presumidamente, ele também sabe que isso é o tipo de coisa que normalmente não é permitida).¹⁰⁵

Mais do que isso: não são todas as máximas que se prestam ao exame moral realizado pelo IC. É preciso que as máximas sejam formadas com *conteúdo moral* para que haja resultado *moralmente* relevante ao passarem pelo procedimento do IC. Isso não significa que o agente deve conhecer regras morais prévias (como deveres constituídos), mas sim regras sobre a *relevância* de fatos e situações para uma avaliação moral. Caso contrário, o teste do IC seria aplicado a *qualquer* tipo de máxima e o resultado da universalização nem sempre seria informativo sobre a *moralidade* do ato correspondente. Pode-se notar, com alguma facilidade, por exemplo, que qualquer

¹⁰⁵ Ibid., p. 77.

máxima que envolver algum tipo de favorecimento ou oportunidade em relação à conduta usual não passará no procedimento do IC, mesmo se ela se referir a um fato banal, sem peso moral algum.¹⁰⁶ No entanto, nem todo fato requer atenção moral, nem toda descrição do mundo se presta ao exame sobre se é correto ou requisitado agir de uma determinada maneira. Um agente moral precisa conseguir distinguir que fatos carregam consigo uma relevância moral, para que possa constituir suas máximas de forma correta.

Sem regras de relevância, um agente corre o risco de colocar em sua máxima informações *desnecessárias*, mas que, se universalizadas, podem gerar contradições sem que isso represente um problema com a moralidade do ato. Um agente precisa notar, por exemplo, que os fatos de hoje ser terça-feira somado ao horário que foi tomar banho nem sempre são informações moralmente relevantes se o que está em questão é, digamos, se ele deve ou não avisar sua mulher que fará uma viagem de trabalho com uma ex-namorada. Incluir na máxima fatos irrelevantes à avaliação moral tornarão o teste do IC confuso, assim como seu resultado.

Regras de relevância serão necessárias para determinar que fatos são legítimos para serem incluídos nas máximas, mas estas não são elas mesmas regras morais. Elas irão requerer, por exemplo, que o agente inclua em sua descrição da ação somente aqueles elementos das circunstâncias de ação que são condições para agir tal como se propõe.¹⁰⁷

Ocorre que, então, não é qualquer agente que é capaz de submeter máximas bem formadas, com fatos e circunstâncias moralmente salientes, ao procedimento do IC: é preciso considerar algum tipo de *formação moral* prévia. Os agentes precisam conhecer a relevância de certos fatos e circunstâncias para serem agentes efetivos, ou seja, para que os testes de moralidade aos quais se submetem tenham resultado *moral*. Tal formação que permite a elaboração adequada de máximas requer a existência de um conhecimento moral *anterior* ao procedimento do IC.

¹⁰⁶ Vide HERMAN, Barbara. “Moral Deliberation and the Derivation of Duties”, pp. 138-9. Vide pp. 65-7 deste trabalho.

¹⁰⁷ HERMAN, Barbara. “The Practice of Moral Judgment”, p. 75.

Nos exemplos dados por Kant do emprego do procedimento do IC (G422-23), os agentes conhecem os elementos de suas ações propostas que levantam questões morais *antes* de usar o IC para determinar sua permissibilidade.¹⁰⁸

Tal pode parecer surpreendente. O procedimento do IC é geralmente reconhecido como a pedra de toque da filosofia kantiana para revelar a moralidade das ações.¹⁰⁹ É o teste da máxima diante do princípio supremo da moralidade. Assim, se há um conhecimento moral anterior, ele precisa de alguma maneira ser independente do procedimento do IC, senão teríamos um círculo. Herman precisará explicar como este conhecimento moral pode não ter sua origem no IC.

Todavia, antes de tratar de sua *origem*, faz-se necessário considerar a *natureza e função específica* do conhecimento moral referido. Herman chama de “Regras de Saliência Moral” (RSM) as regras sobre relevância moral de fatos.

É útil pensar no conhecimento moral necessário aos agentes kantianos (anterior ao juízo moral) como conhecimento de um tipo de regra moral. Chamemo-las de Regras de Saliência Moral. Adquiridas como elementos em uma educação moral, elas estruturam a percepção do agente de sua situação de maneira a fazê-lo perceber um mundo com traços morais. Elas o habilitam a selecionar aqueles elementos de suas circunstâncias ou de suas ações propostas que requerem atenção moral.¹¹⁰

As RSM são regras que orientam a percepção do agente para traços de moralidade. Elas permitem perceber o mundo de uma *perspectiva moral*, tornando o

¹⁰⁸ Ibid., p. 75.

¹⁰⁹ Esse reconhecimento não gera, contudo, um acordo sobre o funcionamento do teste do IC. “A teoria moral de Kant é centrada no IC... todo o assunto [*issue*] do IC é extremamente controverso, todavia. O problema básico é que ele permite tanto falsos positivos... e falsos negativos... embora tenha havido uma série de tentativas de lidar com esses problemas, não é claro que alguma delas tenha sido inteiramente satisfatória.” (HONDERICH, Ted (ed). *The Oxford Companion to Philosophy*, p. 468).

¹¹⁰ HERMAN, Barbara. “The Practice of Moral Judgment”, p. 77.

agente sensível à necessidade de justificação em relação a algumas ações ou à reação frente a determinadas circunstâncias e fatos. Elas estruturam o que pode ser chamado de percepção ou sensibilidade moral.

Quando as RSM são corretamente internalizadas, elas levam o agente a estar consciente de e atento ao significado de “perigo moral”. Elas não são aprendidas como porções de informações sobre o mundo, nem como regras guia para tipos particulares de atividades (morais).¹¹¹

Pode ser útil para a delimitação do conteúdo das RSM uma analogia com alguma outra atividade prática. Um bom exemplo pode ser a culinária.¹¹² Ao aprendermos a cozinhar, começamos seguindo receitas prontas, à risca. A prática nos leva a notar aspectos relevantes nas receitas, como tempos de cozimento dos diferentes alimentos, o casamento de temperos com tipos de carnes, substituições que podem ou não ser realizadas nas receitas, etc. Tais experiências culinárias poderiam ser analisadas e descritas do ponto de vista financeiro (o custo de cada ingrediente), químico (a interação dos elementos que se transformam), histórico-cultural (a origem dos alimentos e a história da alimentação por trás das receitas), nutricional (os valores nutritivos e procedimentos que os conservam), dentre outros. A perspectiva *culinária* levará em conta aspectos como consistência, beleza, sabor, harmonização. Alguém formado nesta área perceberá a elaboração de uma receita ou seu resultado final considerando esses aspectos em sua avaliação por meio de “Regras de Saliência *Culinária*”. Essas não serão regras guia para a atividade culinária – como “quando um ingrediente já for salgado, deve-se regular a adição de sal aos poucos”, o que poderia ser aprendido em um experimento isolado como uma “porção de informação”, tal como referido por Herman. Contudo, elas estarão certamente presentes na elaboração de regras guia e em porções de informação selecionadas no mundo para serem aprendidas em uma educação culinária. As Regras de Saliência Culinária dizem respeito à identificação e, o que é mais importante, *à atenção a elementos significativos* da atividade culinária: “Sal é importante e seu uso influencia decisivamente nos preparos: cuidado com o sal”; “Alimentos cozinham de maneira diferente: cuidado com a forma e tempo de

¹¹¹ Ibid., p. 78.

¹¹² Herman utiliza a analogia com a culinária em seu artigo “Can Virtue be Taught?”, p. 116.

cozimento” e assim por diante. Quando interiorizadas, formam pessoas com *sensibilidade culinária*, alguém atento para os traços significativos e relevantes desta atividade. Esses *chefs* poderão formar máximas relativas à sua atividade com competência e tomar decisões que respondem aos desafios culinários. Quando assim o fizerem, utilizarão *princípios* que nortearão suas escolhas, correspondentes a valores de suas atividades (o que se considera ser a finalidade da culinária). É dessa forma que avaliarão se o que tem diante de si é aquilo que se deve buscar na elaboração de um prato ou um *menu* para determinada ocasião.

As RSM possuiriam uma função análoga em relação à *moralidade*. Um agente moral competente precisa de tais regras para formar suas máximas morais de forma adequada, identificando e selecionando elementos relevantes em sua experiência. O ponto é que, internalizadas tais regras, sua experiência com o mundo poderá ser uma experiência *moral*. É por isso que se trata de regras que estruturam um tipo de sensibilidade, indispensável para que o agente possa responder corretamente aos desafios práticos. Dessa forma, as RSM são elementos necessários à formação de agentes morais plenos. São “o núcleo substantivo de uma educação moral”.

Crianças pequenas não conhecem o espectro de coisas que causam dor e precisam ser instruídas que tal e tal comportamento machuca e que o que machuca e é desnecessário deve (moralmente) ser evitado... O ponto em aprender estas regras não é levar alguém a ajudar quando reconhece desconforto (de modo que este reconhecimento deveria preceder a aplicação da regra), mas a capacitar o agente a reconhecer desconforto como algo moralmente significativo, de modo que ele possa julgar quando sua ajuda é moralmente apropriada ou requerida.¹¹³

As RSM não dirão “ajude alguém com desconforto” (isso seria um dever constituído), mas que “as situações de desconforto merecem ser moralmente levadas em conta”. De acordo com o conhecimento do agente em relação a essas regras, sua percepção moral do mundo será diferente. Um agente *bem* formado conseguirá notar aspectos que merecem estar presentes em suas máximas e, ao longo da vida, tentará

¹¹³ HERMAN, Barbara. “The Practice of Moral Judgment”, p. 82.

ativamente refinar sua percepção. Por outro lado, um agente sem formação perceberá questões morais incidentalmente e, muitas vezes, perderá aspectos relevantes para formar suas máximas: terá pouco critério para a aplicação do teste do IC.

Até este ponto a analogia com a culinária ainda é adequada. Há conhecimento de *fatos* anteriores que são necessários à formulação de regras de saliência – no caso moral, “tal comportamento machuca”; no caso da culinária, “tal ingrediente é salgado”. Porém, em um segundo estágio, já como regras de saliência, esses fatos são considerados *segundo* uma perspectiva particular, interessada – “o que machuca deve ser (moralmente) evitado” e “o que é salgado merece ser (culinariamente) dosado com atenção”.

A diferença entre essas perspectivas estará na *origem* de seus conceitos fundamentais, sendo a partir desse ponto que a analogia perde força. No caso da culinária, a origem é o paladar ou a sensação em contato com os gostos e texturas, que nos conduzem a uma *arte* no preparo dos alimentos. No entanto, qual seria a origem dos conceitos que nos permitem ter uma perspectiva *moral* sobre nossas experiências? A resposta *empirista* seria: tais conceitos nascem da sensação de prazer e dor que, por uma história complexa, mas coerente, são sentidos em um adulto bem formado de uma maneira particular, constituindo o que se chama senso moral.¹¹⁴ Essa *não* pode ser a resposta kantiana para a origem das RSM.

Herman responde a esse desafio sobre a origem das RSM distinguindo o *procedimento* do IC, que se aplica às máximas das ações, e a lei moral. Esta última seria a fonte dos conceitos morais e, *quando aplicada à avaliação de ações através de máximas* , nos leva ao procedimento do IC. Contudo, tais conceitos são significativos independentemente de sua aplicação *às máximas* . A lei moral aponta para certos valores e essa lente pode ser utilizada para avaliar máximas, mas também *fatos* cujo conteúdo interessa à moralidade. As RSM seriam derivadas diretamente da lei moral, não do procedimento do IC.

¹¹⁴ Segundo Wood, os exemplos da FMC se voltam contra o “senso moral” defendido por filósofos como Hutcheson e Hume, que o identificam com um “sentimento natural, como o de simpatia. Kant acha que tais teorias são atrativas somente na medida em que não distinguimos claramente mera aprovação moral... O conhecimento moral comum... estima somente o supremo e incondicionado valor da boa vontade quando ela é manifestada em atos que têm conteúdo e valor moral. Esses atos são realizados somente por aquele respeito racional sublime pelo valor moral, o qual não depende de sentimentos naturais como simpatia”. (WOOD, Allen W. *Kant's Ethical Thought*, p. 32) Da mesma forma, as RSMs estruturam uma percepção moral do mundo não derivada da nossa condição natural, mas da lei moral.

(...) embora as RSM não sejam e não possam ser derivadas do procedimento do IC, elas não são nem arbitrárias, nem convencionais, pois elas expressam o mesmo conceito fundamental (a Lei Moral) que o procedimento do IC representa para propósitos de julgamento.¹¹⁵

É possível notar que, apesar de engenhosa, a solução de Herman para a origem das RSMs enfrenta uma dificuldade: o IC é a forma como os seres racionais finitos apreendem a lei moral. Como esses seres poderiam acessar a lei moral de outra forma senão pelo IC? A resposta de Herman é que podemos compreender a lei moral independentemente do *procedimento* do IC. Quando a lei moral é pensada em relação à ação, ele aparece como um IC, que é a expressão do valor fora de qualquer escala da agência racional, a dignidade dos agentes racionais concebido por agentes finitos que refletem sobre como agir. É esse valor, apreendido como um Fato da Razão, que habilita os seres racionais a fazer parte do mundo moral, o que inclui o, mas *não se restringe ao*, juízo a respeito de máximas de ação. Assim, a lei moral traz consigo a possibilidade de experiência moral e uma concepção dos agentes morais. O conceito que os agentes racionais possuem de si mesmos como agentes morais (provenientes da lei moral) os leva a considerar a moralidade de suas máximas, isto é, a adotar o procedimento do IC e, anteriormente, a procurar agentes morais no mundo como os seres cuja integridade não pode ser ferida.

Penso na RSM como uma interpretação, em forma de regra, do respeito a pessoas (como fins em si mesmos) que é o objeto da Lei Moral... O fundamento das RSM é a concepção de uma pessoa como agente moral (ou fim em si mesmo) que vem com a experiência da Lei Moral como um Fato da Razão.¹¹⁶

As RSM, segundo Herman, devem *instruir* os agentes (i) sobre quem (ou o que) conta como um agente moral ou um fim em si mesmo, (ii) sobre as condições e

¹¹⁵ HERMAN, Barbara. "The Practice of Moral Judgment", p. 85.

¹¹⁶ Ibid., p. 86.

vulnerabilidade da agência e sobre os traços das restrições e (iii) sobre o que marca os direitos e impedimentos no seu exercício.¹¹⁷ Fazem parte das RSM, portanto, conceitos provenientes da lei moral aplicados ao mundo empírico.

Há dois tipos de defeitos possíveis nas RSM: factuais ou morais. É possível falhar, por exemplo, no reconhecimento de agentes morais, sendo esse um erro *factual*. É também possível falhar na adoção de RSM sem uma postura crítica, ou seja, fazer uma *má aplicação* dos conceitos trazidos pela lei moral. Esse seria o caso da crítica ao povo alemão na época nazista: houve a adoção acrítica da classificação de judeus e outros como seres humanos como sem dignidade. Mesmo que fosse possível identificar que são humanos, houve a aceitação, como se fosse um fato, de que não tinham dignidade.

É importante notar que a *ação* dos agentes é julgada moralmente permissível ou não a partir das *máximas* formuladas com base em determinadas RSMs, sejam essas bem ou *mal* constituídas. As máximas formadas por RSM defeituosas, seja por questões factuais ou morais, podem, portanto, passar pelo procedimento do IC com sucesso, na medida em que *podem sim gerar máximas queridas pelo agente como universalizáveis*. O resultado são máximas consideradas permitidas, mas, ainda assim, com algum defeito moral. Há ainda, portanto, a possibilidade de crítica no nível das RSMs. Assim, pode-se dizer que *um indivíduo* que falhou na identificação de agentes racionais por questão de fato e *um jovem* nazista que participa de manifestação antissemita podem agir segundo máximas permissíveis, mas ainda assim estão sujeitos a críticas: no primeiro caso, que deveria ter mais cuidado no conhecimento do mundo; no segundo, que deveria refletir ao internalizar um conceito de ser humano baseado na pureza da raça.

Chega-se, então, a um ponto crucial e que permite estabelecer uma ligação com o tema da *opacidade motivacional*: a crítica e revisão das RSM se inserem no contexto do que Herman chama de *a tarefa prática*, determinada pela lei moral.

A concepção de nós mesmos e outros que é derivada da Lei Moral determina os termos de uma tarefa prática para a comunidade de agentes morais. Esta é a “matéria” da investigação moral. As RSMs devem ser vistas como um conjunto de regras que codificam uma

¹¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 86.

solução *defensável* sobre questões a respeito da natureza de agentes morais, os termos descritivos apropriados que capturam características morais salientes de situações, de nossas decisões e assim por diante.¹¹⁸

A estrutura desta tarefa prática é determinada pela Lei Moral e as RSMs que são o produto da prática moral podem ser criticadas e revisadas por apelo a essa estrutura de fundo.¹¹⁹

O que é a “tarefa prática” determinada pela lei moral? É a tarefa de constantemente *revisar* a leitura que se faz dos fatos a partir da concepção da racionalidade como um valor. Isso envolverá revisar o modo que se considera a prática moral e, também, cuidar para o surgimento de fatos morais novos. Um exemplo pode ser a série de desafios morais novos surgidos com as chamadas “redes sociais”, que permite modos absolutamente novos de interação, exposição e publicação de conteúdos. Assim como o surgimento da pílula anticoncepcional trouxe emancipação sexual para as mulheres e levou a uma série de desdobramentos, inclusive sobre o modo como elas são oprimidas socialmente e em relação ao papel que tradicionalmente teriam no casamento, as redes sociais colocam à prova nossa percepção moral do mundo sobre questões como privacidade, compartilhamento, etc. A tarefa moral é avaliar e reavaliar o mundo em que se vive, procurando que ocasiões promovem ou ameaçam o exercício da agência racional.

A opacidade que confere valor moral aos atos pode ser aqui também encontrada. As RSM só possuem significado *moral* se os indivíduos as compreenderem levando em conta a opacidade dos conceitos morais e necessidade de constante revisão e adequação. Agir segundo RSM como se fossem regras imutáveis, imediatamente tomadas de forma acrítica, como fatos crus, seria considerá-las regras *externas*, como regras de saliência de comportamentos esperados e reconhecidos, mas não como regras de saliência sobre o fenômeno *moral*. Dito de outra forma, ter-se-ia regras de saliência moral compreendidas *teoricamente*, como eventos, não como ocasiões relevantes acerca da liberdade dos agentes. A *tarefa moral* está presente tanto nas RSMs quando na construção de nossas

¹¹⁸ Ibid., p. 87, ênfase original.

¹¹⁹ Ibid., p. 88.

máximas morais, aparecendo sua face negativa como um limite para nosso conhecimento, a opacidade, e sua face positiva como liberdade da razão frente ao que é dado externamente. Adotar RSMs de forma acrítica, sem reconhecer a opacidade, levaria os agentes a uma postura *legalista*, estando sujeitos à falha moral referente à maneira como constroem suas máximas.

3.3. Presunções deliberativas

Outro aspecto que merece atenção em relação ao conhecimento moral se refere à *função* do procedimento do IC e sobre qual seu papel no juízo e na deliberação moral. Essa questão pode parecer impertinente por merecer uma resposta óbvia: sendo o princípio supremo da moralidade, o teste do IC é o que *permite* o juízo ou deliberação moral. Barbara Herman não concorda que a questão seja impertinente ou que a resposta, óbvia, pois, de fato, precisamos *entender* como a universalização de máximas nos permite decidir em casos em que há dificuldades morais. Dito de outra forma, há momentos em que o agente moral se encontra em dilemas – mesmo que aparentes – e precisa encontrar uma forma de agir que satisfaça diferentes requerimentos morais aparentemente contrários. Em suma, há casos de *conflitos* ou dificuldades morais. A pergunta a ser feita é: como o teste do IC ajuda o agente ou que papel exerce nesses casos? É preciso entender, afinal, como se dá o juízo moral, considerando que o agente possui máximas bem construídas.

Há duas maneiras tradicionais de compreender o papel desempenhado pelo procedimento do IC. A primeira delas é como um modo de *derivar deveres* submetendo máximas gerais à universalização. O resultado seria a descoberta de deveres rígidos e amplos. O segundo modo de tomar o teste do IC é como um procedimento que permite a deliberação moral. Nesse caso, tem-se a universalização realizada sobre máximas concretas, mergulhadas em todas suas particularidades.

Segundo Herman, ambas interpretações do papel do procedimento do IC enfrentam grandes *dificuldades*. O modelo do teste do IC como um modo de derivar deveres não levaria em conta a complexidade da experiência moral ao ditar categorias de dever como merecendo obediência, sem estabelecer critérios para resolver eventuais conflitos concretos entre regras ou algum tipo de prioridade entre elas. O resultado seria uma vida moral repleta de deveres amplos e *conflitantes*.

Tal teoria é corretamente acusada de insensibilidade à complexidade moral e moralismo absurdo ao requerer, como algumas vezes se pensa, que nós mantivéssemos todas as promessas, não mentíssemos, sem considerar as consequências.¹²⁰

O problema seria que, ao abstrair do particular, esse modelo de aplicação do teste do IC levaria a supor que os agentes se sentem obrigados pela moralidade em *todos* os casos. Contudo, como os seres humanos são finitos e vivem situações repletas de particularidades, a vida moral se converteria em um cenário no qual a rotina seria agir a partir de *conflitos morais graves* e, certamente, a sensação de que não se pode dar conta do que a moral nos requisita. As proibições ou recomendações absolutas – justamente por serem *absolutas* – implicam que uma ação que respeita um dever facilmente desrespeitaria outro. Será necessária uma ginástica para acomodar a afirmação de Kant de que não há conflitos de dever.¹²¹

Já em relação ao outro modelo, do procedimento do IC como um algoritmo para a deliberação moral, o problema enfrentado seria o *oposto*. Ao considerar que o IC se aplica a máximas saturadas de particularidades, tem-se um modelo de aplicação que pode orientar o agente, caso a caso, sobre seu dever, mas que não explica o fato de existirem deveres que valem para todos, *independentemente* do contexto dos agentes. O procedimento que garante objetividade ao juízo moral dos agentes não revela como se dá a geração de deveres para todos, pois, se o *input* do teste são as máximas de ação, qualquer particularidade levaria o agente a descartar uma regra geral sobre o caso. Encontra-se a dificuldade de explicar como se derivam os deveres e, ainda, como as particularidades das situações dos agentes não criariam exceções caso a caso. Como observa Herman, é fato que a moralidade cumpre o papel mínimo de estabelecer padrões de comportamento. Segundo essa interpretação da função do procedimento do IC, pode-se questionar como a moralidade pode cumpri-lo.

¹²⁰ HERMAN, Barbara. “Moral Deliberation and the Derivation of Duties”, p. 133.

¹²¹ Cf. MC 6: 224.

(...) entre pessoas normais, a moralidade não poderia cumprir sua função (se é essa sua função) de produzir um certo tipo de ordem e confiança nas expectativas sobre o comportamento de outros.¹²²

Dessa forma, o procedimento do IC não pode ser um algoritmo para a deliberação moral caso a caso, nem uma forma de derivar deveres amplos e absolutos. Ambos modelos não dão conta da experiência moral comum: há regras, deveres, *comuns* a todos; os agentes fazem juízos morais observando *particularidades*; há situações que requerem *maior* reflexão sobre o que deve ser feito.

Herman encara a dificuldade de entender qual o papel do teste do IC dentro do cenário apresentado a partir de uma distinção nem sempre realizada, mas da qual se pode retirar bom proveito. Tal distinção é entre *juízo* e *deliberação* moral.

O que eu chamo deliberação moral é ocasional, no sentido de que algo a ocasiona; juízo moral é rotina. Enquanto toda ação moral requer juízo moral, nós não precisamos deliberar moralmente para agir moralmente. Nós deliberamos como um modo de compreender melhor alguma coisa [*as a way of figuring something out*].¹²³

A distinção faz justiça ao fato, vivido por todos, de que algumas situações requerem um grau muito *mais* elevado de reflexão moral do que outras para chegarmos a um “veredicto” sobre o que deve ser feito, sobre o que a moralidade requisita. Esses casos são justamente aqueles em que se nota algo que foge à normalidade e, assim, requer uma ação diferente da usual. Tal é a circunstância da *deliberação* moral.¹²⁴ Por outro lado, há uma série de situações, as mais comuns, em que simplesmente observamos circunstâncias e fatos¹²⁵ e já temos estabelecido o que a moralidade

¹²² HERMAN, Barbara. “Moral Deliberation and the Derivation of Duties”, p. 135.

¹²³ *Ibid.*, p. 145.

¹²⁴ Novamente, é preciso lembrar a necessidade de separar o campo prático e teórico. Seria possível pensar em uma deliberação sobre meios para ação, que reflète, estima, dentro de conhecimento sobre as relações de causa e efeito entre os eventos do mundo, qual a ação mais adequada. Nesse caso, porém, teríamos uma deliberação teórica, não prática. Como bem coloca Herman, “Deliberação sobre meios não é normalmente deliberação moral” (*Ibid.*, p.146)

¹²⁵ São os traços morais do mundo que percebemos pelas RSMs.

requisita: são os casos de mero *juízo* moral. Nesses, não há maiores dificuldades na avaliação moral de ações.

Tem-se, então, um cenário no qual os agentes observam o mundo de uma perspectiva moral e fazem suas avaliações, geralmente sem muita dificuldade ou reflexão. *Eventualmente*, contudo, as circunstâncias apresentarão algum tipo de conflito, algum de tipo de desafio excepcional, requisitando deliberação. O que é interessante observar é que a percepção do conflito pressupõe não apenas um conhecimento moral prévio sobre o que é moralmente saliente, mas também sobre a *avaliação usual* da situação.

Os momentos característicos da deliberação moral ocorrerão quando um agente percebe suas circunstâncias como excepcionais ou contendo considerações e diretivas morais conflitantes... a percepção desse conflito demanda uma estrutura explanatória mais completa do que, determinando os termos para o início da deliberação moral.¹²⁶

Tal estrutura explanatória precisa ser mais do que uma leitura moral de circunstâncias, mas sim espécies de *juízos prévios* sobre que ações as circunstâncias observadas *geralmente* requisitam dos agentes. Isso requer algum conhecimento predeliberativo. Apenas esse conhecimento explica que o agente *perceba* um conflito moral diante de si e que carece de solução e ponha-se a deliberar.

Se a deliberação moral é requisitada quando um conflito moral é percebido nas circunstâncias de ação dos agentes, o método de deliberação deve ele mesmo repousar sobre um conjunto de resultados morais (*juízos*).¹²⁷

A aposta de Herman é que o conhecimento moral que permite ao agente perceber uma situação de conflito e o leva a deliberar são *juízos* que *resultam* do procedimento do IC. Esses resultados de aplicação do teste seriam o que fornece

¹²⁶ Ibid., p. 146.

¹²⁷ Ibid., p. 147.

elementos para a deliberação moral e também o que permite a avaliação moral de rotina, os juízos morais usuais.¹²⁸

Herman explica que o procedimento do IC precisa permitir a derivação de regras morais *gerais* e que, ainda assim, requisita a formulação de máximas. Dessa forma, pode-se pensar que o teste do IC se aplica ao que se poderia chamar de “máximas genéricas”.

A ideia é que devemos pensar o procedimento do IC como aplicado não a máximas verdadeiras de ação, mas a um tipo de par ação-justificativa: fazer uma ação tipo-x pela razão tipo-y. Chamo esses pares de “máximas genéricas...”¹²⁹

Ocorre que, passando pelo teste, tais máximas podem ser rejeitadas ou não, ou seja, serem consideradas permitidas ou não-permitidas segundo o princípio supremo da moralidade. Se são *permitidas*, nada de especial ocorre. Se, ao contrário, não possibilitarem a universalização, estabelecem um *impedimento geral* de um tipo de ação motivada de certa maneira. Tal impedimento acaba tendo a função de guiar o juízo moral e dar suporte para o agente perceber situações de conflito moral, que requeiram deliberação.

A rejeição de uma máxima genérica pelo procedimento do IC mostra que certo tipo de ação não deve ser realizada por certo tipo de razão. Isso, com efeito, estabelece um princípio de juízo moral que pode estabelecer os termos para a deliberação moral.¹³⁰

Herman chama de “presunções deliberativas” (PD) o resultado da rejeição de máximas genéricas através do procedimento do IC. Ao invés de criarem um corpo de deveres, as PDs seriam elementos que compõem um *esquema* deliberativo, elementos

¹²⁸ “O que quero defender agora é que esse conhecimento moral predeliberativo – o qual provê conteúdo para o juízo moral e estabelece os termos para deliberação moral – é obtido pelo procedimento do IC.” (Ibid., p.147).

¹²⁹ Ibid., p. 147.

¹³⁰ Ibid., p. 147.

que servem de base para deliberação.¹³¹ Assim, há a vantagem de não cair no problema dos deveres estritos e rigorosos do modelo da derivação de deveres. O procedimento do IC seria o modo como os agentes tecem toda uma *estrutura* de presunções que os permitem deliberar, quando necessário.

A pergunta a ser feita, nesse ponto, é sobre como *funcionam* as PDs, ou seja, como elas ativam a deliberação ou permitem o juízo moral. Herman explica que, dada uma circunstância e uma presunção sobre que tipo de ação não poderia ser aceita a partir de certa razão, pode-se *rejeitar ou não* a PD a partir dos motivos que efetivamente o agente considera o fundamento para seu ato. Tem-se a PD de que não se deve enganar outras pessoas e, se nada de especial estiver diante do agente, a máxima de sua ação que envolve enganar será posta de lado. O agente apenas reconhecerá que “essas são as circunstâncias nas quais engano é presumidamente não-permitido”¹³². Contudo, pode ser o caso de a PD, genérica, não dar conta das circunstâncias *especiais* da situação enfrentada pelo agente. Esse, então, notará que, *naquele caso*, talvez deva agir contra o que geralmente (de antemão) se presume. Está armado o cenário para a deliberação moral. Assim, a máxima que dá origem à deliberação deve conter algum tipo de motivo *especial*, diferente dos casos típicos, para que o agente pense que tem alguma justificativa para não fazer o que presumiria (genericamente) ser o correto.¹³³ Não há, então, o estabelecimento de um dever e a ação contrária a ele: saber o que é o dever é o resultado da deliberação a partir de conhecimentos prévios, de uma *bagagem* moral, acumulada por uma séria de juízos e reflexões prévias.

É válido notar que as RSMs ensinam o agente a ler o mundo de uma perspectiva moral, identificando que aspectos são relevantes para a composição de suas máximas. Isso o habilita a fazer juízos morais com uma garantia de que o resultado alcançado será, efetivamente, moral.¹³⁴ As PDs desempenham um papel semelhante em relação à deliberação moral: elas habilitam o agente a formular os termos de sua reflexão em torno do que é seu dever e, assim, alcançar um resultado em sintonia com a lei moral.

¹³¹ Cf. Ibid., p. 148.

¹³² Ibid., p. 148.

¹³³ CF, Ibid., p. 150.

¹³⁴ É possível pensar em aplicação do procedimento do IC e avaliações morais mesmo em agentes que não reconhecem RSMs: formulam máximas com critérios não muito informados e, mesmo assim, obtêm algum resultado moralmente relevante. Essa é, porém, uma possibilidade mais interessante do ponto de vista teórico do que relativo à prática moral. Em nossa vida moral, nossas máximas serão formuladas com as RSMs disponíveis.

As RSM estabelecem os termos para a formulação de máximas que serão objeto do juízo moral; as PDs estabelecem os termos para a formulação do conflito moral que será objeto de deliberação. Assim, as PDs vão *além* da saliência de fatos e circunstâncias, ao considerar que pares “ações-justificativas” não são permitidos.¹³⁵

Dado o conflito moral, a deliberação deverá estabelecer qual é o dever do agente. Isso se dá, segundo Herman, pela observação do valor da agência racional. O agente irá universalizar as máximas possíveis, observar as circunstâncias, considerar o que se presumiria correto tendo como *norte* uma noção de valor, algo que preza. Sem isso, a reflexão sobre por que é errado ou correto abrir uma exceção para si mesmo perde sentido. O agente poderia, simplesmente, identificar que não pode universalizar sua máxima e abrir uma exceção dando os ombros: seu ato poderia ser tomado como irrelevante em relação à regra geral.

Sem uma interpretação sobre o valor – por exemplo, é errado porque seria injusto – as meramente possíveis consequências negativas de todos fazerem x são certamente irrelevantes quando nem todos o fazem.¹³⁶

O desafio para os agentes é fazer a *tradução* das presunções, fatos e circunstância e necessidade de universalização em termos de *valor*. Sem essa tradução, há problemas para avaliar os casos de uma perspectiva moral.

(...) os agentes devem não apenas reconhecer os elementos moralmente significativos de suas circunstâncias e de suas ações propostas, mas eles devem também ser capazes de fazer a necessária tradução em valor dos elementos de ação e circunstâncias assinalados em termos de agência racional.¹³⁷

¹³⁵ Ibid., p.151.

¹³⁶ Ibid., p. 153-4.

¹³⁷ Ibid., p. 157.

A imagem da deliberação, para Herman, não é de uma balança de deveres ou obrigações, mas sim de um *campo* repleto de fatos com saliências morais. Esses fatos requerem ações segundo justificativas e podem entrar em conflito. Esse conflito será, então, sobre *fundamentos de obrigação*, as PDs desafiadas por fatos com saliência moral. A deliberação resolverá o conflito observando, preservando ou promovendo o valor da agência racional. Não há resto moral, pois o dever do agente, naquela circunstância, será uma ação segundo uma justificativa. Haverá (pelo menos) uma PD rejeitada, a partir dos fatos considerados e reflexão sobre o que promove a agência racional, naquele caso.

É fundamental observar que, ao tratar de deliberação, se enfrenta uma limitação em relação à possibilidade de *dar exemplos*. Elas envolvem toda a carga de experiências do agente, seus princípios e as circunstâncias particulares da situação na qual se encontra. Toda vez que consideramos “um agente”, o tipificamos, limitamos a reflexão sobre o que deve fazer nas circunstâncias que apresentarmos. Há a *tentação*, assim, de assumir que, mesmo sendo uma situação especial, *todo* agente que daquela forma se encontrar resolverá o conflito moral rejeitando essa ou aquela PD. O risco é, então, estabelecer uma *hierarquia* com base em exemplos que seriam específicos, mas que, na verdade, não podem dar conta de todo o universo envolvido na deliberação moral de um agente em uma situação de conflito. Não se afirma, aqui, que é impossível ou infrutífera a reflexão sobre situações de deliberação moral: o que se afirma é, na verdade, que simplificar essa atividade pode levar a fazê-la perder a opacidade do campo prático e, assim, tomar a hierarquia de deveres resultante dos exemplos como uma instrução de cunho teórico útil à prática.

Finalmente, é preciso retomar a distinção entre o uso prático e teórico da razão ao tratar da moralidade. As presunções deliberativas estabelecem os termos sobre os quais os agentes refletem sobre a moralidade de seus atos em casos especiais, novos, desafiadores. Essa reflexão não será uma mera dedução, não se dará por subsunção de situações a regras ou por uma matemática de pesos e contrapeso de deveres, que resulta em uma conclusão determinada. Usar a liberdade significa *adotar* um fim. A razão, quando deliberar sobre o que deve fazer, se esforçará para encontrar o que deve adotar como fim com base em certo valor. Esse valor só poderá ser um guia para a adoção do fim se o indivíduo reconhecer o uso de sua *liberdade* e como o valor que o norteia promove um uso pleno dessa capacidade. Reconhecer a opacidade do conhecimento no

campo prático e fazer um uso positivo da liberdade, por isso, são faces de uma mesma moeda.

* * *

Neste capítulo, abordou-se a necessidade de distinguir o uso da razão no campo prático e no teórico para que fosse possível compreender como se dá o juízo e a deliberação moral, ambos envolvendo conhecimento prático. Defendeu-se que o fundamento da distinção entre os campos é o reconhecimento da opacidade das matérias práticas, isto é, uma limitação do conhecimento teórico sobre o que envolve o uso da liberdade. Além disso, o procedimento do IC foi analisado para trazer à tona a impossibilidade de ser ele a fonte de todo conhecimento moral. De fato, a própria aplicação do teste pressupõe um conhecimento moral prévio, sobre a relevância de fatos. Trata-se de conhecimento sobre regras chamadas de “regras de saliência moral”, que respondem ao desafio de perceber o mundo segundo uma perspectiva moral. Tais regras orientam uma sensibilidade moral dos agentes, permitindo que percebam que aspectos do mundo são relevantes do ponto de vista moral e, por isso, interessam na formulação de suas máximas. Fez-se necessário, após, distinguir juízo e deliberação moral. A utilidade de tal distinção é dar conta do fato de emitirmos juízos morais como rotina, sem dificuldade, e que, algumas vezes, os conflitos morais demandarem uma grande carga de energia para serem compreendidos e resolvidos. Isso aponta para a existência de um conhecimento predeliberativo sobre o modo como geralmente avaliamos certas ações realizadas a partir de certos motivos. Herman chama de “presunções deliberativas” os princípios gerais que estabelecem os termos dos conflitos morais e, assim, servem de base para a deliberação moral. O papel do teste do IC seria gerar as presunções deliberativas, o que permite ao agente tecer uma estrutura para a avaliação moral.

O presente capítulo encerra-se com a observação de que opacidade do campo prático é o que o distingue do teórico e o que permite o uso positivo da liberdade pela adoção de máximas a partir de valores. Não se pode reconhecer o teor prático do uso da razão sem notar o limite cognitivo (teórico) nesse campo e que essa é a condição para não termos limites práticos, no uso da liberdade. Esse uso, contudo, requer que se tenha um *norte*. Caso contrário, seria um uso arbitrário. Será preciso que o agente reconheça em si a capacidade de usar sua liberdade com base em um valor que a promova, que

identifique a atividade de escolha, de adoção de fins, com a própria natureza do agente. A chave para o exercício da liberdade será, então, a compreensão da *autonomia* que caracteriza a agência racional e como ela se manifesta efetivamente na agência de indivíduos concretos. Esse é o tema do capítulo seguinte.

4. AUTONOMIA DO AGENTE MORAL

O agente moral é aquele capaz de agir adotando como fundamento determinante de sua vontade a forma universal de suas máximas. Tal forma universal é aquela que permite visualizar sua máxima como lei para toda e qualquer vontade racional, ou seja, que considera a conformidade ao querer universalizável como razão suficiente para agir. Ao tomar a razão – e não uma determinação da natureza – como o fundamento da ação, diz-se que os seres racionais são *livres*, pois agem segundo princípios cuja raiz é sua própria racionalidade. Agindo por seus princípios, possuem *autonomia*. Desta forma, pode-se dizer que é a autonomia que caracteriza o poder dos agentes racionais de agirem independentemente das determinações da natureza.¹³⁸ É nessa medida que se afirma a liberdade das escolhas dos agentes racionais e a capacidade desses, a partir dessa liberdade, serem morais.

Contudo, traçar a relação entre a racionalidade e o pleno uso da liberdade em agentes concretos *não* é uma tarefa fácil. Nota-se que, apesar de as pessoas serem seres racionais, nem todos são agentes morais *efetivos*. Na verdade, talvez poucas sejam as pessoas a serem tomadas como exemplo de correção moral. Desta forma, é preciso entender como a racionalidade de nossa agência mostra-se *concretamente* no exercício do julgar moral. Todos os agentes morais possuem autonomia, mas que tipo de capacidade é essa? Como explicar e entender o fato, inegável, de que há agentes com um exercício mais pleno de sua liberdade do que outros, se é *definidor* dessa agência a liberdade de escolha?

O presente capítulo começa pela apresentação do modo como usualmente é traçada a conexão entre a racionalidade dos agentes e sua autonomia. Isso, por sua vez, levará a uma questão central na interpretação da filosofia kantiana, um *impasse*: se todos os seres racionais possuem autonomia e essa implica liberdade, como é possível que agentes escolham, concretamente, ações contra o dever? O problema posto é como seres autônomos podem ser capazes de heteronomia sem com isso deixar de serem

¹³⁸ Como lembra Schneewind, “Kant trata de agentes que são autogovernados moralmente nesse sentido [impondo leis para si mesmos] como autônomos. Ele tomou o termo do pensamento político dos séculos dezessete e dezoito, no qual ele era usado em discussões sobre a ideia de estados como entidades que se autogovernavam... Kant entendeu essa ideia de um modo radicalmente diferente. Sua visão da moralidade como autonomia é algo novo na história do pensamento.” (SCHNEEWIND, J. B. *A Invenção da Autonomia: uma História da Filosofia Moral Moderna*, p. 483)

considerados livres. A segunda seção tratará desse impasse apresentando o tratamento de Barbara Herman que, após distinguir vontade e escolha, abre espaço para considerar a vontade como um poder constituído pelo princípio da autonomia, um poder que pode ser bem ou mal-exercido. A ação não-moral será entendida como um *mau uso* da faculdade dos desejos, ou seja, ainda um uso, mas que não manifesta um exercício pleno dessa faculdade a partir do princípio que a constitui. A terceira seção apresenta o esforço de Herman para, dentro de um contexto kantiano, tratar da autonomia como uma propriedade essencial da vontade que se manifesta concretamente de forma mais ou menos efetiva. Finalmente, isso remete à necessidade de entender o processo educativo envolvido na formação dos agentes morais concretos, o que faz a ponte com o último capítulo.

4.1. Agência racional e autonomia

O primeiro passo para tratar do tema de como a autonomia dos agentes racionais se manifesta no uso *concreto* da liberdade de escolha é percorrer, mesmo que de forma rápida, o modo como a agência racional se liga à autonomia.

Kant define da seguinte maneira a agência racional.

Só um ser racional tem a faculdade de agir *segundo a representação de leis*, isto é, segundo princípios, ou uma *vontade*. Visto que se exige a *razão* para derivar de leis as ações, a vontade nada mais é do que razão prática. [FMC 4: 412, ênfase original]

Dessa forma, o ser racional se distingue de outros por representar leis e agir segundo essa representação, o que só é possível a partir do uso de sua razão. Kant observa que, então, somente a razão confere esse poder a essa classe de seres e que, se possuem a capacidade de partir da razão, tem-se aí um uso *prático* da razão. Vale notar, então, que a agência que caracteriza o agir racional está em representar *leis*, não apenas em ser causa de objetos de suas representações, que é uma característica de todos os seres vivos.¹³⁹ A vontade é, por isso, a capacidade de *causar* objetos a partir da representação de leis: é uma *causalidade* a partir de leis que não são as leis da natureza.

¹³⁹ MC 6: 211.

A *vontade* é uma espécie de causalidade de seres vivos na medida em que são racionais, e a *liberdade* seria aquela propriedade dessa causalidade na medida em que esta pode ser eficiente independentemente da determinação por causas alheias; assim como a *necessidade natural* <é> a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de ser determinada à atividade por influência de causas alheias. [FMC 4: 446, ênfase original]

A vontade, ao ser a capacidade de agir segundo a razão, é uma causalidade livre “independente de causas estranhas”. O agente racional é aquele que é capaz de agir segundo seus próprios *princípios*. Trata-se da faculdade de exercer uma causalidade a partir de leis que não são dadas, portanto, lei próprias. É desta forma que se vincula a liberdade da vontade com a *autonomia*.

Autonomia da vontade é a qualidade da vontade pela qual ela é uma lei para si mesma (independentemente de toda qualidade dos objetos do querer). O princípio da autonomia é, portanto: não escolher de outro modo senão de tal modo que as máximas de sua vontade também sejam compreendidas ao mesmo tempo como lei universal no mesmo querer. [FMC 4: 440]

Nota-se, dessa forma, que o princípio da autonomia que caracteriza a vontade dos agentes racionais é o princípio da moralidade, o IC. De fato, o agente racional é livre se se desvincula da lei natural, agindo segundo a lei moral. Essa, por sua vez, carrega em si a exigência (do ponto de vista dos seres finitos) de que o querer seja em função de seu próprio princípio, que será racional e, por isso, interno. Assim, autonomia e liberdade *implicam-se*: se um ser possui a capacidade de dar-se leis, é livre; se um ser é livre, é porque ele possui a capacidade de dar-se leis.

Ora, à ideia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito da *autonomia*, a este, porém o princípio universal da moralidade, o qual

subjaz, na ideia, todas as ações dos seres *racionais*, do mesmo modo que a lei natural a todas as aparências. [FMC 4: 452-3, ênfase original]

A autonomia da vontade liga-se ao princípio da moralidade e consiste na independência do desejo de objetos e ao mesmo tempo na determinação da escolha pela mera forma universal da lei. É preciso observar, todavia, que não é a independência dos desejos idêntica ao uso positivo da liberdade, mas, pelo contrário, um uso apenas negativo. Escolher contra o desejo, por si só, pode revelar nada mais do que o sobrepesar de desejos, no qual um é posto de lado em função de outro. A liberdade que caracteriza a agência racional é a de causar objetos segundo a representação de *leis*, tomando a razão, ela mesma, como algo que pode *nortear* a escolha. Como foi visto no Capítulo 2, isso só é possível se a racionalidade for tomada como um valor. Apenas então se tem a liberdade em sentido positivo.

Mas independência é liberdade no sentido negativo, porém essa legislação própria da razão pura e, enquanto tal, razão prática, é liberdade em sentido positivo. [CRPr 5: 33]

Um agente racional exerce a causalidade que o caracteriza ao adotar e agir segundo leis. O problema é que algumas dessas regras adotadas pelos agentes, as máximas, se fundamentam na satisfação de desejos cuja origem é *empírica*. Há a adoção, a partir da razão, de leis, um uso da liberdade, que tem como fim causar o objeto de suas representações. O agente, nesse caso, escolhe agir tendo como fim a *satisfação de desejos* e pode-se identificar que, por um lado, age segundo uma concepção de bem (que é bom agir dessa forma), mas, por outro, busca um *bem empírico*, exerce seu poder de escolha *sem* marcar sua independência frente às condições empíricas. A adoção de uma máxima não moral pode ser considerada um ato de autonomia, mesmo que a escolha tenha sido por agir elegendo um fim que *não* é dado pela razão? E, fazendo a pergunta inversa: só há autonomia do agir moral? Se só é racional e autônoma a ação moral, os atos não morais são *irracionais* e heterônomos e,

então, tais agentes não seriam racionais em suas escolhas?¹⁴⁰ Como *avaliar* moralmente um agente não racional, como repreendê-lo se ele não tiver autonomia?

A resposta a essas questões *não é trivial*.¹⁴¹ Observando trechos do texto de Kant, nota-se haver uma tensão entre reconhecer a autonomia e liberdade a todos os agentes, mesmo quando não agem moralmente, e entre restringir a autonomia à ação moral.

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant coloca que

Assim, a lei moral não expressa senão autonomia da razão prática pura, isto é, da liberdade, e esta é ela mesma a condição formal de todas as máximas, sob a qual elas unicamente podem concordar com a lei prática suprema. [CRPr 5: 33]

Vale notar: a lei moral e a autonomia são “a condição formal de *todas* as máximas”. Deve-se pressupor que Kant se refere apenas às máximas morais? Porque, se forem, então as máximas não morais não expressam autonomia e, por conseguinte, não seriam fruto de liberdade – já que autonomia e liberdade implicam-se. Haveria, por isso, “adoção não livre” de máximas por agentes racionais? Isso parece um contrassenso e não pode ser aceito.

Em outra passagem, na FMC, é dito que

Se a vontade busca a lei que deve determiná-la *em qualquer outro lugar* que não seja a aptidão de suas máximas para uma legislação universal própria... o resultado então sempre será *heteronomia*. [FMC 4: 441, ênfase original]

¹⁴⁰ “Com isso, estamos seguindo nossa própria lei, e portanto temos autonomia quando aceitamos o imperativo categórico. Caso contrário, caímos na heteronomia, ou na aceitação (livre) de princípios cujo conteúdo é determinado independentemente da natureza essencial do nosso próprio ser supremo, que é racional” (AUDI, Robert (Ed.). *Dicionário de Filosofia de Cambridge*, p. 538).

¹⁴¹ Tanto na *Fundamentação* quanto na segunda *Crítica*, Kant afirma que liberdade da agência racional e moralidade implicam-se mutuamente. A questão que surge é como quebrar essa circularidade entre liberdade e moralidade: “Moralidade implica liberdade. Da mesma forma, liberdade implica moralidade, ou, como Kant coloca, liberdade é a *ratio essendi* da moralidade. Ele não quer dizer que por isso que toda ação espontânea é uma ação moral. Há ações não morais e imorais pelas quais o agente é responsável... mas, quando pura, a autonomia da razão é a fonte da lei moral. Dessa forma, o agente é moralmente responsável, pois ele ainda pode agir a partir daquela lei, mesmo nos casos em que ele não o faz”. (CRAIG, Edward (ed). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, p. 349). O quadro não se faz claro.

Ora, a vontade havia sido definida como razão prática e a liberdade a propriedade de vontade de não se determinar por causas estranhas, o que requer observância à lei moral. No trecho acima, contudo, “a vontade” – essa causalidade livre – é considerada como capaz de buscar uma lei que acarreta heteronomia e que só dá origem, continua o texto de Kant, a imperativos hipotéticos. Como pode a vontade, razão prática, livre, representar e agir segundo leis que *não são próprias*? A autonomia da vontade pode fazê-la adotar leis que a levam a *heteronomia*? O “adotar leis” não importa quais, caracterizam sua liberdade? Mas não era a liberdade indissociável da autonomia, e o princípio dessa o IC? O quadro, portanto, não é claro e, de fato, requer um *esforço* para articular tais conceitos.

O impasse pode ser resumido da seguinte forma: se o que caracteriza a agência racional, e sua liberdade, é adotar leis por si mesma, então parece que ou bem (i) a racionalidade do agente *implica* sua autonomia, liberdade e moralidade, ou bem (ii) sua racionalidade o faculta a escolher entre agir segundo sua lei *ou segundo a lei da natureza*. No primeiro caso, encontra-se o problema de explicar a vida moral usual, na qual agentes considerados livres raramente agem de forma moral. No segundo caso, trata-se de uma missão difícil entender o que fundamenta e justifica a escolha para agir segundo a lei moral, em detrimento da lei da natureza – afinal, os agentes racionais poderiam *racionalmente* não escolher segundo a adequação de suas máximas à razão. Mesmo que distinções conceituais baseadas na letra do texto possam acomodar definições capazes de salvar Kant das acusações de ser inconsistente,¹⁴² isso parece ainda revestir sua teoria de uma roupagem rígida demais para compreensão de como se dá a agência moral *efetiva*.

Uma alternativa para contornar esse impasse é apresentada a seguir: será preciso compreender a vontade como um poder constituído por princípios, em que sentido os agentes usam sua liberdade e, finalmente, o modo como precisam se constituir empiricamente para utilizar tal faculdade de forma plena.

¹⁴² Allison, ao defender-se das críticas de Ergstrom, coloca que “(...) segue-se que devemos encontrar ao menos espaço conceitual para a noção de um agente que possui genuína espontaneidade mas não autonomia, ou seja, que é ao mesmo tempo livre em um sentido indeterminista e heterônomo” (ALLISON, Henry E.. *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, p. 111). O fato é que não basta acomodar apenas conceitualmente a possibilidade de heteronomia ao distinguir sentidos para “liberdade”: se a racionalidade for mera espontaneidade (sem princípios que norteiam seu exercício), fica-se à beira da arbitrariedade.

4.2. A vontade como um poder constituído por princípios

A questão fundamental a ser enfrentada é: o que ocorre quando um agente racional *não* elege a moralidade? Se ele elege, é livre; mas, se é livre, então poderia escolher agir segundo princípios que vão contra sua autonomia? Sua autonomia poderia, afinal, significar o poder de escolher livremente entre conformar ou não suas máximas de ação à lei moral? Como já foi dito, isso parece levar a uma contradição.

Segundo a leitura de Herman, um modo de escapar desse contrassenso começa pela observância de que, para Kant, a vontade é uma faculdade de desejos dos seres racionais e que se deve cuidar a perspectiva de análise da eleição de máximas: considerar o *fundamento determinante* das escolhas é algo diverso de eger o modo específico como a ação se dará, será *executada*. Em suma, Kant distingue “vontade” (*Wille*) e “escolha” (*Willkür*).

Lê-se na *Metafísica dos Costumes* [MC 6: 213] que a *vontade* é a faculdade de desejos de acordo com conceitos e que abriga em si seu fundamento determinante; a *escolha* é essa faculdade sob a consciência da capacidade de realizar seu objeto pela ação.¹⁴³ Em seguida, Kant deixa claro que se trata de uma questão de perspectiva, do modo como é considerada.

A vontade [*Wille*] é, portanto, a faculdade do desejo considerada não tanto em relação a ação (tal como é a escolha¹⁴⁴ [*Willkür*]), porém mais em relação ao fundamento que determina a escolha para ação. A vontade, estritamente falando, não possui fundamento determinante; na medida em que ela pode determinar a escolha, ela é ao invés disso a própria razão prática. [MC 6: 213]

Barbara Herman salienta que a faculdade de fazer ou deixar de fazer envolve um eger princípios e como utilizá-los. A ênfase no *objeto* da ação, no que e como será

¹⁴³ “Kant ele mesmo não observa essa distinção terminológica de forma consistente. Algumas vezes ele caracteriza *Wille* como sinônimo de vontade livre ao invés de não ser livre e nem determinada (Cf. e.g., PrR, 55). Em outros momentos, ele descreve *Willkür* como ambas funções legislativa e eletiva da vontade, evitando manter que toda a escolha é moralmente boa somente porque é livre” (SULLIVAN, Roger J. *Immanuel Kant's Moral Theory*, p. 284).

¹⁴⁴ A tradução de Edson Boni, traduz *Willkür* por “escolha”, acompanhando a tradução de Cambridge de Mary Gregor, que a traduz por “*choice*”. Aqui, resolvi acompanhar essas ao invés de utilizar a palavra “arbitrio” por considerar que ela remete ao tema (latino) de livre-arbitrio. Não parece ser o caso de Kant querer se ocupar *desse* tema, mas somente da capacidade de eger um modo de agir a partir de princípios e uma dada situação. Além disso, “escolha” parece ser algo mais “bem informado” do que arbitrio, que compartilha sua raiz com a palavra “arbitrariedade”.

feito – o que envolve a consciência do agente que observa o mundo e elege o melhor modo de agir – é a escolha: “A faculdade de fazer ou deixar de fazer o que se quer é chamada escolha quando combinada com a consciência da habilidade de realizar seu objeto pela ação”¹⁴⁵. Não haveria como se falar, então, de exercício de escolha em relação aos *princípios* a serem adotados, mas somente em relação ao modo como o agente pretende fazer justiça a eles por meio de sua ação. Como ela mesma coloca: “(...) escolha não parece se ocupar da eleição de princípios, mas em usá-los ou realizar o que se propõe por meio deles”¹⁴⁶. Na verdade, como escreve Kant:

Leis procedem da vontade, máximas, da escolha. No que tange ao homem, essa última é uma escolha¹⁴⁷ livre; a vontade, que não é dirigida a nada que ultrapassa a própria lei, não pode ser classificada como livre ou não livre... (sendo, portanto, a própria razão prática).
[MC 6: 226]

Não se pode escolher os princípios, ou princípio, que constitui a vontade, mas sim o modo como esses são utilizados na eleição de ações, sendo essas o objeto da escolha. Essa última ocupa-se de *como utilizar* os princípios que são fundamento determinante da faculdade de desejos. O exercício da escolha, então, não é realizado de forma arbitrária, mas sim observando os princípios da própria faculdade, agora considerada como vontade. Tal como bem observa Herman, “exercício de discricção não é uma preferência arbitrária; é por uma razão.”¹⁴⁸, pois, senão, não seria uma faculdade de desejos de um ser *racional*. A mera liberdade negativa, por si só, não basta para livrar a escolha da arbitrariedade, já que deixar de realizar um ato, colocando um desejo de lado, pode se dar meramente pela eleição de um outro desejo mais saliente, sem observar os princípios. A palavra “escolha” poderia ser colocada entre aspas, pois o que se “elege” é nada mais do que a consciência de poder realizar um objeto tomando a presença do desejo como fundamento determinante da vontade. Em outras palavras, o agente não se guia por razões, mas pelo que é empírico. Assim,

¹⁴⁵ HERMAN, Barbara. “Will and its Objects”, p. 238.

¹⁴⁶ Ibid., p. 240.

¹⁴⁷ Na tradução de Mary Gregor “a free choice”; na de Edson Bini, “um livre-arbítrio”. Pelo motivo já sinalizado na nota 142, opto por utilizar a tradução “escolha”.

¹⁴⁸ Ibid., p. 238.

... a ideia de liberdade negativa não é capaz de fundamentar a liberdade de escolha ou da vontade: algo de positivo é necessário como sua condição.¹⁴⁹

O raciocínio de Herman é que, se não houver “algo de positivo”, o exercício da escolha decorrerá da lei natural e, então, não será livre. Dessa forma, *qualquer* máxima de ação, para ser livre, deve ser de algum modo a expressão da liberdade em sentido *positivo*. Kant coloca, na passagem abaixo, que, de fato, o candidatar-se de toda e qualquer máxima a ser lei universal é a marca da liberdade em sentido positivo.

O conceito positivo de liberdade aquele da capacidade da razão pura de ser, por si mesma, prática. Mas isto não é possível, salvo pela sujeição da máxima de toda ação à condição de sua qualificação como lei universal. [MC 6: 213-4]

Isso leva, novamente, à preocupação de que, se as máximas a serem escolhidas precisam se candidatar a serem leis universais, então poderia se dar ser o caso de que uma ação contra a moral *não* seria livre¹⁵⁰, já que, nesse caso, as máximas adotadas não poderiam ser universalizadas. O que parece certo, para Kant, é que todo exercício de escolha livre depende, de alguma forma, do princípio *constitutivo* da razão prática, a *lei moral*¹⁵¹, mesmo quando esse exercício leva o agente a não agir de forma moral. Como seria possível essa dependência do princípio *sem* acarretar sua observância irrestrita?

Herman se depara com tal questionamento e aponta para o fato de a vontade ser um *poder* de um certo tipo,¹⁵² o que significa que ela possui um modo de funcionamento, um uso correto ou pleno, o que não significa que ela seja *sempre* exercida da melhor forma. Assim, há espaço para pensar que há um exercício do poder mesmo quando ele não é bem exercido, mesmo quando ele não atende plenamente ao que o princípio recomenda.

Em relação à vontade, Kant escreve que “Somente liberdade em relação à legislação interna da razão é realmente uma capacidade [*Vermögen*]; a possibilidade de dela se desviar é uma incapacidade [*Unvermögen*]” [MC 6: 227]. Desse modo, o agir

¹⁴⁹ Ibid., p. 241.

¹⁵⁰ Ibid., p. 242.

¹⁵¹ Cf. Ibid., p. 245.

¹⁵² Cf. Ibid., p. 245

não moral ou contra a moral não seria um uso pleno da liberdade, mas, ao contrário um *mau uso* dessa capacidade. Ao não observar o princípio, o agente de fato manifesta uma *incapacidade* no uso de um poder que, de fato, o constitui. A capacidade de realizar um ato carrega em si a habilidade de, ao tentar exercê-la, *não atingir* o fim pretendido. Vale observar o que escreve Herman;

... em virtude da capacidade ou poder de fazer a coisa certa nós temos a habilidade de errar, então uma ação errônea é diretamente um mau uso do poder (um ato de vontade livre, mas não uma expressão da liberdade na ação).¹⁵³

Herman ilustra seu ponto com um exemplo. Imagine-se um professor que, em função de sua posição, possui o poder de dar notas a seus alunos. Esse poder, de dar notas, se justifica pela necessidade de avaliar o desempenho dos alunos e seu uso correto seria dar notas que correspondem à capacidade dos estudantes. Contudo, é possível que o professor exerça tal poder de uma maneira imprópria, que não seja a expressão plena do princípio que o constitui. Em um caso extremo, o professor pode elegeer como critério de atribuição de notas algo absolutamente aleatório e, *mesmo assim*, ele estaria usando seu poder de completar a grade que conferirá, a cada aluno, o resultado de seu boletim. Porém, ao fazer isso de forma aleatória, o professor faz um mau uso de seu poder, algo que está longe do que poderia ser chamado de “exercício pleno” de sua capacidade. O mesmo ocorreria no caso de um agente que usa sua liberdade para escolher o que não é moral: isso não é expressão do princípio que constitui seu poder.

Ao usar mal o poder, nesse sentido, eu o exercito. Eu posso pensar que possuo o poder de fazer qualquer coisa que quiser, mas estarei enganado – o que eu então exibio é uma incapacidade, uma *Unvermögen*.¹⁵⁴

Um outro exemplo, bastante simples, poderia ser o de um jogador de futebol que vai cobrar uma falta. Ao tocar seu pé na bola e essa girar sobre seu eixo, ele estará

¹⁵³ Ibid., p. 248.

¹⁵⁴ Ibid., p. 249.

exercendo seu poder de, de fato, colocar a bola em jogo. Isso, porém, está longe de significar que qualquer modo de chutar a bola será um *bom* exercício desse poder. Na realidade, raros serão aqueles capazes de cobrar uma falta como o Zico, perfeita, no ângulo, sem chance para o goleiro. Tal é o caso do raro agente plenamente moral. Esse é alguém que faz uso pleno de seu poder ao eleger as máximas que podem ser queridas como leis universais. É o gol no ângulo, que, apesar de raro, é o padrão de perfeição e expressão máxima da capacidade de um agente ser livre.¹⁵⁵

Uma forma instrutiva de entender um poder é através da pergunta sobre para que serve, qual sua finalidade, ou seja, qual o *princípio* que o constitui. É essa “razão de ser” que estará por trás de qualquer uso que se fizer dele. Seja no caso do professor ou do jogador imbuído de colocar a bola em jogo, se o exercício do poder fosse determinado por outro princípio, poderia ser dito que não se trata de um poder especial, mas mero desdobramento de um outro poder externo. Seria a expressão de *outro* princípio.

No caso da vontade, o modo de explicar sua liberdade é o fato dela possuir *em si* seu próprio princípio – a lei moral, que a permite ser autônoma –, e isso precisa significar mais do que a mera determinação de uma ação, seja como for (o mero completar das notas na grade, o mero colocar a bola em jogo). Assim como o professor deve nortear seu poder pelo mérito dos alunos, assim como o jogador deve nortear sua cobrança em busca do gol, o agente deve nortear sua escolha com base em um valor relacionado à *promoção da autonomia dos agentes racionais*. É esse valor que está inscrito como o que regula e constitui seu poder de escolha.

Nessa linha, Herman ressalta que

O modo de explicar o poder é considerar que há um princípio de escolha, um valor, que o constitui. Se não o constituísse, a vontade seria heterônoma, não livre.¹⁵⁶

O que diferencia a vontade como um poder diferente de qualquer outro é que ela possui em si seu princípio. A autonomia é o que a caracteriza: um poder regulado *por si*

¹⁵⁵ Isso não significa que apenas o agente plenamente moral age bem, assim como não é verdade que apenas a falta perfeita cobrada pelo Zico resulta em gol. Os agentes morais minimamente formados possuem a capacidade de serem morais, assim como jogadores profissionais possuem treinamento para cobrar faltas com aproveitamento. Como bem observou o orientador deste trabalho, Prof. André Klaudat, ao reagir a essa analogia, “se a moralidade dependesse de ‘Zicos’, estaríamos fritos”. Ela depende, na verdade, de treinamento, de formação moral adequada, como será visto no Capítulo 5.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 249.

mesmo. Mesmo assim, ela pode não ter seu exercício pleno, porque pode ser o caso da vontade não atingir seu fim, o querer livre. Como diz Herman, “(...) a vontade como um poder de agir livremente dá aos agentes racionais o fim de conformar sua atividade à norma do querer livre.”¹⁵⁷

A hipótese de a agência racional não possuir um fim dado que a constitui a tornaria sujeita a não ser livre no caso de um outro princípio vir a determiná-la.

Se o agente racional não possui um fim dado por seu princípio interno, então seus fins seriam dados de outra maneira... tal vontade seria sujeita à determinação externa, e não livre.¹⁵⁸

Dessa forma, a autonomia da vontade é a propriedade da vontade como um poder que se autodetermina e, assim, é livre. Contudo, isso não significa que *todo* uso desse poder, mesmo que *livre*, seja um *bom* uso: é possível que o agente concreto falhe em manifestar a autonomia de sua vontade, vindo a fazer escolhas que tomam o empírico como seu fundamento.¹⁵⁹ Nesse caso, temos uma ação livre que erra seu alvo, sua finalidade, que não faz justiça ao princípio que a constitui, que não manifesta um uso pleno da liberdade. Se, ao contrário, o agente concreto escolhe agir segundo a lei moral, então estará observando o princípio que constitui sua faculdade e, assim, fará um uso pleno da mesma.¹⁶⁰ Um agente que escolhe *sempre* agir segundo a lei moral, portanto, é concretamente mais livre do que aquele que não adota máximas moralmente aceitáveis.¹⁶¹ E, em todos esses casos de exercício de nossa causalidade, o princípio básico que constitui a vontade é, sempre, a lei moral.

¹⁵⁷ Ibid., p. 251.

¹⁵⁸ Ibid., p. 251.

¹⁵⁹ Sobre a questão do mal radical, encontrado na Religião nos limites da simples razão, é preciso ressaltar, seguindo Munzel, que se trata de um problema para o caráter moral, “um problema para a realização da contraimagem [*counterimage*] subjetiva da moralidade no mundo” (MUNZEL, G. F. *Kant's Conception of Moral Character*, p. 136). Sob essa ótica, da formação do caráter do agente, pode-se ler a seguinte passagem de Kant sem sobressaltos “(...) a frase, 'o ser humano é mau', não pode significar nada mais do que ele é consciente da lei moral e ainda incorporou em sua máxima o desvio (ocasional) em relação a ela” [Rel 6: 32].

¹⁶⁰ “(...) essa faculdade [a vontade] não tem ela própria um fundamento determinante para ser posta em serviço no seu exercício, como faz em relação à escolha. Há um padrão de correção para o querer racional. E como ele é um padrão, segundo a interpretação causalista, constitutivo do poder que é a vontade, ele não pode ser escolhido, ou recusado, embora como padrão ele se pronuncie sobre todos os outros fins que possamos ter, como condição de possibilidade.” (KLAUDAT, André. *Vontade e Luteranismo em Kant*, p. 191)

¹⁶¹ Em nota, Kant observa na *Metafísica dos Costumes* que “quanto menos um ser humano puder ser constrangido por meios naturais e quanto mais ele puder ser moralmente constrangido (pela representação

4.3. Autonomia do agente concreto

A interpretação da vontade como um *poder* cujo princípio é a lei moral, e a autonomia por ela requerida, abre espaço para pensarmos a autonomia dos agentes de *duas* perspectivas. Por um lado, todos os seres racionais possuem autonomia e têm sua capacidade de agir por ela *definida*. Por outro lado, esses mesmo seres racionais, em suas realidades concretas, podem fazer um bom ou mau uso de suas faculdades e, *efetivamente*, haverá aqueles com maior ou menor capacidade de ser um agente moral. Em outras palavras, a autonomia pode ser considerada sob a ótica da *essência*, como a propriedade definidora da agência racional, e sob a ótica da *realidade*, como uma capacidade inerente aos agentes que pode se manifestar de forma mais ou menos plena segundo as condições empíricas nas quais se encontram os agentes concretos. Nesse segundo sentido, a autonomia seria um traço do caráter do agente moral, uma marca de sua virtude.

Kant, logo na abertura da “Doutrina do Método em Ética”, segunda parte da *Doutrina da Virtude*¹⁶², coloca que “A virtude é o produto da razão pura prática na medida em que esta ganha ascendência sobre tais inclinações com percepção de sua supremacia (fundada em liberdade)” [MC 6: 477], ou seja, é a manifestação *empírica* da capacidade do agente racional em libertar-se das inclinações. Essa capacidade de um agente efetivamente fazer uso de sua liberdade é algo que precisa ser *adquirido*, não é inato, porque “não se pode incontinenti¹⁶³ fazer tudo o que se quer fazer sem primeiramente ter experimentado e exercitado seus poderes” [MC 6: 477]. Em outras palavras, apesar de todos os seres humanos serem bípedes e terem o corpo adaptado para andar ereto, só serão indivíduos que efetivamente caminham após terem passado por todo um processo de aprendizado sobre o uso do seu corpo. É preciso aprender a sentar, engatinhar, equilibrar-se, cair, levantar, para, somente então, realizar a potencialidade de ser bípede.¹⁶⁴ Novamente: possuir um poder implica na capacidade de

do dever), então mais livre ele será” [MC 6: 382, nota] e que o mais alto grau de liberdade é “não poder resistir ao chamado do dever” (idem).

¹⁶² Segunda parte da *Metafísica dos Costumes*, a partir de 373.

¹⁶³ Na tradução de Cambridge, de Mary Gregor, “*for one cannot straightway do all that one wants...*”

¹⁶⁴ “Esse processo de atingir autocracia, como a realização empírica da autonomia nas circunstâncias reais da existência humana, não é somente temporalmente extensa, mas também complexa, pois requer, aparentemente, tanto que reforçemos diretamente a eficácia da lei moral em nossa conduta quanto também aprendamos técnicas que indiretamente suportem o reinado da lei moral, ao reduzir ou remover os impedimentos a sua ordem” (GUYER, Paul. *Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays*, p. 137).

utilizá-lo bem ou mal. Seja no uso de nossa liberdade, seja no uso de nossas pernas, a definição de ser humano não faz essas capacidades, inscritas em nós, serem *inatas*. A autonomia que nos define, então, se manifestará empiricamente através de, e após, um processo *educativo*.

No mesmo escrito, um pouco mais adiante, Kant lança mão de uma expressão que pode abrir espaço para compreender a autonomia em sua face empírica, efetiva, concreta. Ao tratar de como os bons exemplos são importantes para o ensino de máximas de virtude, ele escreve:

(...) uma máxima de virtude consiste precisamente na autonomia subjetiva da razão prática de cada ser humano e, assim, tem como implícito que a própria lei, e não a conduta de outros seres humanos, deve servir como nosso estímulo. [MC 6: 480]

Dessa forma, “cada ser humano”, cada indivíduo, possui um uso efetivo, concreto, de sua razão prática, que possui uma autonomia subjetiva. Nesse sentido, há pessoas com maior ou menor autonomia segundo sua capacidade de fazer a lei moral ser, ela mesma, um incentivo para suas ações. Há agentes que, *concretamente*, são mais morais do que outros, mesmo que seja inerente a todos a potencialidade de agir segundo a moralidade (e tenham, por isso, dignidade).

Barbara Herman, em sua linha interpretativa que dá atenção ao fenômeno moral para, daí, extrair elementos sobre a justificação da moralidade, alerta para o risco de borrar a distinção entre a *metafísica da agência* (onde tradicionalmente a autonomia é localizada por ser traço definidor da agência racional) e a *agência efetiva*. A primeira trata do que define o conceito de agência racional e estabelece os padrões e valores a serem desenvolvidos na agência efetiva. Através desta distinção, Herman adquire ferramentas para aplicar a ética kantiana à experiência moral ordinária, tratando dos problemas éticos concretos enfrentados pelos agentes morais *situados*.

Com a intenção de entender a posição de Herman, será válido percorrer alguns de seus textos. Eles revelam o esforço da intérprete em analisar as duas faces da agência – a metafísica e a efetiva – em Kant e, dessa forma, são instrutivos para localizar o espaço dessa distinção na ética kantiana.

Em seus dois artigos, “Integrity and Impartiality” e “Mutual Aid and Respect for Persons” (1983 e 1984)¹⁶⁵, Herman se refere à autonomia como uma propriedade da vontade de agentes morais que é *expressa* por meio de ações.

O agente moral kantiano é alguém que está preparado do ponto de vista motivacional a agir de maneiras que não são erradas. Esta é a expressão rotineira de sua autonomia.¹⁶⁶

[Tratando do dever de beneficência radical, de uma comunidade de ajuda mútua] O dever, então, estaria desalinhado com a concepção moral que salientava o desenvolvimento de capacidades para escolhas responsáveis e ações efetivas: as expressões práticas da autonomia.¹⁶⁷

Nota-se o trabalho de Herman para apontar o fato de a autonomia, presente na vontade de todos os agentes racionais, poder se *expressar* de forma mais ou menos plena na prática moral. Nos agentes *efetivamente* morais, a autonomia atingiria alto grau de expressão, com “escolhas responsáveis e ações efetivas”, mas isto não é o caso para *todos* os agentes. A autonomia como propriedade da vontade precisa ser considerada uma condição necessária, *mas não suficiente*, para a agência moral, sob pena de ignorarmos o fato de não agirmos sempre de forma autônoma. Herman apresenta esse ponto em outro artigo, “Agency, Attachment and Difference” (1991), marcando o uso do termo “autonomia” como algo que se apresenta *empiricamente*.

A identificação da autonomia kantiana como a propriedade de uma vontade racional parece ignorar modos moralmente importantes a partir dos quais julgamos que seres humanos são ou podem falhar em ser autônomos. Se alguém tem a autonomia kantiana como ser racional (capaz de agir a partir de princípios dados por si mesmo), a autonomia

¹⁶⁵ As datas são da primeira publicação dos artigos.

¹⁶⁶ HERMAN, Barbara. “Integrity and Impartiality”, p. 36.

¹⁶⁷ HERMAN, Barbara. “Mutual Aid and Respect for Persons”, p. 70..

kantiana pode ser uma condição necessária, mas não suficiente, para a “real” autonomia moral.¹⁶⁸

A expressão que chama a atenção é “a ‘real’ autonomia moral”, ou seja, a autonomia que pode ser empiricamente realizada. Essa é contingente e pode ser alvo de opressão, manipulação ou nunca vir a expressar-se, mas isso não significa que o agente tenha perdido sua autonomia como a propriedade da vontade que lhe confere *dignidade*. É interessante notar como Herman trabalha para se fazer entender, sem borrar a distinção entre as propriedades metafísicas (essenciais) da agência racional e as características contingentes dos agentes empíricos.

Você não iria, pelo que o engano e a coerção lhe causam, deixar de ser um agente autônomo. Engano e coerção invadem os limites moralmente sustentados entre agentes autônomos nos quais o agressor vê a vontade situada – a vontade que dá razões para crenças e desejos – como um meio possível para seus fins.¹⁶⁹

“Agente autônomo” na primeira ocorrência no trecho acima se refere à agência racional, metafisicamente autônoma, fonte da dignidade; na segunda, no plural (“agentes autônomos”), se refere aos agentes com vontades situadas, empíricos.

É interessante ressaltar que, nos artigos reunidos no livro *The Practice of Moral Judgment* (1993), Herman ainda não apresentava a distinção entre a agência metafisicamente considerada e a efetiva – a autonomia dos agentes racionais e aquela dos agentes concretos – pela reserva de termos específicos para um e outro, mas sim pelo contexto do uso de “agência” e “autonomia”. Nota-se, nesses escritos, um esforço para marcar uma diferença conceitual, que aparece, por exemplo, na tentativa de Herman definir a diferença entre autonomia e agência.

Com efeito, grande parte da crítica à concepção kantiana de autonomia confunde autonomia e agência. Autonomia é a condição da

¹⁶⁸ HERMAN, Barbara. “Agency, Attachment, and Difference”, p. 202-3.

¹⁶⁹ Ibid., p. 203.

vontade que torna a agência possível... Mas agência não é completamente descrita pela identificação de uma vontade como racional... Agência é situada. As condições empíricas e contingentes da agência efetiva estabelecem os termos do permitido, porque é pela agência efetiva que a autonomia é expressa (tornada real).¹⁷⁰

A tentativa de marcar a diferença de conceitos fixando o termo “autonomia” e “agência”, contudo, não é plenamente satisfatória. Isso se nota no mesmo trecho, quando, logo após a definição, a filósofa é levada a qualificar a agência concreta, situada, como a “agência *efetiva*”. Isso se explica pelo fato de “agência” ser um termo utilizado para tratar da “agência racional”, que se encontra no mesmo plano da autonomia como propriedade da vontade. Da mesma forma, Herman nos coloca que, logo após a definição da autonomia como uma condição (metafísica) da vontade, ela é “tornada real” na agência efetiva, o que surpreende. Assim, a diferença marcada entre autonomia e agência revela, na verdade, outra: há, de um lado, uma face *metafísica* (essencial, necessária) a ser considerada em relação ao nosso poder de agência e, de outro, uma face *empírica* (acidental, contingente). Não será possível, assim, reservar a “autonomia” para tratar da metafísica dos agentes, nem “agência” para o uso efetivo dessa capacidade.

Vale notar, neste último trecho do mesmo escrito, que é o uso do plural, do termo “expressam” e “efetivas” – e não “agentes livres” e “autonomia” – que definem o sentido empírico do que é tratado:

Nós seremos agentes humanos livres – aqueles cujas ações expressam autonomia – na medida em que a condições efetivas da nossa agência nos permitirem deliberar e agir de acordo com uma concepção de Bem...¹⁷¹

De fato, poderiam os críticos argumentar que agentes humanos, na medida em que são racionais, são livres porque possuem autonomia, então não seria cabível a

¹⁷⁰ Ibid., p. 205.

¹⁷¹ Ibid., 207.

discussão sobre *condições* para agência humana livre ou ações que *expressam* autonomia: seríamos livres e autônomos por definição.¹⁷² O que Herman nota é que, apesar da beleza do raciocínio *in abstracto*, ele não significa nada para os problemas enfrentados *in concreto*. Ela irá insistir, portanto, na identificação da autonomia (e também da agência) como podendo ser considerada empiricamente e que isso não interfere nas suas naturezas metafísicas. No artigo “Moral Deliberation and the Derivation of Duties” (1993), ela coloca que “A integridade da vontade é a forma empírica de sua autonomia (agência racional)” (p. 155). Neste uso, a autonomia, tomada como sinônimo ou abrangendo a agência racional, possui uma “*forma empírica*”. Podemos, a partir desta expressão, afirmar que a autonomia (e a agência racional a ela ligada) possui em Kant, segundo Herman, uma forma empírica e outra metafísica ou essencial.

Nos artigos reunidos em *Moral Literacy* (2007), Herman passa a utilizar o termo “autonomia” sem tentar *restringi-lo* ao domínio da metafísica da ação – ao contrário dos artigos de *The Practice of Moral Judgment*, quando buscava-se a reserva do termo para tal contexto.¹⁷³

A consideração da autonomia em sua face metafísica, contudo, não impede Herman de tratar do modo como ela aparece empiricamente em um caráter formado por uma educação moral adequada. Em “Can Virtue Be Taught?” (1998), há uma série de passagens que abordam a autonomia como uma potencialidade que pode, ou não pode, vir a ser real na vida concreta dos agentes.

Isso [um caráter capaz de gerir os últimos estágios de seu próprio desenvolvimento] pode ser realizado se nos tornarmos

¹⁷² Haveria o risco de encontrar graus para a dignidade, se ela decorre da autonomia, mas como observa Allen Wood “Kant precisa lidar com o fato de que a natureza racional vem em gradações. As pessoas possuem uma variada quantidade de habilidades técnicas, inteligência pragmática ou sabedoria moral... Até mesmo suas capacidades racionais tendem a se desenvolver à medida que amadurecem... Mas ser um fim em si mesmo não pode vir em gradações... a posição de Kant, portanto, deve ser que qualquer coisa possuindo a capacidade de dar-se fins e agir de acordo com a razão é um fim em si mesmo, seja essa capacidade bem ou mal exercida.” (WOOD, Allen W. *Kant's Ethical Thought*, p. 121).

¹⁷³ Nas ocasiões em que ele aparece restrito a esse domínio, a filósofa deixa claro pelo contexto que trata da autonomia como uma propriedade essencial da vontade, a salvo da experiência moral. O reino dos fins, como a autonomia, não é algo a ser realizado por meio da atividade excelente dos agentes racionais. Nós pertencemos a um reino dos fins na medida em que somos agentes racionais. Porém, diferente da autonomia, a qual é uma propriedade essencial de uma vontade racional, o reino dos fins é um modo de pensar os agentes racionais sob uma lei. (Cf. “A Cosmopolitan Kingdom of Ends, p. 61)

progressivamente autônomos e autodisciplinados [self-regulating], responsáveis por entender corretamente nossas ações e a nós mesmos.¹⁷⁴

Se nos tornamos agentes deliberativamente autônomos, isso depende do que fazemos com os valores que nos são dados... Mas se somos capazes disso não está inteiramente em nossas mãos: nós podemos ser derrotados, nós podemos falhar em assegurar autonomia deliberativa, se nossas instituições resistem à razão.¹⁷⁵

Agência autônoma é um feito: é possuída em gradações, adquirida não somente por um esforço pessoal, mas também cultural, e por isso duplamente contingente.¹⁷⁶

Nota-se, desta forma, que Herman desenvolve uma interpretação que se afasta definitivamente daquela que considera a autonomia restrita à *metafísica* da agência, uma perspectiva segundo a qual qualquer agência racional deveria ser autônoma: não haveria espaço para se falar em agentes “progressivamente autônomos”, em tornar-se “deliberativamente autônomo” e, principalmente, que a “agência autônoma é um feito... duplamente contingente”. Herman conquista tal espaço ao apontar para o fato de a autonomia ser uma capacidade e que precisa de condições para ser realizada, para ser efetiva.

O que podemos concluir? Se autonomia é a capacidade de julgar e ser motivado pelos princípios de um campo deliberativo construído, sua realização empírica é uma função da educação moral: as provisões social e institucional de valores bem-formados e habilidades avaliativas.¹⁷⁷

Herman localiza o erro da interpretação tradicional de Kant na desconsideração da importância da educação moral como condição necessária para a agência efetiva. Em

¹⁷⁴ HERMAN, Barbara. “Can Virtue be Taught?”, p. 121.

¹⁷⁵ Ibid., p. 122.

¹⁷⁶ Ibid., p. 127.

¹⁷⁷ Ibid., p. 128.

seu artigo “Training to Autonomy” (1998) – cujo próprio título já desafia a perspectiva usual da ética kantiana¹⁷⁸ – ela expõe de que maneira os agentes precisam ser *treinados* para que sejam efetivamente autônomos, o que será tema para o próximo capítulo do presente trabalho. Essa autonomia efetiva, insiste Herman, não se contrapõe ao fato de sermos, do ponto de vista noumenal, agentes racionais, essencialmente livres: ocorre apenas que esse fato noumenal não é condição suficiente para a agência moral autônoma.

O impedimento em ver isso vem da confusão interpretativa sobre o local das condições empíricas da agência em uma teoria que olha para um fato noumenal sobre a racionalidade como uma condição necessária e suficiente para a boa vontade... embora a autonomia seja uma propriedade essencial da vontade de indivíduos racionais, para seres humanos, a agência moral autônoma é realizada em e através de uma certa forma de vida social com os outros.¹⁷⁹

Dessa maneira, as experiências concretas dos agentes também serão necessárias para constituir uma autonomia efetiva, cujo alcance será função do aprendizado recebido, por exemplo, na infância

(...) as frustrações inevitáveis da infância são experienciadas como estímulo ao desenvolvimento e aprendizado, elementos de fundo nos encorajam a aumentar o alcance da autonomia.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Como coloca Robert Loudon no Prefácio de sua obra, *Kant's Impure Ethics*: “No passado, filósofos morais simpáticos às ideias (que eles pensavam ser) de Kant tendiam a ver a pesquisa empírica sobre os seres humanos como sendo irrelevante para a teoria ética... ao mesmo tempo, muitos daqueles que criticavam as ideias (que eles pensavam ser) de Kant descartaram sua teoria ética como uma relíquia quase-racionalista... Do meu ponto de vista, ambas posições estão fundamentalmente erradas... ambos estudos, puros e impuros, possuem papéis necessários e complementários no entendimento da ética... rejeitar um é descartar [*forfeit*] a possibilidade de compreensão”. (LOUDEN, Robert B.. *Kant's Impure Ethics*, p.vii). O presente trabalho de tese concorda com essa perspectiva.

¹⁷⁹ HERMAN, Barbara. “Training to autonomy”, p. 130.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 149.

O mesmo ocorre no caso do voto, por meio do qual os “cidadãos acabam a experimentar a forma da autonomia moral”¹⁸¹, pois “votar é treinamento em autonomia”.¹⁸² Autonomia, então, passa a ser considerada como uma capacidade de indivíduos concretos, uma habilidade real que podemos desenvolver na medida em que possuímos a propriedade essencial como agentes racionais, a autonomia metafísica, de determinar nossa vontade segundo seu próprio princípio. Herman conclui sobre a educação moral:

Nós podemos ver o fecho da educação moral trazendo ao mundo o que Kant chama de “mundo ectípico” – a natureza transformada pela razão... treinar para a autonomia torna a autonomia empiricamente real.¹⁸³

Nota-se, assim, uma variação no uso de “autonomia” se considerarmos os escritos de Herman distribuídos no tempo e tal mudança revela trabalho para compreender *a autonomia como uma propriedade essencial da agência racional que se realiza empiricamente por meio de uma educação moral*. Assim, a autonomia dos agentes, que os constitui como propriedade essencial, é tornada mais ou menos real ou efetiva de acordo com sua experiência e meio social. Neste sentido, a autonomia é uma capacidade inerente aos agentes (e à cultura¹⁸⁴) que se mostra empiricamente como uma habilidade cuja efetividade (ou alcance) precisa ser progressivamente desenvolvida.

Vale observar o que isso significa em relação à dignidade dos agentes racionais: seu valor fora de escala se fundamenta na capacidade, na potência, de ser moral. Dessa forma é a autonomia como propriedade essencial que confere dignidade aos agentes racionais. A autonomia empírica é uma marca de um caráter moral.

* * *

Após esse percurso, vale a pena voltar ao dilema apresentado na primeira seção, para entender sua causa e apontar para uma resolução. A questão era: como

¹⁸¹ Ibid., p. 150.

¹⁸² Ibid., p. 152.

¹⁸³ Ibid., pp. 152-3..

¹⁸⁴ Cf. Ibid., p. 152.

compreender que seres racionais – que, por definição, possuem autonomia – podem agir de forma heterônoma?

A causa do problema enfrentado é uma confusão na consideração da autonomia – a agência – que não a distingue como, de um lado, uma propriedade *metafísica* e, de outro, como uma *realidade*, mais ou menos efetiva. Ao tratar de como o ser humano age, parte-se de conceitos, mas, ao considerar qualquer *exemplo*, se observa sempre agentes *concretos*. O resultado é que se procura encontrar o conceito na realidade empírica. É o mesmo problema de trabalhar, por exemplo, com a definição de figueira e, ao tratar de figueiras, observar que muitas não atingem a plenitude, voltando ao conceito e pensando se ele não deveria ser redefinido. Porém, ao observar o conceito, tem-se a definição de figueira e, ao retornar à realidade, figueiras imperfeitas, que não são consistentes com a figueira definida *a menos que se note a distinção entre o plano metafísico e o empírico*. No caso da agência, os exemplos, quaisquer exemplos, trarão a possibilidade do agente, mesmo racional, vir a não agir racionalmente, por ser esse agente um indivíduo *real*. A resolução da confusão é a seguinte: os seres humanos, como são racionais, possuem autonomia, mas podem ser agentes que, concretamente, podem ou não usar sua liberdade plenamente. Quando não a usam, agem de forma heterônoma.

Uma imagem pode ser útil para explicar o ponto. Imagine-se que a faculdade dos desejos de seres racionais finitos é uma carruagem e que há um cavaleiro guiando cavalos por meio de rédeas. Remetendo a Platão, o cavaleiro representa a parte racional dessa faculdade e, os cavalos, a apetitiva. Dizer que os seres humanos são agentes *racionais* (tratar da metafísica) é apontar para o fato de nossa faculdade de desejos conter em si um cavaleiro, é nada mais do que descrever sua composição, *defini-la*. Contudo, toda vez que formos dar algum exemplo, qualquer um, mesmo que geral, de *uso* da agência, o que se considerará é um *movimento* da carruagem, não apenas sua estrutura e composição. Em movimentos concretos, o cavaleiro pode ser mais ou menos efetivo no controle dos cavalos e determinação do rumo que segue o conjunto. Ele pode segurar as rédeas, mas não o suficiente para controlar o puxar dos cavalos; ele pode *tentar* fazê-los parar ou correr, mas não ter a habilidade necessária para tornar esse querer *efetivo*. Em suma, mesmo havendo cavaleiro, ele pode *não* controlar o movimento do conjunto: é isso o que ocorre com agentes que, por sua estrutura, têm autonomia, mas que agem de forma heterônoma.

O único modo de um cavaleiro ser *mestre* da carruagem – de um indivíduo ser efetivamente autônomo – é aprender sobre o poder dos cavalos, o terreno onde se encontra, o tipo de força necessária para fazer as manobras e mesmo *timing* para executá-las com perfeição. Durante todo esse período de *aprendizado*, pode-se dizer que a carruagem possui um cavaleiro, mas que ele não tem pleno controle sobre que percurso segue. Da mesma forma, os agentes concretos possuem toda autonomia, mas precisam passar por todo um processo educativo para *aprender* a manifestá-la plenamente. E, é importante notar, o bom cavaleiro não será aquele que anula os cavalos, mas sim o que consegue escolher diante de seus impulsos quais devem ou não ser atendidos fundamentando a escolha em um critério seu, em um modo de avaliar o percurso e seu objetivo.

Nesse capítulo, vimos que, a partir dos textos de Kant, é *prima facie* natural a interpretação de que da racionalidade do agente decorre sua autonomia, mas que isso leva ao problema de entender como agentes autônomos, livres, podem agir de forma heterônoma. O problema foi abordado trazendo a interpretação de Herman, que, em primeiro lugar, distingue vontade e escolha, apontando para o fato de apenas a segunda ser livre, estritamente falando, já que a primeira é razão prática. A partir disso, a questão se deslocou para o entendimento de como é possível os agentes adotarem a lei de satisfação de seus desejos se o princípio constitutivo da vontade é a lei moral. A vontade foi, em seguida, considerada como um poder que, por isso, pode ser bem ou mal exercido. A ação contra a moral seria um mau uso da liberdade e a ação moral, seu uso mais pleno, o mais alto grau de manifestação de liberdade, autonomia. Decorreu disso que a autonomia é uma propriedade da vontade que pode se manifestar efetivamente de forma mais ou menos plena nas ações dos agentes concretos. Com o objetivo de delimitar esse duplo significado de autonomia – como uma propriedade metafísica da vontade e como um traço da virtude dos indivíduos – foi apresentado o modo como Herman procurou em vários de seus artigos separar esses usos. O resultado final foi a delimitação de um espaço para entender a autonomia, dentro de uma ética kantiana, como uma propriedade essencial dos agentes racionais que se manifesta empiricamente sob certas condições. Isso remete, conseqüentemente, à conexão com a educação: somente através dela os agentes poderão ser efetivamente morais.

No capítulo final, o assunto será como se dá a educação moral, o que é outro modo de dizer: como é que as *condições* da autonomia efetiva podem ser *satisfeitas*.

Com isso, poder-se-á observar de que modo os agentes podem vir a ser morais, isto é, eleger o motivo do dever como o que os leva a agir.

5. EDUCANDO PARA A AUTONOMIA

O agente moral, aquele que efetivamente age pelo dever, no caso de Kant, *não nasce pronto*. Sua racionalidade confere-lhe a capacidade de, dadas certas condições empíricas, determinar sua escolha a partir do princípio constitutivo de sua vontade. Esse princípio prescreve que a vontade é um poder que deve se regular por si mesmo, isto é, é um poder que contém em si suas regras. Em outras palavras, a vontade possui inscrita em si a *autonomia* – com ela, a liberdade – pela lei que se chama moral e que, para nós, seres racionais finitos, aparece como um Imperativo Categórico. Como foi dito, trata-se de uma *capacidade* conferida pela razão, não de algo imediatamente efetivo, o agir moral. Para que isso ocorra, o agente precisará passar por um *processo educativo*, no qual aprenderá sobre como utilizar seus poderes, lidar com seus desejos, resistir a linhas de ação que não promovem os valores que são constitutivos de sua vontade. Em outras palavras, será preciso entender como se dá a educação dos agentes, que, ao final, se revela uma educação moral, para que seja possível de fato explicar como agentes racionais são capazes do erro – e do acerto – no campo moral.

Nesse último capítulo, o assunto será como se dá a formação do agente moral de modo que ele venha manifestar a autonomia que está inscrita em sua natureza. O primeiro passo será defender a importância da educação dentro da ética kantiana. Isso se realiza apontando que Kant considera a natureza humana se desenvolvendo na direção de uma vida moral e que esse progresso possui como condição a educação. Após, deverá observar o modo como Kant trata em seus textos a educação moral.¹⁸⁵ Será mostrado que ela pode ser resumida nos seguintes termos: é preciso fornecer *condições* para que o agente adquira virtude. Essa última possui como pressuposto a formação de caráter e esse, por sua vez, uma educação de base, voltada à natureza do indivíduo. Assim, a educação moral é precedida de uma educação das faculdades naturais do

¹⁸⁵ Munzel afirma que não é o caso de Kant, ao tratar da pedagogia, desenvolver mais um ponto teórico, pois, na verdade “o filósofo crítico é um educador. As observações de Kant sobre os componentes e estágios do desenvolvimento do caráter moral leva a insights sobre como esse filósofo-educador compreende a relação entre filosofia e pedagogia e suas relações (dessa forma) com a formação do caráter. Assim, a investigação a respeito da concepção de Kant sobre o cultivo do caráter leva... a uma compreensão muito mais integrada do seu pensamento do que alguém poderia esperar.” (MUNZEL, G. F. *Kant's Conception of Moral Character*, p. 254.)

agente em formação. A seguir, tratar-se-á de um ponto desenvolvido por Barbara Herman a respeito do modo como o fim natural da felicidade e o fim racional da moralidade devem acomodar-se no processo educativo. Será visto que, ao invés do indivíduo abrir mão da felicidade à medida que avança na sua formação moral, ele muda sua concepção do que é ser feliz ao *incorporar valores* relacionados ao respeito a pessoas. Além desse ponto, Herman ajudará a entender outro aspecto essencial sobre o tema: a necessidade de *treinamento* para o desenvolvimento da autonomia, já que se relaciona ao exercício das faculdades dos agentes. Em seguida, o assunto será a defesa de que a educação moral *não* se faz à parte de outras atividades práticas. Será abordada a questão de que as situações de dificuldade moral surgem dentro do contexto de atividades práticas que poderiam ser consideradas a salvo de considerações dessa natureza. Contudo, ao notar que o desenvolvimento da autonomia em campos *prima facie* não morais são indispensáveis para a formação de caráter e contextualização dos desafios propriamente morais, chega-se à visão da educação moral como aquela que contextualiza o indivíduo no seu meio, permitindo um uso correto de sua liberdade segundo valores. Finalmente, será apontado um campo de atividade, a de *aprendizado*, como essencial para a educação moral dos agentes bem formados para responder aos desafios do século XXI. Isso servirá como um modo de, então, usar os avanços pretendidos para apontar objetivamente para um resultado concreto para a reflexão sobre a educação hoje requisitada a partir de um trabalho realizado de uma perspectiva kantiana.

5.1. A importância da educação moral

Ao considerar qual a importância da educação moral dentro da teoria ética de Kant, um leitor usual poderia imaginar que nada há de especial ou instigante sobre o tema. Se a lei moral está inscrita em nossa natureza racional, então nada de muito especial haveria na tarefa do educador senão tornar essa noção mais clara e distinta. De fato, lê-se na FMC que

(...) o conceito de uma boa vontade altamente estimável em si mesma e boa sem <qualquer> intenção ulterior... já se encontra no entendimento natural e não precisa ser tanto ensinado, antes pelo contrário, esclarecido... [FMC 4: 397]

Ou seja, não haveria o que ser ensinado em relação a moral, mas apenas a ser esclarecido sobre seus conceitos. Na CRPr, há passagem que pode reforçar essa compreensão, afirmando ainda, que bastaria querer a lei moral para ser capaz de agir moralmente:

(...) as regras de procedimento quanto à maneira de alguém poder seguir essa lei [moral] não precisam ser aqui ensinadas; pois aquilo que ele em relação a ela quer, ele também o pode. [CRPr 5: 37]

Finalmente, ainda na CRPr, Kant reforça que o conhecimento sobre a moralidade é tão evidente para a razão humana comum que se assemelha à distinção entre a mão esquerda e a direita.

Se, porém, se perguntar que é então propriamente a moralidade pura... tenho que confessar que somente filósofos podem tornar duvidosa a decisão sobre a questão; pois na razão humana comum ela está há tempo decidida... quase como a diferença entre a mão direita e a mão esquerda. [CRPr 5: 155]

Na sequência dessa mesma passagem, ele argumenta que mesmo uma criança de 10 anos poderia avaliar uma situação moral e sentir uma aprovação, admiração e, por fim, máxima veneração à lei moral [Cf. CRPr 5: 155-6]. Parece, então, se forem somadas essas passagens, que a posição de Kant, em relação à educação moral se resumiria a estimular que a lei moral fosse reconhecida com clareza. Sua apreciação já seria suficiente para tornar moral um agente racional, porque ela precisaria ser somente explicada, sua estima seria suficiente para dar ao agente o poder de agir em seu sentido e, por fim, é uma lei que está plenamente acessível.

Essa leitura da posição de Kant, apesar de natural, não é necessária. Na verdade, se for observado o que o filósofo coloca em demais passagens, o quadro se torna um tanto mais complexo.

Na *Antropologia*, ele afirma que faz parte do caráter da nossa espécie a *predisposição* para sairmos de um estado animalizado para outro moralizado. Vale notar: a facilidade de acesso à lei moral não torna a vida humana, por si só, uma vida moral.

O ser humano está destinado pela sua razão a viver em uma sociedade com seres humanos e nela *cultivar, civilizar e moralizar* a si mesmo por meio das artes e ciências. Não importa quão poderosa seja sua tendência animal para entregar-se *passivamente* aos impulsos de bem-estar e bem-viver, o qual chama de felicidade, ele está ainda destinado a tornar-se merecedor de humanidade por meio do embate *ativo* contra os obstáculos que nele se agarram por causa da sua natureza impura. [An 7: 324-5, ênfase original]

Os seres humanos, portanto, possuem o desafio de ativamente lutarem contra os obstáculos sensíveis para que possam realizar seu destino. Há uma tendência nos homens entregarem-se a uma vida não moral, por conta de sua natureza sensível. É nesse sentido que Kant afirma que o ser humano pode ser considerado “mau por natureza”.¹⁸⁶

Acontece que realizar esse destino, desenvolver o que é uma predisposição para a moralidade, não é algo facilmente atingível, como as primeiras passagens parecem sugerir. Na verdade, trata-se de uma tarefa árdua, longa, resultado de um processo que engloba várias gerações, culminando em uma sociedade cosmopolita [Cf *Idea* 8:22 e An 7: 321], na qual há liberdade e sua limitação pela lei [Cf. An 7: 328]. Em *Ideia de uma História de um Ponto de Vista Cosmopolita*, Kant defende haver um antagonismo que move a humanidade na direção da vida civilizada e moralizada, a saber, a sociabilidade insocial. Trata-se do antagonismo entre a sociabilidade humana e sua tendência ao

¹⁸⁶ Em *Religião nos Limites da Simples Razão*, Kant diferencia a “disposição originária para o bem na natureza humana” e a “propensão para o mal na natureza humana”. Ele coloca: “Por *propensão* (*propensio*) entendo o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, *concupiscentia*), na medida em que ela é contingente para a humanidade em geral. Distingue-se de uma disposição por poder, sem dúvida, ser inata; não obstante, é *permitido* não representá-la como tal, podendo igualmente pensar-se (quando é boa) como *adquirida* ou (quando é má) como *contraída* pelo próprio homem.” [Rel 6: 29]. Assim, podemos representar o que há de mau no homem como sendo algo contraído e que pode contraposto pelo disposição para bem, que não podemos representar senão como inata.

isolamento e individualismo. Contudo, ocorre que o progresso que daí resulta, como já foi dito, só é atingível através de muitas gerações, de onde decorre que o único modo dela progredir é pelo aperfeiçoamento das instituições, mas, certamente, pela *educação* de uma geração para a outra. A predisposição moral é uma mera *predisposição*, não efetiva, e precisa ser tornada uma disposição pelo aprendizado de indivíduos e educação de uma geração para a outra.

(...) se a natureza fez da sua vida [do ser humano] curta... então a natureza talvez precise de uma imensa série de gerações, cada uma delas transmitindo seus avanços para a próxima, de modo a finalmente impulsionar seus germens em nossa espécie a um estágio de desenvolvimento que é completamente adequado a seu objetivo. [Idea 8: 19]

Assim, uma primeira resposta sobre qual o papel da educação dentro da teoria ética de Kant é claramente dada: sem educação, não há progresso de geração para geração e, então, o próprio significado das instituições sociais criadas tende a esvair-se. Se o progresso é *certo*, então a educação é um *imperativo*, pois é sua condição.

A pergunta que se segue, então, é sobre que tipo de educação deve ser dada ao homem. Sabe-se que é aquela que progressivamente torna a *predisposição* para o bem uma verdadeira disposição. Ora, mas porque essa educação, se todos os seres humanos possuem acesso à lei moral? Não seria o caso de somente deixar os homens crescerem e amadurecerem seus conceitos morais? Ora, se assim fosse, Kant não trataria do *progresso* da condição humana da animalidade para a humanidade. Todas as gerações desenvolveriam as noções morais de forma adequada e a moralidade seria encontrada em todas as sociedades.

A resposta, então, remete ao que foi visto no capítulo anterior, sobre a autonomia como *propriedade metafísica* e a autonomia *empírica* dos agentes concretos: é certo que todos somos autônomos por definição, mas é preciso ser treinado para ser um agente autônomo *efetivo*. O que Kant procura mostrar com o exemplo do garoto de 10 anos é que ele possui em si os conceitos básicos da moralidade, que ele pode ser corretamente estimulado, mas isso está longe de provar que ele não precisa ser educado

para ser um *agente moral efetivo*. Em outras palavras, compreender a lei moral não é o mesmo que conseguir agir em função dela, pois há uma série de obstáculos sensíveis, como nossos desejos, que podem dificultar, ou impedir, que o agente faça o que é seu dever. É preciso aprender, então, sobre esses obstáculos e sobre como eles se relacionam com o agir moral comandado pela lei. Do ponto de vista coletivo, pode-se fazer uma analogia: mostrar que uma sociedade possui leis *não significa* que ela não tenha que desenvolver sua constituição para progressivamente garantir liberdades dos cidadãos. Poder-se-ia dizer que o mero fato de existir uma regulamentação da conduta se explica por um conceito de justiça compartilhado por todos. Disso não decorre que as leis do grupo humano considerado sejam as melhores e que os cidadãos as cumpram. Algo semelhante pode ser dito da frase de Kant sobre a moral não precisar ser ensinada, mas meramente explicada: isso significa que a *existência da moral* não precisa ser provada, mas isso está longe de afirmar que os agentes a compreendem e efetivamente agem em função dela. Em suma, “O homem deve ser disciplinado, pois ele é por natureza rude e selvagem.” [LE 27: 467].

Nas *Aulas sobre Ética*, Kant explicita que não se pode pensar a espécie humana como um todo sem considerar a centralidade da educação para seu progresso.

O destino final da raça humana é a perfeição moral¹⁸⁷, na medida em que é alcançada pela liberdade humana, pela qual o homem, neste caso, é capaz da maior felicidade possível... Como, então, nós devemos buscar essa perfeição, e de onde se pode ter esperança dela vir? De nenhum outro local senão da educação. [LE 27: 470-1]

Portanto, é possível afirmar que a educação cumpre um papel indispensável no progresso do ser humano. Resta entender como se dá esse processo educativo.

¹⁸⁷ Vale notar, seguindo outra passagem da mesma obra, que perfeição moral não significa uma bondade irrestrita, que converte tudo em obrigação: “Toda bondade não é, em si mesma, obrigação; disso se segue que nossa educação, e educação mútua, deve ser tal que nossas simpatias não se tornem fantasiosas, mas permaneçam confinadas ao prático. Eu devo ser correto, e cumprir minhas obrigações; mas a exaltada pretensão de amar toda a humanidade é uma fraude... amando tudo, não amamos nada. Ao invés de prestar assistência a todos, deveria haver uma simples cortesia, a qual (i) não é odiada, e (ii) uma disposição calma de ajudar em emergências, de acordo com nossos poderes”. [LE 27: 72]

Roger Sullivam observa que

Porque o fim último da vida humana é virtude e a felicidade proporcional a ela, o propósito último da educação não é teórico, mas prático... Para cumprir seu destino..., eles [os educandos] precisam ser ensinados a usar suas habilidades e talentos de modos moralmente corretos, o que requer tanto desenvolvimento do julgamento e disciplina moral necessários a agir tal como o dever demanda.¹⁸⁸

Após, o intérprete elenca o *catecismo moral* como modo de clarificar o entendimento da lei moral e a *casuística* como modo de desenvolver o juízo moral (ambas aparecem no final da CRPr, 5: 151-61, e da MC, 6: 477-91). Contudo, considerar esses momentos como constituindo a integralidade da educação moral leva ao equívoco de pensar que ela poderia ser ensinada *teoricamente*, em uma sala de aula. Na verdade, para um indivíduo se torne um ser moral, ele precisa aprender a *utilizar seus poderes*, lidar com suas inclinações, formar suas máximas. Não basta aprender a repetir bom exemplos, pois *raciocinar* sobre o uso de sua liberdade se relaciona a conhecer o poder de sua faculdade de desejos.¹⁸⁹

¹⁸⁸ SULLIVAN, R. J. Kant's Moral Philosophy, p. 288.

¹⁸⁹ Rousseau defende a inutilidade de ensinar as crianças a raciocinar sobre seus deveres: “De todas as faculdades do homem, a razão... é que se desenvolve mais tardiamente, e é ela que se pretende utilizar para desenvolver as primeiras! A obra prima de uma boa educação é formar um homem razoável, e pretende-se educar uma criança pela razão! Isso é começar pelo fim, é da obra querer fazer o instrumento... e tudo o que se pensa obter delas através de motivos razoáveis só se obtém através de cobiça, ou de medo, ou de vaidade, que se é forçado a acrescentar” (ROUSSEAU. Emílio, p. 84). A questão é que, ao não conseguir compreender as noções morais, as crianças tendem a perguntar sobre porque é correto e a explicação sobre o que é razoável tende a ser sempre circular. O resultado é que o mestre acaba juntando a esse raciocínio outros elementos, o que pode corromper o ensinamento: “ao tentar convencer vossos alunos sobre o dever de obediência, juntais a essa pretensa persuasão a força e as ameaças, ou, o que é pior, a adulação e as promessas. Assim, atraídas pelo interesse ou obrigadas pela força, eles fingem ser convencidos pela razão... eles se escondem para fazer o que querem, convencidos de que agem bem quando não se sabe de sua desobediência, mas prontos para concordar que agem mal quando são descobertos, temendo um mal maior... impondo-lhes um dever que não sentem, vós os indispondes contra vossa tirania e impedis que vos amem; ensinai-lhes a se tornarem dissimulados, falsos, mentirosos, para extorquirem recompensa ou fugirem do castigo. (Idem, p. 84-5). Vale notar que, para Kant, os ensinamentos sobre moral devem, o quanto antes, incluir as noções de dever e obrigação, mesmo que inicialmente as crianças não as entendam perfeitamente. Esse é um ponto de discordância entre os dois filósofos.

Na medida em que a moralidade requer que os indivíduos sejam autônomos, seu caráter precisa ser baseado em suas próprias máximas, formadas de acordo com o padrão da lei moral em seus próprios raciocínios, não de acordo com o modo como outros agem.¹⁹⁰

Em outras palavras, é preciso formar o caráter do agente moral, de modo que ele adquira virtude. Assim, ao invés de descrever como se dá o catecismo moral e os ensinamentos por meio da casuística (ambos podem ser compreendidos pela leitura direta dos trechos já mencionados da CRPr e da MC), a intenção das seções que seguem será se ocupar da virtude, da formação do caráter do agente, pois aí se encontra a chave para compreender como o ser humano torna-se um ser *efetivamente* moral.

5.2. A aquisição da virtude

Para que a lei moral seja um incentivo suficiente à ação, o agente deve ser capaz de efetivamente adotar máximas de ação por sua forma, a forma da universalidade da lei. Ao reconhecer que sua regra de ação subjetiva vale como uma lei universal e ao agir em função do reconhecimento dessa universalidade, o agente pode deixar de lado suas motivações sensíveis e, assim, fazer sua ação uma ação moral. Contudo, essa capacidade – de *efetivamente* resistir aos obstáculos sensíveis e fazer da forma universal da máxima o incentivo da ação – não é inata, mas sim algo que deve ser *adquirido*. Refiro-me ao que Kant chama de virtude, a força ou fortaleza moral que faz com que um agente consiga fazer de sua legislação interna (sua máxima, reconhecida como lei, ou seja como dever) um incentivo à ação independente da matéria empírica da máxima.

Tratar da moral kantiana a partir da perspectiva da virtude que o agente precisa adquirir e cultivar ao longo de sua vida permite compreender *como é* o agente moral kantiano. Não se deve ter em mente um asceta racional que resiste com facilidade aos incentivos empíricos, nem mesmo alguém que luta contra esses incentivos com dificuldade, desenvolvendo uma capacidade de combate que confere valor a sua ação. Também não é um agente que consegue viver como se nada de empírico o afetasse, mas alguém que sente e é afetado por tudo, sendo capaz de escolher agir pelo dever quando

¹⁹⁰ SULLIVAN, R. J. *Kant's Moral Philosophy*, p. 293.

uma situação moralmente relevante *se apresenta*. Isso só pode ser alcançado se o agente a que Kant se refere tiver aprendido, por exemplo, sobre seus afetos e sobre o que é relevante em cada caso. É preciso passar por uma formação para ser moral. Lemos em *Sobre a Pedagogia* [P] “o homem é moralmente bom ou mau por natureza? Não é bom nem mau por natureza, porque não é um ser moral por natureza” [P 9: 492]. É preciso ter em vista que para que a razão chegue ao estágio de desenvolver ideias de lei e dever, e seja capaz de motivar o agente, uma série de *condições* anteriores precisam ser *satisfeitas*, tanto em relação às faculdades físicas quanto às mentais, por meio de desafios que progressivamente ensinam ao agente disciplina, autoconstrangimento e, inclusive, permitem que possuam uma boa saúde emocional.

O conceito de virtude em Kant, e que ela deve ser adquirida, é, infelizmente, considerado secundário para compreensão de sua teoria moral.¹⁹¹ Tal conceito é tão caro ao filósofo que, de fato, ocupa nada menos do que o título da parte da *Metafísica dos Costumes* reservada à ética, chamada de *Doutrina da Virtude*. Virtude é, para Kant, a capacidade de resistir a obstáculos para o cumprimento do dever pela razão [MC 6: 380], é o vigor ou fortaleza que os agentes possuem para agir segundo máximas morais e um autoconstrangimento segundo um princípio de liberdade interna [MC 6: 394], é a força moral da vontade [MC 6: 405]. Se a virtude é peça-chave da agência moral, então certamente a racionalidade que todos temos em comum é algo que *nos habilita* a fazer parte do mundo moral como uma condição necessária, mas certamente *não* como condição *suficiente*. Se a intenção é entender como a ética kantiana é realmente capaz de explicar a prática moral ordinária, deve-se responder à pergunta: como se forma o agente moral, ou seja, como é que podemos adquirir virtude?

Que a virtude deve ser adquirida, disso não há dúvidas. Em MC 6: 397, ele coloca que “enquanto a capacidade de superar todos os impulsos sensíveis opostos pode

¹⁹¹ Uma marca do tema da virtude e de sua aquisição ser secundária pode ser encontrada na falta de menção do tema. No terceiro capítulo de *The Unity of Reason*, intitulado “Ethics of Autonomy”, Henrich afirma: “O princípio da filosofia moral kantiana é a autonomia da razão. A razão só é autônoma quando ela 'puramente'... é suficiente para determinar a vontade... ela deve satisfazer duas condições:.. 2) Mesmo que a razão seja capaz disso [ser um princípio que forneça conteúdo ao querer], ela ainda não teria autonomia, se não fosse ao mesmo tempo não algo que desse força obrigante para a vontade... Autonomia requer que a razão tenha o poder de efetivar ações que se realizam por serem racionais... a razão deve, portanto, ser um *principium executionis bonitatis*.” (HENRICH, Dieter. *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*, pp 89-121). Não há qualquer dificuldade no que afirma Henrich, mas fica a pergunta em suspenso: como é que a razão chega a ser um “poder de efetivar ações”? Uma menção mínima à educação, ou aquisição da virtude, seria bem posta, mas o capítulo segue e se encerra sem qualquer apontamento sobre como poderia, de fato, a razão ter esse poder.

e deve simplesmente ser pressuposta no homem por causa de sua liberdade, essa capacidade como vigor é algo que ele deve adquirir”. Logo no primeiro parágrafo da *Doutrina do Método da Ética*, Kant coloca explicitamente que

O próprio conceito de virtude já tem como implícito que a virtude precisa ser (que não é inata)... uma vez que a faculdade moral de um ser humano não seria virtude se não fosse ela produzida pela força de resolução do ser humano no conflito com poderosas inclinações opostas. Virtude é o produto da pura razão prática, na medida em que ganha ascendência sobre tais inclinações com percepção de sua supremacia (fundada na liberdade). [MC 6: 477]

Resta, então, entender como é que se dá essa aquisição. Ela se relaciona a exercitar e cultivar a virtude com a intenção de adquirir uma capacidade de *apatia* moral¹⁹² (isto é, a faculdade de conseguir deixar de lado os incentivos contrários ao dever em uma situação moralmente relevante), mas isso é pouco para entendermos o quadro da formação moral. Como um indivíduo aprende a deixar de lado os obstáculos sensíveis? Como se aprende a contemplar a beleza da lei moral e fazer dela um incentivo para a ação? Bastaria que um professor nos mostrasse *exemplos* de virtude? É importante notar que se não for possível entender como um agente pode adquirir virtude, mesmo que se aceite esse conceito como central na ética kantiana, haverá uma lacuna profunda na descrição do mundo moral: não será possível explicar como é possível o progresso moral do homem e da humanidade.¹⁹³ É por este motivo que Kant nos diz em *Sobre a Pedagogia* que

¹⁹² Segundo Guyer “Somente o motivo de respeito ao dever sozinho é adequado para dar origem ao esforço constante e perseverante na causa do dever, e somente o motivo de respeito ao dever está disponível como fonte de autocontrangimento no cumprimento dos deveres particulares quando o agente não pode propriamente ser constrangido a seu cumprimento por ameaças ou sanções externas e coercitivas” (GUYER, Paul. *Kant on Freedom, Law and Happiness*, p. 304). Há, do ponto de vista da formação, uma lacuna: como fazer para que um agente em formação aprenda a conter seus desejos se é só o motivo do dever (puro) que pode dar origem a essa capacidade. Vale notar que isso leva a problemas para avaliar agentes concretos.

¹⁹³ Em seu livro sobre Kant, ao tratar sobre a questão “O que se pode esperar?”, Höffe apresenta a História e a Religião como constituindo a resposta completa de Kant. (Cf. HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*, pp. 193-208). O fato é que, sem considerar como o homem se torna humano (isto é, como se dá a educação), cria-se uma lacuna na compreensão de como o homem constrói intencionalmente sua história

O homem deve, antes de tudo, desenvolver as suas disposições para o bem; a Providência não as colocou nele prontas; são simples disposições, sem a marca distintiva da moral... A educação, portanto, é o maior e mais árduo problema que pode ser dado aos homens. [P 9: 446]

É nesta obra tardia¹⁹⁴ que Kant afirma que o “O homem não pode tornar-se um verdadeiro homem senão pela educação.¹⁹⁵ Ele é aquilo que a educação dele faz” [P 9: 443],¹⁹⁶ o que significa que *apenas* corretamente educados pode um agente ser moral.¹⁹⁷ Kant afirma, nessa obra, que a educação moral pressupõe a educação física, instrução e o cultivo da mente, sendo que todas essas apenas preparam as faculdades a distinguir a lei moral e torná-la um incentivo próprio para a ação. Pontos específicos do treinamento envolvido no controle e uso desses poderes permitem entender melhor o que está em jogo no desafio de agir moralmente.

Um ponto básico para que seja possível a educação moral (o aprendizado da virtude) é a necessidade de *desenvolver* a faculdade de desejos dos agentes, que, nos seres racionais se chama vontade. A criança deve aprender a desejar e ter aversão em

em direção da humanidade. Restaria observar a história do ser humano de um ponto de vista *otimista*, somente?

¹⁹⁴ Kant trata da educação de forma incidental em diversas de suas obras, mas não de forma sistemática, sendo *Sobre a Pedagogia*, resultado das notas sobre suas aulas sobre o tema reunidas pelo aluno Friedrich Theodor Rink, tendo sua publicação em vida, a que trata do tema em maiores detalhes Para maiores informações sobre como se ligam as referências à educação dispersas na obra de Kant, indico MUNZEL, G. Felicitas. *Kant's Conception of Moral Character*, p. 254-333. O fato é que, como se trata da reunião de notas de aulas, há lacunas e algumas dificuldades em interpretar certas passagens. Discute-se, inclusive a autenticidade do texto, dado que Rink, na tentativa de preencher algumas dessas lacunas, adicionou notas. Os originais foram perdidos. Entretanto, como observa o Prof. Robinson dos Santos, há elementos suficientes para se concluir pela autenticidade da obra como sendo de Immanuel Kant.

¹⁹⁵ Como esclarece Munzel, sobre a terminologia de Kant: “O termo para educação (ou criação, *Erziehung*) é geralmente tomado como um conceito guarda-chuva e, enquanto o termo para 'formação' (*Bildung*) é geralmente reservado como distinto de 'educação', ele é algumas vezes usado como fossem sinônimos. A noção de escolarização ou treinamento (*Ausbildung*) também aparece e, em relação a todos esses termos, Kant emprega a noção de 'cultura' (*Cultur*). Em sua essência, civilizar é cultivar o gosto e moralizar é cultivar a razão. Ainda mais amplamente, o desenvolvimento de toda e qualquer aptidão humana é uma questão de cultura.” (Idem, p. 275).

¹⁹⁶ Na verdade, em 1777, Kant já havia se expressado de forma similar em relação à educação, dizendo que “(...) nós, criaturas animais, somos transformados em seres humanos somente pela educação.” [*Essays Regarding the Philanthropium* 2: 449]

¹⁹⁷ Velkley chama a atenção para o fato de que o ser humano precisa de uma vida social para desenvolver-se moralmente, ou seja, que, nesse caso se relaciona à educação dos agentes pelo contato social. “A disciplina da vida social é uma condição necessária do pleno desenvolvimento da consciência moral.” (VELKLEY, Richard L.. *Freedom and the End of Reason*, p. 155).

uma medida certa, caso contrário não conseguirá entender o que significa motivar-se a seguir regras e, ao final, não poderá entender o que é agir por dever. É preciso aprender sobre como os desejos operam, para que seja possível superar os impedimentos que surgirem para o cumprimento do dever. Como diz Kant: “Toda a aquisição de virtude se baseia na superação das dificuldades que militam contra ela” [LE 27: 655]. Conhecer e aprender a lidar com essas “dificuldades”, portanto, é o primeiro passo para a educação.

Em geral, o modo como se trata a criança deve permitir que ela desenvolva suas faculdades *adequadamente*. Ela não pode ser mimada demais [P 9: 479] e nem repreendida em excesso, ficando tímida [P 9: 465]. É preciso que adquira um “senso de prazer ou dor” porque a sensibilidade da criança pode ser deteriorada por cuidado excessivo, por exemplo, já que “o gosto pela facilidade é para o homem o mais funesto dos males da vida” [P 9: 477]. Se isso ocorrer, sua representação de objetos será *distorcida*, o que certamente afetará a formação de desejos e a sua causalidade por meio destes. Um exemplo seria a criança que é acostumada a fazer aquilo que deseja, que raramente escuta seus pais lhe darem limites, que leva sua vida tomando como aceitável tudo aquilo que imediatamente lhe apetece. Então, um dia, em sala de aula, a professora lhe pede que realize uma tarefa mais árdua, ou que não converse com os colegas diante da explicação do conteúdo, sendo isso causa de uma reação brusca do infante. Acostumado a fazer tudo e somente aquilo que a agrada, a criança sente a restrição a seus desejos como um desagrado extremo. Dessa forma, age também de forma extrema e fica impedida de executar tarefas que seriam simples. Sua percepção do que é restrição, respeito e, ao final, dever, será *distorcida*. Kant recomenda, em decorrência do que foi apresentado, que as crianças sejam também acostumadas a fazer atividades que não causam prazer imediato, mas que são realizadas com vistas a um outro fim. Essas atividades são definidas como *trabalho* [P 9: 470].

É preciso ser salientado que tais atividades não excluem, contudo, a necessidade de desenvolver habilidades naturais e capacidade de resolver problemas através de jogos e *brincadeiras* [P 9: 466]. Kant é sensível ao fato de que brincar é um modo natural de desafiar nossas potencialidades e refiná-las.¹⁹⁸

¹⁹⁸ É importante lembrar a notável influência de Rousseau sobre Kant, para quem a educação deveria permitir que as aptidões naturais se desenvolvessem com a menor intervenção possível, valorizando as inclinações naturais para jogos, brincadeiras e prazeres. (Cf. LOUDEN, Robert B.. *Kant's Impure Ethics*, pp. 36-8).

Todas essas oportunidades de aprendizado, trabalho e brincadeiras levam a criança à oportunidade de ser disciplinada e de desenvolver um “senso de liberdade”:

É preciso acostumar o educando a suportar que sua liberdade seja submetida ao constrangimento de outrem e que, ao mesmo tempo, dirija corretamente sua liberdade. Sem essa condição, não haverá ele senão algo de mecânico; e o homem, terminada sua educação, não saberá usar sua liberdade. [P 9: 453].

De modo semelhante, a criança deve desde cedo ser educada para aceitar a existência de dificuldades naturais para a realização do que deseja. Suas faculdades começam a se desenvolver desde os primeiros choros e isso significa que ela precisa aprender que *representar* algo como bom é diferente de *obter* o objeto que deseja.

Não se deve dobrar a vontade¹⁹⁹ das crianças, mas dirigi-la, de modo que ela saiba ceder aos obstáculos naturais. No início, a criança deve obedecer cegamente. Não é natural que ela comande com seus gritos e que o forte obedeça ao mais fraco. [P 9: 479]

Em outras palavras, a criança precisa aprender, mesmo pequena, que sua vontade *não é* lei para o mundo, e que este impõe restrições que devemos aceitar.²⁰⁰ Kant está tratando, aqui, de como a criança deve aprender a usar a liberdade *negativa* de sua faculdade de escolha, para apenas depois poder fazer um uso *positivo* dela, motivada por sua vontade ou razão prática. Sem esse trabalho de base sobre sua faculdade de desejos – o que Kant afirma ser em um sentido ainda uma educação física, na medida em que o que se está cultivando é a natureza [P 9: 469] – as representações do indivíduo podem gerar manias, que de tão constantemente repetidas se tornam uma

¹⁹⁹ Kant não pode estar falando aqui de razão prática. O uso de vontade se conforma ao usual, como nossa capacidade de querer.

²⁰⁰ Nesse sentido, Kant acompanha Rousseau: “o que há de mais chocante, de mais contrário à ordem do que ver uma criança imperiosa e rebelde mandar em todos que a cercam e tomar impunemente um tom de senhor com aqueles a quem basta que abandonem para fazê-la morrer?” (ROUSSEAU, J-J. *Emílio*, p.83). Um pouco mais adiante: “A frase ‘não tem mais’ é uma resposta contra a qual nunca criança alguma se revoltou, a menos que acreditasse que fosse mentira” (Idem, p. 88).

necessidade de nossa natureza [P 9: 493]. Assim, ser efetivamente livre, em sentido positivo, depende do aprendizado sobre o uso adequado de nossa causalidade por meio de representações.

Essa etapa da educação, contudo, ainda é, como foi dito, considerada *física*. Contudo, é aqui que começa a formação do *caráter* da criança, que não é o mesmo do caráter do adulto, o qual goza de toda liberdade e possibilidade de imputação. A criança começa formando seu caráter com uma dose de disciplina que permita a ela ter consciência de sua liberdade [P 9: 464]. Não é, portanto, uma escravidão, em que há a mera execução de comandos.

Entretanto, não é suficiente treinar as crianças; urge que aprendam a pensar²⁰¹. Devem-se observar os princípios dos quais todas as ações derivam. [P 9: 450]

A ideia é que a criança passe a ver no cumprimento de regras, ainda externas, na forma de disciplina, um exercício de sua liberdade. Isso acontecerá quando ela aceitar que deve cumprir tais e tais regras por que esse é seu *dever*, mesmo que posto *externamente*. Kant coloca que, mesmo que ainda “não seja capaz entender a razão de um dever, é melhor que certas coisas sejam assim prescritas a ela desta maneira” [P 9: 482]²⁰². Nesse estágio, a criança adquire uma “obediência voluntária” [P 9: 482]. É isso o que inaugura a possibilidade de ser educado em relação a assuntos práticos (que envolvem a liberdade) tal como o cultivo moral.

A educação física é sucedida pela *moral* e elas se distinguem da seguinte forma. A educação física, ou do ser humano enquanto ser natural e sujeito às leis da natureza, é baseada na *disciplina* sobre o aluno, que *passivamente* segue as orientações do preceptor. Já a educação moral, ao invés de disciplina, baseia-se em máximas como

²⁰¹ Na tradução para o inglês de Cambridge, a palavra “pensar” está em destaque.

²⁰² Vale destacar que, nesse ponto, o entendimento é oposto ao de Rousseau que, em seu *Emílio*, coloca: “Devemos evitar [antes da idade da razão] na medida do possível empregar palavras que as exprimam [ideias sobre seres morais e relações sociais], por medo de que a criança associe a essas palavras de início falsas ideias que não conheceremos ou que não poderemos mais destruir... Fazei com que ela seja impressionada por coisas sensíveis, todas suas ideias se detenham em sensações; fazei com que de toda parte ela só perceba ao seu redor o mundo físico, sem o que podeis ter certeza de que ela não ouvirá de maneira nenhuma, ou então fará do mundo moral de que lhe falais noções fantásticas que não apagareis em toda sua vida.” (ROUSSEAU, J-J. *Emílio*, p. 84).

parâmetro do *agir* do aluno, que adquire uma postura *ativa*. A educação física forma hábitos corretos: o aluno age desta e daquela forma porque segue as orientações corretas. A educação moral faz com que o aluno “veja sempre o fundamento e a consequência da ação a partir do conceito de dever” [P 9: 475]. Consequentemente, na educação moral o aluno aprende não apenas a fazer o que é correto, mas a fazer o que é correto *porque é correto*. A disciplina previne maus hábitos, mas pela cultura moral “é necessário que a criança aprenda a agir segundo certas máximas, cuja equidade ela própria distinga” [P 9: 480]. É isso o que ocorre quando a criança começa a seguir os comandos voluntariamente: ela reconhece por si mesma que eles são corretos e os adota em função deste reconhecimento. Esse é o começo do caráter. É *aqui* que podemos começar a falar em ações realizadas com *autonomia*.

Kant coloca que “o primeiro esforço da cultura moral é lançar os fundamentos da formação do caráter” e que este consiste no “hábito de agir segundo certas máximas” [P 9: 481]. São *três* os traços de caráter apontados como básicos: a capacidade de adotar e agir por regras, a veracidade e a sociabilidade. A *primeira* ajuda na formação de hábitos que fortalecem o caráter. A *segunda* é a essência e a base do caráter [P 9: 484]. A terceira, a sociabilidade, é o que prepara as crianças para as relações de amizade, o que é “o mais doce de todos os prazeres da vida” [P 9: 484-5], ou seja, é um traço do caráter que previne a inveja e melancolia, sentimentos que poderiam *comprometer*, em termos atuais, o que poderia ser chamado de “saúde psicológica” do agente.

A moralidade é o que faz um caráter ser bom. Nos dizeres de Kant,

Se se quer formar um bom caráter, é preciso antes domar as paixões. No que toca suas inclinações²⁰³, o homem não deve deixá-las tornarem-se paixões, antes deve aprender a privar-se um pouco, quando algo lhe é negado. [P 9: 487-6]

Em uma palavra, a primeira condição para que o caráter seja bom é a *apatia*. Apatia não significa nada sentir, mas ser capaz de não converter sensações em

²⁰³ Acompanho a tradução Cambridge de Robert Louden deste termo, por “inclinações” [*inclinations*] ao invés de tendências, tal como Francisco C. Fontanella.

paixões,²⁰⁴ as quais Kant define em MC 6: 408 como “um desejo sensível que se tornou uma inclinação persistente”. Sendo capaz de apatia, o indivíduo poderá fazer da razão uma motivação para efetivamente agir, pois, sem isso, suas inclinações sempre deverão reinar. Dessa forma poderá cultivar seu caráter, que não é apenas “a resolução firme em querer fazer algo”, mas também “colocá-lo realmente em prática” [P 9: 487]. A apatia permite que, de fato, superemos os obstáculos sensíveis e escutemos nossos princípios, adotados em função do reconhecimento de que são bons. A apatia é o vigor que a virtude necessariamente pressupõe [MC 6: 408-9].

É neste ponto que são valiosos os alertas feitos por Kant sobre o risco de fazer da educação moral uma parte da educação *religiosa*. Se for aprendido a, primeiramente, acreditar em Deus e Sua autoridade e daí for extraído o que é correto e incorreto, não se terá máximas aceitas por reconhecimento de sua racionalidade – pode-se dizer, remetendo ao Capítulo 2, pelo seu valor –, mas sim meramente comandos a serem acolhidos por *temor* ou esperança de *recompensa*.²⁰⁵ Ao invés de educação *moral*, tem-se somente *disciplina* sobre nossas faculdades naturais. Criam-se hábitos mecânicos, o que está longe de ser o “pensar por si mesmo” que objetiva a educação. Além disso, as crianças menores são imaturas e incapazes de compreender ideias abstratas como dever, obrigação, boa e má conduta, não podendo daí extrair os conceitos religiosos, como seria o melhor a fazer. A sugestão de Kant é que deve ser ensinado que “há uma lei do dever e que esta não deve ser determinada pelo prazer, pelo útil ou semelhante, mas por algo universal que não se guia conforme os caprichos humanos” e remeter tudo isso “à natureza e esta a Deus” [P 9: 494]. A criança deve aprender que há o correto e o incorreto na natureza²⁰⁶, o que pode ser descoberto através do seu exame de consciência

²⁰⁴ Rousseau coloca que “nossas paixões são o principal instrumento de nossa conservação; portanto, é uma tentativa tão vã quanto ridícula querer destruí-las; é governar a natureza, é reformar a obra de Deus... Ele [Deus] nunca deu essa ordem insensata [destruir as paixões], nada de semelhante está escrito no coração humano, e o que Deus quer que um homem faça ele não manda outro homem dizer, ele próprio diz e o escreve no fundo de seu coração” (ROUSSEAU. *Emílio*, p. 273).

²⁰⁵ Kant procurava fortalecer a moral do homem comum, deixando-o a salvo de extremismos, preservando sua consciência moral. “Kant, mais do que qualquer outro filósofo de sua época, respeitou a “consciência moral ordinária” de homem comum, sob a influência do seu pietismo e de Rousseau, ele veio a considerar as convicções firmes do homem simples e humilde como o ponto de partida adequado para a análise filosófica; e à filosofia... é dada a tarefa de defendê-los contra inimigos externos - os filósofos de éticas heterônomas - e de seus perigos internos - fanatismo moral e misticismo.” (BECK, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 235.)

²⁰⁶ Em relação à educação sobre os vícios, Kant coloca que seria desastroso a criança associar uma conduta incorreta somente com a punição que recebe. “Não devemos apresentar uma ação não como proibida e danosa, mas como intrinsecamente repugnante em si mesma. Por exemplo: uma criança que conta uma mentira não deve ser punida, mas repreendida, devemos cultivar a repugnância, um desprezo

que a levará a refletir por ela mesma sobre que princípios são corretos e bons. É desta forma que completarão sua formação moral.

Elas precisam aprender a substituir ao ódio o horror do que é nojento e inconveniente; a aversão interior em lugar da aversão exterior diante dos homens e das punições divinas; a estima de si mesmo e a dignidade interior em lugar da opinião dos homens; o valor intrínseco do comportamento e das ações em lugar das palavras e movimentos da índole; o entendimento no lugar do sentimento; a alegria e serenidade no bom humor no lugar da devoção triste, temerosa e tenebrosa. [P 9: 493]

Essa legislação interna, a lei dentro de nós, “se chama consciência” que é “a referência de nossas ações a esta lei” [P 9: 495]. Sem ela, as pessoas louvam o poder e sabedoria de Deus “sem, entretanto, buscar observar as leis divinas, sem sequer conhecer sua sabedoria e poder” [P 9: 495]. É comando sem reflexão ou, em outras palavras, *não* é exercício da liberdade interna. Não é virtude, mas um mero hábito mecanicamente adotado e que, aliás, pode levar à perversão moral.

Não é difícil perceber que o bom caráter, daquele que contém virtude, se caracteriza por conseguir governar a si mesmo segundo princípios que independem das inclinações e que ele consiste em um *reiterado* exercício de exame de consciência e tomada de decisão, em um progresso constante de aperfeiçoamento de suas faculdades para ser cada vez mais livre, no sentido positivo da palavra. É possível dizer que o bom caráter consiste no reconhecimento do dever de autoaperfeiçoamento *ininterrupto*, o que envolve, obviamente treinar-se para “escolher apenas os bons fins” sendo bons fins “aqueles que são aprovados necessariamente por todos e que podem ser, ao mesmo tempo, os fins de cada um” [P 9: 450]. A educação tem o objetivo de formar pessoas capazes de motivar-se a agir tendo por fim o dever de sempre buscar o bem da forma mais constante e efetiva possível. A autonomia de um agente *efetivamente* moral se

pelo ato, e pela repetição frequente nós podemos nele fazer surgir uma tal repugnância do vício que pode se tornar um hábito” [LE 27: 1429-30]. O fato é que a educação religiosa, que atribui a Deus a criação das obrigações, associa muito facilmente o impedimento com a punição divina.

manifesta pela motivação de progredir nesse desenvolvimento de forma constante e por sua própria iniciativa.

O fim mais elevado, incondicional da pura razão prática (que continua sendo um dever) consiste nisso: que a virtude seja seu próprio fim e, a despeito dos benefícios que confere aos seres humanos, seja sua própria recompensa. [MC 6: 396-7]

E isso de forma *concreta*, sem deixar-se levar pela ilusão que poderíamos chamar de “dever de santidade”. Trata-se apenas de exercitar a liberdade interna de forma plena nas situações relevantes, do dever de constantemente progredir em direção ao ideal²⁰⁷ do *sábio*, não o dever de ser este ideal em todas as situações da vida, um *santo*. E o *sábio*, na verdade, se revela justamente quem consegue idealmente dedicar sua vida a cultivar sua virtude, não alguém que sabe a resposta para todos os dilemas ou que não se depara com conflitos diante de situações moralmente atípicas ou novas. Ele é quem reconhece que sua vida se resume ao autoaperfeiçoamento. Trata-se muito mais de um *Sócrates* do que de um santo.

Finalmente, torna-se claro que o desafio de um agente diante de uma situação moralmente relevante passa por sua capacidade de perceber e representar adequadamente suas possibilidades de ação, utilizando seu poder de escolha de forma livre para agir segundo máximas que podem ser consideradas leis universais. Toda vez que age dessa forma, isso reforça seu caráter, não pelo hábito de assim agir, mas pelo vigor que adquire com o exercício realizado. A capacidade de vencer os obstáculos sensíveis, sejam quais forem, para trazer ao mundo sensível algo que pertence originalmente ao inteligível é que confere valor às ações. A ação moral é aquela que pretende trazer a universalidade da razão ao mundo sensível. O agente virtuoso é quem encontra em seus princípios o vigor para tornar real o que é ideal através de seus atos.

Uma questão em aberto que vale ser agora minimamente abordada é a capacidade de imputação aos outros. Diante de uma perspectiva da ética kantiana que liga diretamente a racionalidade do agente como propriedade metafísica à capacidade dos agentes concretos agirem livremente, todo ser racional seria imputável, porque se é

²⁰⁷ Vide nota 80, p. 65.

racional, tem liberdade. Contudo, tendo em vista o que foi apresentado, é certo que a tarefa de imputar ações a agentes se trata de um tema muito *complexo*. Basta observar que o quanto uma criança pode ser considerada responsável por seus atos depende do seu grau de desenvolvimento e controle de suas faculdades. Por que não pensar que um *adulto sem educação de base*, que foi mimado e não aprendeu a controlar minimamente seus desejos, é também *inimputável* em relação a várias de suas ações? Diz Kant:

Subjetivamente, o grau que uma ação *pode ser imputada* (*imputabilitas*) deve ser avaliado pela magnitude das barreiras que tiveram que ser vencidas. Quanto maiores as barreiras naturais (da sensibilidade) e menor a barreira moral (do dever), tanto maior será o mérito da boa ação... Por conseguinte, a disposição de alma do sujeito – se cometeu a ação num estado de agitação ou mediante fria deliberação –, produz uma diferença na imputabilidade, redundando em resultados. [MC 6: 228]

Então, enquanto é evidente que, segundo o *direito* (objetivamente), a ação pode e deve ser imputada, variando o grau segundo sua consciência do ato, em relação à *moral* a situação é muito mais delicada. O que deve ser avaliado é se o agente agiu por dever ou não e se ele teria *condições* de fazê-lo de outra maneira. Não haverá pedra de toque para decidir. Tudo o que podemos fazer, e de fato fazemos, é *estimar* o quanto os obstáculos sensíveis poderiam ter sido ou não superados. Não se pode esperar da ética a mesma precisão da matemática. Porém, isso não significa que não seja possível a avaliação moral e a imputação.

De forma geral, se algum ser é capaz de ter fins e estar consciente deles, ele possui escolha (com liberdade ao menos negativa) e pode ser imputado. No entanto, apenas quando tem consciência de sua liberdade positiva é que o ser se torna transcendentalmente livre, o que só é alcançado quando a lei moral, como um fato da razão, pode ser discernido. Então, a questão retorna: apenas uma educação bem sucedida faz com que o homem tenha acesso à lei moral e seja capaz de efetivamente adotá-la em suas escolhas. Vale retomar a passagem: “a Providência não as colocou nele [no homem] prontas; são simples disposições, sem a marca distintiva da moral” [P 9: 446]. O ser humano não nasce efetivamente livre, pois se deixado para ser educado pela

natureza, ele será escravo de suas inclinações naturais. Ele precisa ser educado para descobrir em si o fato da razão e ser livre em sentido positivo: “O homem não pode tornar-se um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação dele faz” [P 9: 443]. Somente a educação torna o ser humano *realmente* autônomo.

Podemos, então, afirmar que o homem é moralmente imputável de acordo com seu grau de educação moral. Suas atitudes, modo de agir e refletir por si mesmo, podem servir de parâmetro, mas nunca serão conclusivos, pois há a opacidade em relação ao que conhecemos dos motivos do agente e a opacidade do agente quanto a si mesmo, que confere valor moral a seu ato.²⁰⁸ As punições ou reprovações diante de um agente, já adentrando no campo do direito, se justificariam pela capacidade de esse vir a ser livre e da necessidade que assim ele venha a ser. Contudo, esse é um ponto que vai além do propósito dessa investigação.

5.3. Felicidade e treinamento para a autonomia

Kant está ciente que o processo que leva nossa predisposição para o bem a tornar-se uma verdadeira disposição é *árduo* e repleto de *etapas*. Seu objetivo é formar um caráter moral no agente ou, em outras palavras, que este adquira virtude. Somente com ela o homem torna-se efetivamente um ser moral, adquirindo uma autonomia empírica. Como já foi ressaltado, esse processo educativo é contingente e apenas em parte ativo, pois em uma grande medida dependemos de forças naturais e sociais que não podemos controlar.²⁰⁹

Agência autônoma é um feito: é realizada em etapas, adquirida não apenas por esforço pessoal, mas também cultural, e por isso é duplamente contingente. A tarefa dos agentes é converter valores situados e datados em elementos bem fundados de seu campo deliberativo.²¹⁰

²⁰⁸ O ponto é delicado: um agente que afirma de forma absolutamente convicta que age moralmente está sendo arrogante. A certeza absoluta sobre o que fundamenta a ação é justamente o que faria a lei moral tornar-se algo que determina o agente, esse, então, convertido em fantoche, agindo moralmente de forma mecânica. Vide cap. 2, pp. 69-79.

²⁰⁹ Cf. HERMAN, Barbara. “Can Virtue be Taught?”, p. 121-2.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 127-8.

Uma vez autônomo, porém, o agente terá um papel sempre *ativo* na sua formação, pelo hábito de interpretar o mundo com base em valores, o que o torna capaz de balanço moral e destreza avaliativa frente a novos fatos morais²¹¹. Ser educado moralmente é aprender a ser ativo, a usar nossa liberdade de forma *adequada*²¹² com vistas à moralidade. Esse uso da liberdade leva o agente a deparar-se com a felicidade como um fim possível, natural e que pode dificultar ou impedir sua vida moral.

Assim, a aquisição de virtude, o desenvolvimento da autonomia empírica – a educação moral – inevitavelmente leva o homem a trabalhar com seu conceito de felicidade e com seus desejos naturais, pois estes são os fins adotados *naturalmente* pelos agentes por serem seres finitos.²¹³ Contudo, isso não significa que se deve aprender a deixar a felicidade e desejos de lado para viver uma vida puramente moral, tal como a interpretação tradicional de Kant defende²¹⁴: o que será preciso é fazer com que eles sejam queridos *em função de certos valores*. A ideia é que, ao aprender sobre a dignidade humana, por exemplo, os desejos envolvendo outras pessoas ou a realização pessoal dos agentes ganham um *novo status*, modificando suas experiências práticas, suas escolhas. Como observa Herman, “estas experiências irão dar forma à ideia de felicidade de uma pessoa”²¹⁵ e, ao tratar das diferenças entre Mill e Kant sobre o assunto, que “há uma profunda diferença para uma vida humana quando o valor da dignidade recebe um espaço central na concepção de felicidade própria de alguém”²¹⁶. Então, o aprendizado sobre a moralidade modifica a concepção de felicidade dos agentes, ao invés de deixá-la de lado. O que a lei moral de fato *aniquila* é uma forma de amor-próprio extremada, a arrogância, não a possibilidade de se encontrar a felicidade.

²¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 128.

²¹² Cf. KANT, *Lectures on Pedagogy*, 9: 453-4.

²¹³ “Kant claramente identifica a felicidade como um fim natural e inevitável dos seres humanos. Ele vê que nesse papel como fim natural, a felicidade tem valor. Ela não deve ser posta de lado. Ela não é má. Finalmente, ele insiste que, enquanto a felicidade tem valor, sua busca não é um dever moral. Ou seja, a felicidade não é um fim objetivo e de nenhuma forma podem os seres humanos inferir que um de seus deveres é a busca por seu fim natural de felicidade.” (WIKE, Victoria S. *Kant on Happiness in Ethics*, p. 83).

²¹⁴ “Se a felicidade for considerada um fim natural no sentido de um fim bruto, animalizado, é possível não encontrar consistência com a ideia de que, para seres racionais, ter um fim é adotá-lo livremente” (Cf. JOHNSON, R. N. “Happiness as a Natural End”, pp. 317-330). O fato é que, se os seres racionais adotarem fins que modificam sua concepção de felicidade, eles podem querer a felicidade na medida em que ela contém uma perspectiva moral. (...) não é adequado concluir que, porque Kant faz algumas colocações negativas sobre o valor da felicidade para a ética, que felicidade não tem lugar em sua ética. A ética de Kant é uma ética do dever, do agir por respeito à lei moral, mas isso não a torna necessariamente uma ética na qual a felicidade não ocupa nenhum lugar.” (WIKE, Victoria S. *Kant on Happiness in Ethics*, p. xii).

²¹⁵ HERMAN, Barbara, “Rethinking Kant’s Hedonism”, p. 198.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 199.

Essa requer sim uma dose de amor próprio compatível com a lei moral. Vale retomar a passagem já citada no Capítulo 2:

A razão pura prática apenas causa *dano* ao amor-próprio na medida em que ela o limita – enquanto natural e ativo em nós antes da lei moral – apenas à condição da concordância com esta lei, em cujo caso então ele se denomina *amor de si racional*. [CRPr 5: 73, ênfase original]

No parágrafo 88 da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* [An] (intitulado “Sobre o mais alto bem físico-moral”), Kant deixa claro que a moralidade restringe a inclinação natural pela felicidade tornando possível algo ainda mais alto, a felicidade *moral*.

A inclinação para o *bem viver* e a *virtude* conflitam uma com a outra e a limitação do princípio do primeiro pelo último constitui, em sua colisão, o completo fim do ser humano bem-comportado [*wohlgeartet*], um ser que é parte sensível, mas parte moral ou intelectual. Mas, na medida em que é difícil evitar a mistura na prática, o fim da felicidade precisa ser quebrado [*broken down*] por agentes balanceados (*reagentia*) para saber que elementos e em que proporção podem fornecer, quando combinados, a satisfação de uma *felicidade moral*. [An 7: 277, ênfase original]

Ser instruído sobre a moralidade não significa abdicar da felicidade para ter uma vida santa ou estóica, de pura virtude, mas sim aprender a limitar a felicidade e desejos naturais, acomodando-os em um novo sistema de tomada de decisão com considerações morais. Trata-se de *transformação* das inclinações naturais (do amor-próprio em amor próprio *racional*, da felicidade em felicidade *moral*), não de anulação.

Uma educação moral transforma desejos, trazendo-os a um campo deliberativo normativamente estruturado, treina agentes a construírem

valores bem fundados a partir de necessidades e interesses, quaisquer que seja suas fontes.²¹⁷

Desta forma, o agente moral é aquele que é capaz de *refletir sobre e balancear* seus desejos fazendo justiça a valores morais.²¹⁸ A diferença entre um agente moral e um não moral reside em um único aspecto: na sua *educação*, que culmina com a educação moral. E essa leva à necessidade de treinamento, não pode ser ensinada apenas através de conceitos.

Pela educação moral um agente adquire virtude, sendo o conhecimento moral aquele relacionado ao do agente que é capaz de refletir sobre seus desejos e adotar motivos segundo princípios. Desta forma, “a virtude não pode ser ensinada meramente por conceitos de dever..., necessitando, ao contrário, ser exercitada e cultivada mediante esforços... pois não se pode incontinenti fazer tudo o que quer fazer sem primeiramente ter experimentado e exercitado os próprios poderes” [MC 6: 477]. Barbara Herman coloca que esse conhecimento moral se relaciona ao aprimoramento de uma sensibilidade²¹⁹, entendimento²²⁰ ou inteligência²²¹ moral, ou seja, é mais o desenvolvimento de uma *faculdade* do que o entendimento abstrato de regras. É exatamente por isso que treinamento é necessário.

Não pode haver uma regra simples que vá garantir julgamentos corretos. É por isto que treinamento em casuística é uma parte essencial da educação moral, pois quando isto não é ensinado nós somos mais propensos a demandar princípios simples que não podem fazer justiça a casos particulares.²²²

²¹⁷ HERMAN, Barbara. “Can Virtue be Taught?”, p. 127.

²¹⁸ “Ele [Kant] não nega que desejos são essenciais à agência humana (eles fornecem o material o qual disciplinamos sob a luz de razões morais); nem nega ou discute se uma concepção diferente e moralizada de desejo deve ter um papel mais central na vida moral. Ele nega somente que uma concepção de desejo puramente naturalista (e.g. aquela de Hobbes) é um fundamento suficiente para a agência.” (O’ NEILL, Onora, *Agency and Anthropology in Kant's Groundwork*, p.70)

²¹⁹ HERMAN, Barbara. “The Practice of Moral Judgment”, p. 83.

²²⁰ *Ibid.*, p. 77.

²²¹ HERMAN, Barbara. “Can Virtue be Taught?”, p. 120-1.

²²² HERMAN, Barbara. “Mutual Aid and Respect for Persons”, p. 69.

Sem a casuística pode-se incorrer no equívoco de tomar as regras morais apenas abstratamente, quando o desafio é muito *maior*: trata-se justamente de aprender quando e como aplicá-las, sem que isso reduza a ética a um código dos deveres a serem seguidos. Uma coisa é compreender o que é uma obrigação como uma regra, outra coisa bem diferente é entender como essa obrigação aparece na forma de deveres específicos.

Não se deve confundir a uniformidade da obrigação (onde todos de uma classe de ser racional devem possuir as mesmas obrigações) com a uniformidade do que se é obrigado a fazer (o que irá variar com o tipo de circunstâncias selecionadas como moralmente relevantes pelo dever).²²³

Esse conhecimento sobre a aplicação de regras só é adquirido pela prática e sua marca é uma espécie de confiança em nossa capacidade de lidar com as diferentes situações que surgirem, mesmo que sejam inéditas. Trata-se, aqui, de aprender sobre as Regras de Saliência Moral (RSMs), introduzidas no Capítulo 3. O agente deve aprender a *identificar* que casos se relacionam a essas regras e a perceber, a partir do valor que a racionalidade carrega consigo, o respeito à agência racional, que situações *novas* podem ser moralmente relevantes ou salientes. Isso requer prática, análise de casos, desenvolvimento de uma capacidade avaliativa. Começa-se com regras para dominar rotinas básicas e aprende-se a aprimorar o comportamento a partir de resultados obtidos. Não está em jogo, assim, somente o aprender a avaliar e resolver conflitos morais, mas também a *responder* a eles de forma adequada.²²⁴

O aprendizado teórico, então, pode servir de *auxílio inicial* ao aprendizado prático de diversas naturezas, incluindo o moral, mas não se confunde com esse. O conhecimento prático envolve compreensão de um cenário e capacidade de decisão, de escolha, de reação. Tal capacidade será a marca de um caráter com virtude. Lições

²²³ Ibid., p. 69..

²²⁴ O'Neill lembra que "como o erro é uma das fontes do conflito moral, sua redução também ajudaria a reduzir conflito (recorrente) entre razões obrigantes. Nesse caso, a tarefa é também em parte a de construir melhores instituições sociais mas principalmente (na visão de Kant), formar ou reformar o caráter de indivíduos. Isso começa com as tarefas da educação moral, de autoconhecimento e autocrescimento. Sobre cada um desses, Kant tem algo importante a dizer" (O'NEILL, Onora, "Instituting Principles: Between Duty and Action", p. 346.) Dessa forma, a questão da educação se relaciona diretamente à competência dos agentes a dar respostas adequadas aos conflitos morais.

meramente teóricas *não* poderão ensinar o agente a, efetivamente, ler no mundo as situações em que se exige uma postura ativa frente a um desafio.

Para ser um agente moral, é preciso ser treinado a perceber situações em termos de suas características moralmente significativas (tal como descritas pelas RSM)... Sua capacidade de percepção será uma marca de sua virtude... Uma pessoa será menos do que um agente moral normal salvo se atingir um certo nível mínimo de sensibilidade moral.²²⁵

Não há como um agente ter caráter se estiver enclausurado em sua torre de marfim recebendo lições éticas, pois o conhecimento demandado pela moral, na medida em que é prático, envolve o *contato* com o mundo e o *refinamento* de nossa percepção da realidade. É por esse motivo que o procedimento do IC não basta a si mesmo como princípio supremo da moralidade de onde são deduzidos os deveres: só se pode saber, através de *deliberação* e não por dedução, que máximas podem ser universalizadas segundo a forma de lei se o agente for capaz de ver na realidade os traços morais relevantes.

Se for observado o conceito de presunções deliberativas, tratado no Capítulo 3, será evidente que o agente moralmente em formação é aquele que possui toda uma estrutura avaliativa – resultante da aplicação do procedimento do IC sobre máximas genéricas – que fornecerá elementos para deliberar de forma eficiente. Sem a *prática*, o treinamento, o deparar-se com situações moralmente desafiadoras, o agente não terá uma estrutura *capacitada* para enfrentar, resolver e responder aos desafios morais.

Então, pode-se afirmar que a educação moral forma agentes que acomodam valores em seu campo deliberativo, assim modificando seu conceito de felicidade, e que desenvolvem uma sensibilidade moral (informada pelas RSMs) e uma estrutura deliberativa (pelas presunções deliberativas) cada vez mais robusta. Porém, acima de tudo, o grande aprendizado no campo moral vem da compreensão da *tarefa moral*, o que remete ao tema da opacidade. A autonomia do agente se manifestará empiricamente se ele adotar máximas a partir da lei moral, o que envolve confiança e reconhecimento

²²⁵ HERMAN, Barbara. “The Practice of Moral Judgment”, p. 83.

da *racionalidade* como um valor. O agente moral bem formado é aquele que se sente humilde em relação ao comando da razão e aceita sua limitação no conhecimento do que o motiva verdadeiramente. Diante dessa lacuna, aceita e *elege* a lei moral, buscando *progredir* ao máximo no conhecimento nesse campo, refinando sua sensibilidade, aprendendo com suas experiências morais. É isso que fará desse agente um bom homem: a *busca* permanente em direção à boa ação.

Resta salientar que não é o caráter do agente, mas sim as ações, que são avaliadas moralmente como boas ou más. Quando um agente é dito moral ou de caráter moral, nada mais se faz do que apontar que tipo de caráter torna a moralidade um algo constante na vida dos agentes. É possível que alguém sem virtude aja moralmente em determinada situação? A resposta de Kant é “sim”. O problema é que tal agente será extremamente *vulnerável* às circunstâncias e, assim que essas mudarem, estará sempre à *beira* da falha moral. Até que tenha sido minimamente educado, não poderá responder aos desafios morais com *regularidade*. Ele estará no meio do caminho entre a animalidade e a humanidade. Da mesma forma, o agente moral efetivo não será aquele *invulnerável* à falha moral, mas sim quem tiver a capacidade de usar sua liberdade de forma mais plena, manifestando a boa vontade que está inscrita em nossa potencialidade de agir segundo a razão. Isso requer, e aqui vem o fecho, que esse bom agente note que ele não é invulnerável, pois, senão, seria arrogante e, assim, seu amor-próprio exacerbado teria tomado conta da lei moral, retirando o mérito de suas ações.

5.4. As condições da autonomia efetiva

Tendo avançado em relação ao modo como um agente racional, autônomo do ponto de vista metafísico, adquire a capacidade de efetivamente ser moral, tornar-se empiricamente autônomo, faz-se útil observar quais são as *condições* a serem satisfeitas para essa realização.²²⁶ Isso permitirá identificar elementos básicos para a formação de agentes com autonomia.

²²⁶ Como coloca Bernard Williams em um tom irônico sobre a ética kantiana: “A capacidade de agência moral está supostamente presente em qualquer agente racional que seja, a qualquer um para quem a questão se apresentar. A vida moral bem sucedida, removidas considerações como nascimento, boa criação, ou mesmo uma incompreensível graça ou um Deus não pelagiano, é apresentada como uma carreira aberta não somente aos talentos, mas a um talento que todos os agentes racionais possuem em um mesmo grau.” (WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck*, p.21.) Tal é o estereótipo da teoria se não for separada

Sabe-se, pelo que já foi dito, que um agente precisa formar-se moral e que isso envolve treinamento, prática moral. Esse treinamento, contudo, não pode se realizar a menos que o indivíduo tenha passado por aquilo que Kant chama de educação física, isto é, um tipo de instrução, *disciplina*, sobre suas próprias faculdades *naturais*. O agente em formação precisa ser educado para adquirir bons hábitos, que constituem a base para seu caráter e, esse, poderá abrigar em si a disposição para eleger a lei moral como o fundamento de seus atos.

A autonomia do agente moral, dessa forma, começa a ser desenvolvida desde cedo, no momento em que, após determinações externas, incorpora hábitos que favorecem a *capacidade de dar-se regras*. A criança precisa aprender, em outras palavras, a fazer coisas por conta própria, aprendendo a progressivamente avaliar a adequação de sua decisão para a situação concreta em que se encontra. O adulto, então, precisará *dosar* a imposição de regras e limites para a atividade, assim como reservar um espaço, inicialmente estreito, para que a criança aprenda a fazer escolhas. Vale lembrar: a escolha é a vontade considerada em relação à ação com a consciência do agente de sua capacidade de causar o objeto que representa. Por isso, *mesmo que não seja no campo moral*, o agente em formação pode aprender a como tornar sua representação real utilizando seus poderes efetivos, corrigindo avaliações, aprendendo sobre o mundo em que vive. Uma criança pequena, para aprender a caminhar, precisa ser em parte ajudada, assistida, mas, assim que ficar firme, aprenderá a fazer suas pequenas escolhas sobre para onde ir, como fazer para superar pela primeira vez um obstáculo, até onde pode alcançar com a mão, o que pode ou não pode fazer. Se o adulto sempre levá-la com a mão, alcançar o que aponta, levantá-la para subir um degrau, a criança não aprenderá sobre o *exercício de seus poderes* e sobre como fazer escolhas com base em sua percepção. Por outro lado, se o adulto deixar a criança absolutamente solta, sua falta de conhecimento sobre seus poderes e sobre os riscos do ambiente que a cerca a levará a perigos desnecessários. Será preciso dosar uma boa medida entre limites *rigorosos* e *amplos* demais, para que a educação correta ocorra. Isso valerá para toda série de atividades cotidianas, consideradas banais: alimentar-se, vestir-se, comunicar-se, etc. Em cada uma delas, o agente aprende a fazer escolhas, avaliar o resultado e formular respostas, correções. A escolha no campo moral será resultado de todo um

a agência como capacidade dos agentes racionais e a agência concreta, situada. Essa última, certamente, depende da sorte, é contingente, para realizar-se.

refinamento dessa capacidade, um objetivo final, mas que possui como condição o *aprendizado de base* sobre o uso das faculdades constitutivas dos agentes.

Vale notar que, mesmo sem deter-se no campo moral, a educação no campo prático – que envolve o uso de nossas faculdades para causar objetos no mundo – envolve uma série de conhecimentos teóricos e práticos. Como já salientado no Capítulo 3, o conhecimento teórico se relaciona a fatos empíricos e às relações de causa e efeito percebidos pelos sentidos. Na educação, esses aparecem como a constatação de como é o mundo no qual se vive, o que será, no campo prático, a base para se pensar quais são as *possibilidades* de escolha, qual o cenário envolvido na deliberação. O conhecimento *prático* se relaciona ao uso da liberdade, ao modo como as faculdades dos agentes funcionam para causar no mundo os objetos que representam com base em princípios e regras. Esse conhecimento prático é formado pelo domínio *regras de saliência* e de *presunções de correção da atividade* com base em princípios que as constituem. Assim, seja no aprender a vestir-se, seja no aprender a executar uma atividade física, como um esporte, seja no campo moral, o agente tem o desafio de desenvolver uma *percepção*, uma sensibilidade, que permita a tradução adequada da situação empiricamente constatada nos termos do princípio ou das regras que norteiam a atividade, seja qual for. As regras de tradução, que formam a sensibilidade para a atividade, são as *regras de saliência*. Além disso, precisa conhecer um padrão de avaliação da atividade com base no modo como ela é constituída, as *presunções deliberativas* da atividade.

Para dar um exemplo que foge do campo moral, mas que ainda assim carrega regras de saliência e presunções deliberativas correspondentes, pode-se considerar, novamente, nosso esporte nacional: o *futebol*. Para formar-se jogador, o indivíduo precisa aprender a ler os movimentos dos outros jogadores, da bola, o placar, em termos “futebolísticos”. Haverá regras que aconselham cuidado, cautela em relação ao jogo e que guiarão o atleta na formulação das máximas a serem consideradas. Sem essas regras de saliência, o fato de um torcedor ter ofendido a mãe do juiz ou de um quero-quero estar na beirada do campo, no caminho da bola, poderiam interferir no modo como o jogador toma sua decisão. Em relação às *presunções deliberativas*, deve-se lembrar que elas são formadas por máximas genéricas submetidas ao teste do IC (no campo moral) que foram rejeitadas. Elas são presunções genéricas de impedimentos para o exercício da atividade. Assim, tratando-se de futebol, há a presunção de que, diante da marcação de um atacante, um zagueiro não deve tentar o drible, principalmente se for o último

homem. Contudo, em uma situação de jogo, é possível que as circunstâncias o levem a desafiar essa presunção, talvez pela velocidade do atacante (que facilita o drible), talvez pelo fato de outra presunção deliberativa desaconselhar o zagueiro a livrar-se da bola, pelo seu posicionamento e de seus companheiros em campo, por exemplo, que poderiam trazer outros riscos. O zagueiro envolve-se em um conflito e precisa tomar uma decisão atípica, que não pode ser presumida. Então, *delibera*, norteado pelos valores ou princípios que norteiam sua atividade (no caso, os que constituem o jogo): evitar o gol do adversário a qualquer custo em nome da *vitória*. Essa avaliação e o resultado envolverá sim um exercício de universalização, não moral, mas em relação ao campo de atividade que se ocupa: “dada as circunstâncias tal e tal e o fim obrigatório de não tomar gol, qualquer jogador de futebol deve preferir colocar a boa para fora”. O jogador age corretamente por entender que *qualquer* um em sua situação deveria fazer o mesmo.

Em que medida esse exemplo poderia se relacionar com a educação moral? A conexão que aparentemente não existe pode ser encontrada se for observado que o jogador, o bom jogador, precisa aprender a refinar sua percepção, agir segundo *regras*, *avaliar* seus atos, assumir seus insucessos, corrigir seus erros. Tudo isso, é preciso ser dito, em nome de um *princípio*, um ideal que regula sua atividade. O indivíduo que aprende, bem, uma atividade, mesmo futebol, tem a oportunidade de desenvolver capacidade de *controle sobre seus desejos e observância a regras, avaliação de cursos de ação*. É sabido, de fato, que o estímulo ao esporte é uma das formas reconhecidas de combate ao uso de drogas. Isso não é por acaso. Os jovens aprendem pelo esporte certos *valores* e que podem, em nome deles, frear seus desejos. Aprendem, então, *apatia*, no sentido de um dos traços básicos do *caráter*.²²⁷

Isso não significa, obviamente, que a educação moral passa *necessariamente* pelo esporte, não poderia ser. O ponto é que, para formar o caráter do agente que servirá de base para sua moralidade, é preciso trabalhar o uso da vontade do agente em

²²⁷ “Obter liberdade interna, então, é obter independência de tais afetos e paixões... mas Kant salienta que essa independência, e também, portanto, a condição de apatia moral, que está nela incluída, deve ser baseada em força (vigor), e em particular dois componentes requisitados pela liberdade interna - autocontrole e autogovernança. Autocontrole é o domínio sobre as inclinações que previne o surgimento de paixões. Autogoverno é compostura, o controle sobre seus pensamentos sobre qual os sentimentos são domados... a influência dos afetos é assim, precluída” (ERGSTROM, Stephen. “The Inner Freedom of Virtue”, p. 310.). Outras atividades podem ensinar autocontrole e autogoverno, abrindo espaço para, então, o indivíduo agir pela lei moral.

atividades práticas que, inicialmente, não envolverão a moral. Sejam quais forem essas atividades, o indivíduo precisará: (i) aprender a executá-las a partir de regras ou comandos externos, já que nesse primeiro momento não tem conhecimento das regras de saliência e muito menos possui presunções sobre o exercício da atividade; (ii) ser levado à prática, para refinar o conhecimento prático que adquire; e (iii) executar a atividade por conta própria, tendo internalizado as regras, formado presunções deliberativas e sendo, então, capaz de aplicar os princípios que constituem a atividade a situações novas. Pode-se dizer que, para cada atividade que chega ao terceiro momento, o agente adquire *autonomia* em um campo específico. Isso significa nada mais do que o uso de sua liberdade em um tipo de atividade. Esse uso se dá com a construção e adoção de *regras próprias* para uma ação específica a partir de certos princípios e da observância das circunstâncias na qual o agente se encontra. Pode-se falar, então, de forma técnica, que alguém reconhecido por ser um bom cozinheiro tem autonomia na cozinha, quem é bom jogador de futebol tem autonomia nessa atividade, quem é bom motorista tem autonomia na condução do veículo, etc. E, vale lembrar, haverá diferentes níveis de autonomia em cada campo e que, ainda, não haverá grau máximo: o mestre na atividade, o sábio, será aquele que reconhece que ainda há muito a aprender, desenvolver, criar.

Os caminhos da formação moral, assim, podem passar pelo aprendizado do agente em relação a diversos campos práticos, que o ensinam *domínio sobre seus desejos* e a *utilizar princípios* frente a circunstâncias para criar regras próprias. A autonomia em campos específicos permitem ao agente tomar consciência de sua liberdade e como ela pode ser usada.

Certamente, a autonomia do agente no campo moral não está ao lado da autonomia relacionada a outras atividades. Seja em relação a uma atividade esportiva, culinária, condução de veículos ou uma atividade profissional, a lei moral *reina* acima de qualquer outro princípio. O respeito à agência racional, tomar a racionalidade como um valor, deverá ser observado nas escolhas realizadas em *todos* os campos. Isso mostra, na verdade, que a formação do agente nas diversas atividades práticas não exclui a formação moral, mas, ao contrário, *incorpora* os princípios gerais de dever. As questões morais aparecerão no exercício de outras atividades, como princípios e impedimentos (gerais) que pairam sobre o exercício da agência. O indivíduo se envolverá em conflitos morais, precisará deliberar, fará seus juízos no exercício de

atividades usuais, que requererão em alguns casos uma resposta moral. Não há que se falar, assim, em uma educação propriamente moral que *abstrai* o desenvolvimento da autonomia do agente em outros campos de atividade.

Dessa forma, a resposta moral será requisitada dentro de *contextos específicos*, o que não é surpresa, já que a agência efetiva é *situada*. Aquele que está recebendo a educação moral deverá passar pelos mesmos passos para desenvolver sua autonomia que em outros campos. Em um primeiro momento, precisará ser instruído sobre o que é correto e incorreto, quando tomará a regra específica aplicada ao caso com base na autoridade de alguém que o instrui, que o *disciplina*. Vale ressaltar, contudo, que o “professor” em assuntos morais – mesmo que seja respeitado, inicialmente por sua posição – deve justificar a observância da regra sem apelar para sua superioridade ou mesmo para a autoridade divina. O risco é que o agente em formação tome as regras morais específicas somente como regras positivadas e assuma uma postura *legalista* no cumprimento do dever. Para evitar isso, Kant coloca que, desde cedo, pode-se instruir que a regra deriva da Natureza [P 9: 494], não do capricho do homem, e que deve ser observada não por medo, mas por respeito ao fato dela representar o que é correto. Em seguida, é necessário que o aluno tenha contato com uma diversidade de situações que envolvem dificuldade moral. Isso o ensinará, pouco a pouco, a *deliberar* com base em princípios trazidos por quem o instrui. Finalmente, aprenderá a distinguir a lei moral e passará a ter critério para fazer escolhas por conta própria. Nesse estágio, o agente passa a ser capaz de avaliar máximas e construí-las com base em regras de saliência e, agora, assume de uma perspectiva crítica, fugindo do legalismo. Da mesma forma, as presunções deliberativas, que antes eram do professor, passam a ser distinguidas *pelo aluno*, que começa a formar sua própria estrutura deliberativa.

Do fato da autonomia no campo moral não poder ser desenvolvida senão dentro do *contexto* situado de outras atividades, nota-se que as instruções morais deverão *variar* segundo o contexto em que se encontra o agente.²²⁸ Não há uma educação somente moral, pois os desafios morais surgem dentro do contexto de atividades, a princípio, cotidianas. Os desafios morais de um camponês na Idade Média, de um

²²⁸ Munzel salienta que a educação é feita dentro do contexto da comunidade e é condição para os seres humanos alcançarem a humanidade, como seres morais: “(...) a pedagogia, tratando-se de instrução, criação, disciplina e cultivo no qual a natureza e a comunidade desempenham um papel essencial, afeta as condições sob as quais... a humanidade realiza-se em um indivíduo... como um ser moral.” (MUNZEL, G. Felicitas. *Kant's Conception of Moral Character*, p. 260).

indígena e de um morador de uma grande cidade serão diferentes, porque as atividades habituais diferem. Assim, as condições para serem agentes morais efetivamente autônomos dentro de seus contextos devem variar. Essas condições podem se relacionar à autonomia em campos específicos que são relevantes dentro do contexto social em que vivem, pois dependem das instituições sociais vigentes. Em uma sociedade violenta, por exemplo, o agente precisa aprender a defender-se de ameaças físicas para que o exercício de sua capacidade de escolha não seja *demasiadamente* vulnerável à influência de outros. Assim, um medieval que aprende a bem manejar uma espada e escudo (que conquista um bom nível de autonomia no manejo dessas armas) conquista, efetivamente, uma maior capacidade decisória, tem seu campo de decisão ampliado e poderá causar o objeto de sua representação de forma mais eficiente. Cada capacidade que adquire o torna menos vulnerável e um agente mais *efetivo*, isto é, influencia no uso de sua liberdade dentro de seu contexto. Dessa forma, apontar para a educação moral passa pela observância do *contexto* do agente e das *atividades* que formam a *base* para um uso efetivo de sua liberdade. A autonomia no campo moral terá como condição o desenvolvimento da autonomia do agente dentro de *atividades-chave específicas*, sem as quais o exercício de sua causalidade livre estará prejudicada.

Pode-se fazer um exercício para demonstrar o ponto, observando o contexto da sociedade do século XXI. Vivemos, hoje, uma época de alucinante desenvolvimento tecnológico e acesso em massa à informação. As redes sociais permitem que pessoas isoladas formem verdadeiras comunidades de troca livre de informação, com capacidade de mobilização tão poderosa que ganha importância política. Dentro desse contexto, é fácil notar que a capacidade de um agente usar sua liberdade, ter autonomia efetiva, passa por sua habilidade em utilizar as tecnologias, a informação disponível e o contato com outros agentes para *construir seu aprendizado*. Alguém, hoje em dia, que não é capaz de aprender por conta própria, buscando conhecimento de forma ativa, tem sua esfera de atuação absolutamente *limitada*. Na medida em que essa limitação afetar o modo como o agente se relaciona com outros – e consigo mesmo, já que a moralidade requisita o respeito à agência racional do ponto de vista universal – a disposição ao aprendizado invade o campo *moral*.

O único modo de ser um agente nesse cenário de mudança é assumir uma postura *ativa* na busca pelo conhecimento. A postura inversa, de passividade, se torna um “lavar as mãos” frente às dificuldades, dilemas, conflitos aos quais ficamos expostos

diante dessas mudanças. Promover a autonomia no campo do aprendizado nas nossas várias relações se torna, então, uma condição para promover o exercício pleno da agência racional. A postura contrária leva, assim, à vulnerabilidade dos agentes.

* * *

A formação de agentes efetivamente autônomos passa por um processo educativo. A racionalidade que caracteriza sua agência, e sua liberdade, só se manifesta empiricamente se uma série de condições for satisfeita. Um agente sem formação pode vir a agir de forma moral, mas isso é mais uma marca de sua constituição racional do que uma prova de que é, realmente, um ser moral. Isso, porque um ser moral é aquele do qual se pode esperar a moralidade. Trata-se de alguém com um caráter de certo tipo, que possui a capacidade de lidar com certas situações, respondendo adequadamente a elas. Em suma, não basta poder agir moralmente: é preciso *formar um caráter moral*, adquirir virtude, para ser um *agente moral efetivo*.

Neste capítulo, foi defendido que a educação é condição para o progresso da espécie e dos homens advogado por Kant e que ela, além dos ensinamentos teóricos, é um processo para a aquisição de virtude. Tal aquisição se dá por uma série de etapas, que vão desde a disciplina sobre os desejos até um controle adequado sobre os mesmos, passando pela prática. Não há como esse controle ser adquirido somente com instruções teóricas, faz-se necessário um nível de treinamento. Isso inclui, por exemplo, a execução de atividades que são produtivas, mas não agradáveis. Com isso, se aprende a fazer mesmo o que não se gosta, o que amplia a esfera de atuação do agente e abre espaço, futuramente, para deixar de lado os desejos para atender ao chamado do dever. Há, então, a formação da base do caráter do agente. Isso *não* significa, porém, que seja necessário ou requerido pela educação moral que o agente abra mão de seus desejos e abdique da felicidade, mas sim que precisa aprender a conciliar os dois. O que ocorre, na verdade, é que com um caráter bem formado e sendo corretamente instruído a distinguir a lei moral, o agente incorpora o respeito à agência racional como um valor e isso altera sua concepção de felicidade. Ele buscará desejos *em função* de certos valores, sendo esses o fundamento de sua escolha, ao final. A aquisição de virtude passará, como foi dito, pelo *treinamento* do agente, quando ele terá a oportunidade de testar sua capacidade de leitura e avaliação de situações que apresentam dificuldade moral. Receberá e, depois, incorporará regras de saliência moral, que lhe permitirão formar

suas máximas de forma adequada. Com a prática, desenvolverá a capacidade de avaliar situações da perspectiva moral e poderá formar uma base própria de presunções deliberativas. Todavia, como foi apontado, esse treinamento moral não pode se dar senão dentro do contexto em que vive o agente. Os problemas que servirão para distinguir seus deveres surgirão sempre a partir de atividades que, a princípio, não seriam morais. Ocorre que será através do desenvolvimento do uso de sua liberdade nesses campos de atividade que a educação moral será possível: não se pode ensinar moral *in abstracto*. A autonomia do agente, dessa forma, se desenvolve pelo trabalho da autonomia em campos de atividade não morais, mas que ensinam respeito a regras, controle dos desejos, avaliação com base em princípios, que são a base do caráter. No contexto dessas atividades, surgirão questões que colocam em questão o respeito à agência racional. É esse o momento em que uma questão propriamente moral poderá ser trabalhada. O capítulo se encerra observando que, por ser possível apenas dentro do *contexto de vida* do agente, a formação moral possui certas condições. Um agente não será efetivamente autônomo se não possuir capacidades-chave para dar conta dos desafios esperados no cenário em que vive. Dentro do contexto do século XXI, foi apontada a autonomia no campo do aprendizado como uma dessas condições: um indivíduo precisa adquirir uma disposição para buscar conhecimento para dar conta dos desafios que as mudanças constantes que caracterizam nossa época não se reverta em vulnerabilidade.

O ponto de chegada é a visão da formação moral do agente, sua educação, como ocorrendo necessariamente dentro de um *contexto*, em *etapas*, de forma a *situá-lo* no cenário em que usa sua liberdade. A autonomia se manifestará plenamente em agentes que aprenderem sobre o mundo em que vivem buscando promover o valor que está inscrito em si mesmo: a racionalidade que faz deles livres e de um valor que não pode ser concebido como escalar. A *dignidade* dos agentes é valorizada por uma educação que lhes permite viver uma vida de pleno uso de sua liberdade dentro do seu contexto e a buscar sua felicidade conforme a ideia que eles fazem dela.

CONCLUSÃO

O mundo do século XXI desvela-se como extremamente desafiador. Ocorreram mudanças tecnológicas bruscas, imprevisíveis, somadas a um acesso à informação que permite a qualquer um saber sobre praticamente qualquer assunto, instantaneamente, em todo lugar. Esse cenário revela-se repleto de dilemas e dificuldades, que diariamente colocam em xeque valores e rotinas. Há comunidades globais que reúnem indivíduos com as afinidades mais peculiares e a unidade dessas se dá por princípios e valores compartilhados por seus membros. A troca intensa de informação, sem custo, leva a uma alucinante *multiplicidade* de desenvolvimento de ferramentas e possibilidades de leitura da realidade. A dificuldade é que todos esses indivíduos, tão *diversos* em formação, cultura, princípios, reúnem-se em um mesmo mundo e precisam entrar em acordos mínimos para manter e avançar na civilidade. Caso contrário, o *conflito* é a única forma de resolução de impasses.

E o filósofo, diante disso, o que faz? “Faz nada”, diriam uns, “apenas reflete, desinteressado pelo que ocorre fora da torre de marfim”. Se isso pode ser aceitável para uns, pode ser considerado, para outros, como um modo de *abster-se* de sua vocação: buscar conhecer a realidade para que o homem viva bem em sua condição limitada. Se há impasses, se há dúvidas, se há sofrimento no horizonte, é dever (sim, é uma obrigação *moral*), não virar as costas. No caso do filósofo, o dever é buscar os elementos à disposição para avançar com o objetivo de, de fato, contribuir para o entendimento dos conflitos e sua resolução, com o menor prejuízo possível, diriam os kantianos, à *dignidade* dos agentes racionais.

Em que esse discurso se relaciona ao conteúdo dos capítulos apresentados? Seria de se esperar que a conclusão de uma tese se detivesse somente em estabelecer a relação entre suas partes, destacando o modo como uma pergunta fundamental serviu de fio condutor para as análises e, assim, demonstrar a unidade do que se defende. Pois é *exatamente* por esse motivo que a presente conclusão começa com um discurso sobre nosso cenário atual: ele evoca a urgência de pensar a educação como uma formação que permite o desenvolvimento da autonomia ou, inversamente, a autonomia do ponto de vista de seu desenvolvimento, de sua formação. Cada indivíduo é levado a refletir e

decidir, por conta própria, que caminho seguir em um mundo tão diverso. Cabe, então, a pergunta sobre que tipo de formação moral (comum) pode ser exigida nesse cenário. A dificuldade é, justamente, a multiplicidade de perspectivas – e valores – que se encontra ao conectar um aparelho qualquer na internet e como seria possível encontrar algo de universal, obrigações incondicionadas, diante dessa diversidade.

Kant parece ser alguém capaz de ajudar nessa empreitada. Sua filosofia procura varrer a contingência do que é empírico para deter-se no que é necessário. Isso, é preciso dizer, sem esvaziar a ética de conteúdo, mostrando, de fato, o que se pode chamar “moral” com legitimidade. O problema é que a ética kantiana é também reconhecida como abstrata, rígida, prescrevendo deveres amplos e absolutos, cuja aplicação à vida prática é, no mínimo, obscura. Se for somada a essa dificuldade aquela da multiplicidade do mundo atual, nota-se que Kant – pelo menos como geralmente interpretado – não teria muito a contribuir na compreensão da formação moral do agente inserido no século XXI.

A interpretação trazida por Barbara Herman, contudo, revela outra abordagem possível da filosofia kantiana. Mantendo-se fiel a Kant, a intérprete olha para a experiência moral ordinária, cotidiana, para fazer falar os conceitos do filósofo. Ao invés de deter-se na teoria e tentar ler a realidade moral a partir dela, Herman olha para essa última e pergunta à teoria como ela pode justificá-la. O resultado é um trabalho que obtém sucesso em escapar da rigidez que, segundo os manuais de filosofia, caracteriza a ética kantiana. Dito de forma breve: Herman consegue apresentar um Kant que responde às dificuldades morais às quais estamos expostos. Tal perspectiva foi adotada nesta tese por esse motivo.

Um bom modo de proceder, aqui, será ligar o conteúdo dos capítulos diretamente ao tema da formação dos agentes morais.

O conceito-chave a ser trabalhado segundo uma perspectiva que se defende ser favorável ao entendimento da prática moral é o de *dever*, que serve de fundamento para a ação moral e é considerado central para a filosofia kantiana. O *primeiro capítulo* se detém, por isso, nesse conceito. O desafio é mostrar que o conceito do dever é útil a Kant para avançar na compreensão da boa vontade como parte de uma teoria do valor, aí estando a ligação do agir adequado como aquele realizado segundo a perspectiva da universalidade. Isso, contudo, não implica que toda ação moral requeira do agente a desconsideração (ou mesmo anulação) de suas inclinações. O ponto é que, ao agir, deve-

se considerar o que há de universal e isso se mostra de forma clara e distinta em casos nos quais o dever se choca com uma inclinação imediata. O valor do motivo do dever está na ação ser realizada com interesse no que é comum aos agentes racionais, esse é o seu traço moral, mesmo que inclinações estejam presentes. E, sob esse ângulo, pode-se encontrar um atalho para entender esse modelo como condição limite, como motivo secundário: mesmo em uma máxima não moral, o agente pode escolhê-la considerando-a de uma perspectiva mais ampla, moral, sem encontrar impedimento. Esse é o caso em que o motivo do dever opera, mesmo como um pano de fundo, mesmo que não confira a ação valor moral, delimitando parâmetros universais a serem observados.

Cabe considerar, então, o que tal tratamento do valor do motivo do dever, apresentado no primeiro capítulo, tem a dizer sobre a *formação* dos agentes morais. O que um agente precisa aprender em sua formação moral é avaliar máximas de ação a partir de uma perspectiva da universalidade do ato, se ele seria aceitável apenas para o indivíduo em uma situação particular ou não. A formação moral, assim, deverá permitir que o agente aprenda a abstrair do seu contexto imediato, o que significa desenvolver a referida apatia, o traço de caráter relacionado à capacidade de deixar suas inclinações de lado. Agir por dever significa ser capaz de refletir sobre seus atos sem deixar-se levar pelas inclinações, buscando o que é correto por si mesmo. Tal é válido para pensar a formação moral em qualquer época, mas especialmente dentro do contexto do século XXI.

Contudo, esse avanço remete à dificuldade de por que pensar que agir por dever é o melhor caminho. Acima, afirmou-se que uma das características marcantes desta época é a diversidade, que inclui a diversidade de *valores*, pois ocorre que a racionalidade, por si mesma, parece algo vazio, até instrumental. Apontar apenas para a sua universalidade não parece ser um *rationale* suficientemente forte para levar o agente a escolher a moralidade. Buscou-se, então, no *segundo capítulo*, pensar a empreitada kantiana como seguindo uma via clássica, como uma investigação sobre o que é o bem incondicionado, localizando-o no querer do agente. Por ser incondicionado, seu conteúdo deve ligar-se à forma do querer, não à sua matéria. De alguma maneira, a forma do querer deve carregar consigo algum tipo de conteúdo, nesse caso, um conteúdo não contingente. Cabe perguntar, assim, qual o conteúdo das máximas de ação dos agentes. Seguindo a linha de Herman, defendeu-se que a espessura das máximas depende dos princípios considerados pelo agente como o fundamento de sua escolha.

Na base dessas escolhas está, portanto, o modo como o agente a concebe segundo uma perspectiva do que ele valoriza. Na ação moral, o agente valoriza algo de universal em relação à agência, um respeito à capacidade de os agentes adotarem fins por conta própria. Para isso, o teste do IC é realizado, não como um teste meramente lógico que revela contradições, mas como um procedimento a partir de um princípio que *instrui o agente sobre o valor de seu ato*. As diversas formulações do IC seriam, segundo essa abordagem, desdobramentos de um princípio que toma a racionalidade como um valor, uma didática que permite o reconhecimento deste e adoção de máximas morais. Todavia, a pergunta permanece sobre como a racionalidade pode ser vista como um valor. A resposta se relaciona à exigência de o agente considerar que não possui conhecimento (teórico) absoluto sobre o fundamento de suas escolhas. Essa *opacidade* é o que possibilita que princípios sejam adotados e o que explica o fato de a lei moral aniquilar a arrogância nos agentes: agir moralmente se relaciona a adotar um princípio e escolher um curso de ação confiando na racionalidade do ato, tomando-a como o critério para agir, pois é ela que preserva e promove a agência autônoma.

Portanto, o agente racional *em formação* precisa aprender fundamentalmente sobre a opacidade que encontra no conhecimento do que fundamenta suas escolhas. Tomar a racionalidade como um valor significa entender que a ação motivada pelo interesse na universalidade respeita e promove a agência que se autodetermina, o que só é alcançado quando se abre mão de saber, com absoluta certeza, o que é o bem. A boa vontade é aquela que assume sua limitação e toma a razão como norte de suas escolhas.

O tema do valor moral e sua conexão com a opacidade leva ao seguinte, a saber: como ocorre a *tradução* de fatos e circunstâncias em termos de valor de modo a levar o agente a, efetivamente, agir em função deles. Trata-se da questão sobre que tipo de conhecimento possibilita o agente a ser moral. O *terceiro capítulo* abordou essa questão, primeiramente, distinguindo o campo prático e o teórico, o que levou a compreender que “conhecimento”, “juízo” e outros termos nos dois campos não podem ser tratados como ser equivalentes. A confusão ocasiona equívocos sobre que tipo de regras os agentes adotam para si e, finalmente, ao risco de tomar uma postura meramente *legalista* como equivalente à moral. Isso ocorre quanto as regras morais são tomadas como um tipo de conhecimento teórico e, assim, por dedução, levam a atos sem que o agente reconheça a opacidade que caracteriza o que é *prático*. O que ocorre são problemas até mesmo na formulação das máximas, que precisam conter aspectos

relevantes do ponto de vista moral para que o procedimento do IC tenha um resultado adequado. Por esse motivo, foram introduzidas as “Regras de Saliência Moral”, a partir de Herman, e, após, o conceito de “Presunções Deliberativas”. Ambos são tipos de conhecimento moral que possibilitam juízos e deliberações morais ao informar ao agente que fatos são moralmente relevantes e que tipos de ações são geralmente contrárias à moral. O propósito principal que motiva a introdução desses conceitos é apontar ao fato da prática moral exigir que o agente seja capaz de *ler* a realidade em que vive de uma perspectiva específica, tendo o valor da agência racional como algo que deve ser preservado e promovido. Sem isso, a aplicação de regras ditas morais se torna mecânica e a reflexão do agente que o leva a adotar máximas poderia ser substituída por um manual de preceitos morais a ser aplicado caso a caso.

Considerando o ponto de vista da *educação*, tratar de conhecimento moral é fundamental para entender que, realmente, não basta a racionalidade do agente para que esse seja efetivamente moral. Para que seja possível tomar uma decisão, de maneira informada, é necessário que o agente conheça a moralidade não apenas como um conjunto de regras teoricamente postas, mas sim como uma lente para compreender o mundo em que vive. Os indivíduos devem ser capazes de olhar para a realidade a partir de princípios, encontrando que situações trazem perigo moral, colocam em risco valores que devem ser preservados. Essa capacidade de observar é *condição* para que possam agir de forma acertada. O agente moral precisa, assim, aprender a ler as situações de uma maneira em que consiga perceber o que há de relevante e que tipo de dificuldades devem ser enfrentadas nas diversas situações. A educação moral, por isso, se dá em contato com o mundo a partir de uma instrução que dá subsídios para o agente formar-se alguém moral.

Tendo tratado da importância moral de uma perspectiva que busca a universalidade, da racionalidade como um valor capaz de guiar a adoção de regras e da necessidade de o agente possuir um corpo de conhecimento moral, surgiu a questão da autonomia dos agentes concretos, o tema do *quarto capítulo*. A questão colocada foi que a vontade dos seres racionais se define por sua liberdade, que é sinônimo do dar-se regras, sua autonomia. Isso representa um problema quando se observa que, de fato, agentes racionais nem sempre agem de forma moral – na verdade, sua rotina é, apesar da obrigação moral, acabarem seguindo seus desejos. Em suma, há o fenômeno de agentes *racionais* agindo de forma *heterônoma* e a pergunta: como a autonomia pode

fundamentar um agir desse tipo? A resposta a essa questão passou pela tentativa de distinguir o agente enquanto um ser que, por definição, é racional e o exercício efetivo, concreto, de suas escolhas. Outra vez com a ajuda de Herman, observou-se que a escolha se relaciona com que ações serão realizadas e a vontade, com os princípios. A vontade, uma faculdade dos desejos de seres racionais, é um tipo de poder que, assim, pode ser bem ou mal-exercido. O que ocorre no caso da ação heterônoma realizada por agentes que, por definição, são racionais e autônomos é um mau exercício do poder, que se desvia do princípio que o constitui. Isso aponta para a necessidade em distinguir a autonomia como uma propriedade definidora da vontade dos agentes racionais e a natureza empírica, contingente, dos agentes concretos. Da mesma forma que uma figueira é, por definição, uma árvore majestosa, nada disso implicando que não possa haver figueiras que atingiram tal estágio de desenvolvimento, os seres racionais são autônomos por definição, mas podem não vir a manifestar essa natureza de forma plena. Entre a natureza metafísica e a empírica há a distância da *realidade* na qual o agente se insere e de toda a contingência de sua vida prática. Não se pode tentar extrair a segunda da primeira, pois, evidentemente, a autonomia definidora da vontade racional faculta os agentes concretos a serem livres, mas isso dada uma série de condições. Assim como a figueira precisa de solo adequado, luz, água, etc., para tornar-se majestosa, o agente precisa de uma formação adequada para tornar-se efetivamente autônomo, um ser moral.

Esse é o momento em que a leitura da ética de Kant a partir de uma preocupação com a *educação* mostra sua conexão mais *direta*: não se pode falar em ação de agente sem pressupor sua formação, que é empírica. Haverá agentes racionais que não agem de forma autônoma. Uns serão mais, outros menos, livres, se for observado seu caráter e o modo como geralmente escolhem. Isso, contudo, em nada macula o que os define e a capacidade de progredir em seu desenvolvimento. A definição mostra, em relação aos agentes concretos, um parâmetro de perfeição, não o que efetivamente se observa em relação às suas ações. Mesmo os exemplos paradigmáticos apresentados por Kant devem ser compreendidos sob essa ótica: não se trata de casos para serem universalizados, mas sim de exemplos concretos, particulares, que demonstram pontos específicos dentro de seu argumento.

Finalmente, chegou-se no *quinto e último capítulo* à educação moral como um processo de formação que se dá empiricamente a partir de princípios puros. Procurou-se

mostrar que a autonomia empírica é um feito que se realiza a partir de uma série de condições, não sendo óbvio o caminho para a formação moral. Sem educar a natureza dos agentes, eles não poderão entender o que significa agir observando princípios e formular suas próprias regras. Assim, Kant divide a educação em física e moral, sendo a primeira condição para a segunda. Isso significa que não há agência efetiva, indivíduos com disposição para agir moralmente, sem que tenham, por exemplo, um equilíbrio emocional mínimo e percepção adequada sobre suas inclinações naturais. Isso remeteu ao tema do fim natural dos seres finitos, a *felicidade*, e de que modo ela se relaciona com a moralidade. Seguindo Herman, é kantiano não estabelecer uma oposição entre as duas, mas sim uma modificação da primeira com base em conceitos da segunda. A incorporação feita pelo agente de conceitos morais, culminando no respeito à agência racional, modifica o modo como concebe sua felicidade. Dessa forma, pode-se falar que a formação moral inclui um trabalho sobre nosso fim natural, conduzindo-o a um terreno no qual a moralidade importa. Isso, contudo, não é feito de forma teórica: o entendimento do que é prático pressupõe o exercício de nossos poderes de escolha. Treinamento é, por isso, fundamental à formação de agentes autônomos, efetivamente morais, e depende de sua inserção dentro de um contexto. Quando observado de perto, as questões que possibilitam o treinamento moral surgem quando, no exercício de outras atividades, evoca-se uma questão maior, que supera o contexto e pede maior esforço de universalização. O agente aprenderá sobre moralidade ao desenvolver sua capacidade de escolha a partir de princípios em atividades-chave para o modelo de vida no qual está inserido. Pode-se falar em desenvolver a autonomia nessas atividades e que, a partir delas, a autonomia em sentido mais pleno, a moral, tem a ocasião de se desenvolver. Ao mesmo tempo, são condições para a autonomia moral, como ferramentas indispensáveis para o agente estar inserido em seu cenário e usar sua causalidade livre de forma efetiva. Hoje, por exemplo, uma dessas atividades é de aprendizado (saber aprender e decidir quando e o que aprender), dado o cenário de mudanças constantes e acesso massificado à informação. Um agente limitado nesse campo terá seu poder de agência vulnerável, na medida em que corre o risco de não ter elementos para decidir de forma informada sobre seu curso de ação e, além disso, não terá à sua disposição todo o rol de possibilidades abertas pelas novas tecnologias. O mesmo tipo e atividade-chave pode ser encontrada em outros contextos e servir para delimitar quais são as condições para a formação de agentes efetivamente autônomos.

Portanto, a partir do que foi apresentado, pode-se concluir a *centralidade da educação dentro da teoria moral kantiana* pela seguinte razão: a educação é *condição para a aplicação da teoria*. Uma teoria ética deve ser capaz de explicar a moralidade tal como ela se apresenta. Para isso, é necessário tratar dos seus fundamentos, evidentemente, mas esse é apenas *parte* do trabalho, pois ela deve permitir que seja entendido *como* aqueles fundamentos se traduzem nas situações concretas que são experimentadas e avaliadas. E, nessa tradução, também não é suficiente apresentar os conceitos relacionados à ética em situações mais concretas (como se encontra na *Metafísica dos Costumes*, nas *Doutrinas do Direito e da Virtude* e mesmo na *Antropologia*), pois quem age são pessoas, indivíduos reais. Dessa forma, além da fundamentação e da apresentação empírica dos conceitos abstratos, é absolutamente *indispensável* considerar, em *qualquer* avaliação de caso concreto, *quem age*. Isso não pode ser feito senão pela *educação* do agente. Considerar a formação do agente sobre o qual se reflete é *condição necessária para a análise de qualquer caso* que efetivamente se dê em nosso mundo. Assim, a educação (que em seu ponto último é *moral*), é um dos pilares que sustentam uma teoria ética, ao lado dos conceitos éticos e sua fundamentação. Todos são indispensáveis para que a teoria seja aplicável. O mesmo vale para Kant.

O presente trabalho, a partir dessa perspectiva, procurou ligar a fundamentação da ética ao requisito final para sua aplicabilidade, rastreando como a moralidade e a autonomia se tornam efetivas nos agentes. Este finaliza ressaltando algo apresentado na sua Introdução: dentro de uma investigação, é preciso escolher entre deter-se em detalhes ou observar o quadro mais amplo. No primeiro caso, o risco é ser demasiadamente limitado, perdendo a noção do contexto. No segundo caso, é passar por cima de questões importantes sem dar a devida atenção. O que se pretendeu mostrar, aqui, é que a busca por detalhamento pode levar a uma compreensão obtusa, que perde o essencial: não há como tratar de ética sem tomar a formação dos agentes como um *telos* da investigação (o que vale, inclusive, para o presente trabalho). Afinal de contas, poderia um filósofo como Kant sentir-se satisfeito em um avanço metafísico sem pretender que esse levasse ao progresso do ser humano em direção à humanidade? Sem observar a conexão entre *moralidade*, *autonomia* e *educação*, corre-se o risco de não fazer justiça aos anseios que o levaram a construir sua fabulosa obra moral.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ALLISON, Henry E.. *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. Cambridge: U.P., 1996.
- ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: U.P., 1995.
- ANTUNES, Alberto; ESTANQUEIRO, A; VIDIGAL, M. *Dicionário Breve de Filosofia*. Lisboa: Presença, 1995.
- AUDI, Robert (Ed.). *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. São Paulo: Paulus, c2006.
- BECK, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1984.
- BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- CANTO-SPERBER, Mônica (org.) *Dicionário de Ética e Filosofia Moral* [trad. Ana Maria Riberio-Althoff et alles]. São Leopoldo, Unisinos, 2003.
- CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- COPELSTON, Frederick. *A History of Philosophy*. New York, NY: Doubleday, 1946. v. 6.
- CRAIG, Edward (ed). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge, 1998. v. 5.
- ERGSTROM, Stephen. "The Inner Freedom of Virtue." In. TIMMONS, Mark (ed.). *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. Oxford: Oxford U.P., 2004, pp. 289-315.
- FERRATER Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana, 1969-1975. v. 2.
- FERRATER Mora, José. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000-2001, t. 3.
- GUEVARA, Daniel. *Kant's Theory of Moral Motivation*. Boulder: Westview Press, 2000.

- GUYER, Paul. *Kant on freedom, law and happiness*. Cambridge: U.P., 2000.
- _____. *Kant's System of Nature and Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- HENRICH, Dieter. *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*. Cambridge: Harvard U.P., 1994.
- HERMAN, Barbara. "A Cosmopolitiam Kingdom of Ends." In: _____. *Moral Literacy*. Harvard, U.P., 2007, pp. 51-78.
- _____. "Agency, Attachment and Difference." In: _____. *The Practice of Moral Judgment*. Harvard, U.P., 1993, pp. 184-207.
- _____. "Can Virtue be Taught? The Problem of New Moral Facts." In: _____. *Moral Literacy*. Harvard, U.P., 2007, pp. 105-129.
- _____. "Embracing Kant's Formalism." In: *Kantian Review*. Cambridge, U.P., vol. 16, n. 1, pp. 49-66, 2011.
- _____. "Integrity and Impartiality." In: _____. *The Practice of Moral Judgment*. Harvard, U.P., 1993, pp. 23-44.
- _____. "Making Room for Character." In: _____. *Moral Literacy*. Harvard, U.P., 2007, pp. 1-28.
- _____. "Moral Deliberation and the Derivation of Duties," In: _____. *The Practice of Moral Judgment*. Harvard, U.P., 1993, pp.132-158.
- _____. "Mutual Aid and Respect for Persons." In: _____. *The Practice of Moral Judgment*. Harvard, U.P., 1993, pp. 45-72.
- _____. "Preface." In: _____. *Moral Literacy*. Harvard, U.P., 2007, pp. vii-x.
- _____. "Reasoning to Obligation." In: *Inquiry*. London, Routledge, vol. 49, n. 1 – February 2006, pp. 44-61.
- _____. "Rethinking Kant's Hedonism." In: _____. *Moral Literacy*. Harvard, U.P., 2007, pp. 176-202.
- _____. "The Practice of Moral Judgment." In: _____. *The Practice of Moral Judgment*. Harvard, U.P., 1993, pp. 73-93.
- _____. "The Will and its Objects." In: _____. *Moral Literacy*. Harvard, U.P., 2007, pp. 230-253.

- _____. "Training to Autonomy." In.: _____. *Moral Literacy*. Harvard, U.P., 2007, pp. 130-153.
- _____. "What Happens to the Consequences?" In.: _____. *The Practice of Moral Judgment*. Harvard, U.P., 1993, pp. 94-112.
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. New York, NY: State Univ. of New York, 1994.
- HONDERICH, Ted (ed). *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford U.P., 1995.
- HUISMAN, Denis (ed). *Dictionnaire des Philosophes*. 2. ed. rev. aum. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo, Unesp, 2000.
- JOHNSON, Robert N. "Happiness as a Natural End." In.: TIMMONS, Mark (ed.). *Kant's metaphysics of morals: interpretative essays*. Oxford: Oxford U.P., 2004, pp. 317-330.
- JULIA, Didier. *Dicionário da Filosofia*. Rio de Janeiro: Larousse, 1969.
- KANT, Immanuel. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. In.: KANT. *Anthropology, History and Education* [The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant]. Cambridge, U.P., 2007, pp. 227-429.
- _____. *Crítica da Razão Pura* [trad. M. e A. Morujão]. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. *Crítica da Razão Prática* [trad. Valerio Rohden]. São Paulo, Martins Fontes, 2002.
- _____. *Critique of Practical Reason* [Cambridge texts in the history of philosophy]. Cambridge, U.P., 1997.
- _____. *Essays Regarding the Philanthropium*. In.: KANT. *Anthropology, History and Education* [The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant]. Cambridge, U.P., 2007.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* [trad. Guido Antônio de Almeida]. São Paulo: Bancarolla, 2010.

- _____. *Groundwork of the Metaphysics of Morals* [Cambridge Texts in the History of Philosophy]. Cambridge, U.P., 1997.
- _____. *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*. In.: KANT. Anthropology, History and Education [The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant]. Cambridge, U.P., 2007, pp. 107-120.
- _____. *Kants gesammelte Schriften*. Berlin: Ausgabe der königlichpreussischen Akademie der Wissenschaften, 1902-. Berlin : W. de Gruyter, 1910-1966.
- _____. *Lectures on Ethics*. [The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant]. Cambridge, U.P., 2005.
- _____. *Lectures on Pedagogy*. In.: KANT. Anthropology, History and Education [The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant]. Cambridge, U.P., 2007.
- _____. *Metafísica dos Costumes* [trad. Edson Boni]. São Paulo, Edipro, 2008.
- _____. *Religião nos Limites da Simples Razão* [trad. Artur Morão]. Lisboa, Edições 70, 1992.
- _____. *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. In.: KANT, Immanuel. *Religion and Rational Theology*. Cambridge: U.P., 2006, pp. 39-215.
- _____. *Sobre a Pedagogia* [trad. Francisco C. Fontanella]. Piracicaba, UNIMEP, 1996.
- _____. *The Metaphysics of Morals* [Cambridge Texts in the History of Philosophy]. Cambridge, U.P., 1996.
- KLAUDAT, André. “Vontade e Luteranismo em Kant.” In.: ROCHA, E.; LEVY, L. (org.). *Estudos de Filosofia Moderna*. Porto Alegre: Linus, 2011.
- KORSGAARD, Christine M. “Kant’s Analysis of Obligation: the Argument of Groundwork I.” In.: _____. *Creating the Kingdom of Ends*. New York: U.P., 1996, pp.43-76.
- _____. “Kant’s Formula of Universal Law.” In.: _____. *Creating the Kingdom of Ends*. New York: U.P., 1996, pp.106-32.
- _____. Christine M. “Skepticism About Practical Reason.” In.: _____. *Creating the Kingdom of Ends*. New York: U.P., 1996, pp.311-34.

- _____. Christine M. "The Authority of Reflection". In.: _____. *The Sources of Normativity*. New York: Cambridge, U.P., 1996, pp. 91-130.
- LOUDEN, Robert B. "General Introduction". In.: KANT. *Anthropology, History and Education* [The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant]. Cambridge, U.P., 2007.
- LOUDEN, Robert B.. *Kant's Impure Ethics: from Rational Beings to Human Beings*. New York, NY: Oxford U.P., 2000.
- MUNZEL, G. F. *Kant's Conception of Moral Character: the Critical Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*. Chicago: U.P., 1999.
- O' NEILL, Onora. "Agency and Anthropology in Kant's Groundwork." In.: YOVEL, Y. (ed). *Kant's Practical Philosophy Reconsidered*. Dordrecht: Kluwer Academic, 1989, pp. 63-82.
- O'NEILL, Onora. "Instituting Principles: Between Duty and Action" In. TIMMONS, Mark (ed.). *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. Oxford: Oxford U.P., 2004., pp. 331-347.
- PATON, H. J.. *The Categorical Imperative: a Study in Kant's Moral Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1948.
- QUINTANILLA, Miguel Angel. *Breve Dicionário Filosófico*. Aparecida: Santuário, 1996.
- ROTENSTREICH, Nathan. "On the Formalism of Kant's Ethics" In.: YOVEL, Y. (ed). *Kant's Practical Philosophy Reconsidered*. Dordrecht: Kluwer Academic, 1989, pp. 49-62.
- RUSSELL, Bertrand. *The History of Western Philosophy*. New York, NY: Touchstone, 1972.
- SCHNEEWIND, J. B. *A Invenção da Autonomia: uma História da Filosofia Moral Moderna*. São Leopoldo: UNISINOS, 2001.
- SCHOPENHAUER, Arthur. "Critique de la Philosophie Kantienne." In.: _____. *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- SULLIVAN, Roger J. *Immanuel Kant's Moral Theory*. Cambridge, U.P., 1989.

- VELKLEY, Richard L.. *Freedom and the End of Reason: on the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1989.
- WARD, Keith. "Kant's Teleological Ethics." In.: CHADWICK, Ruth (ed). MUNZEL, G. Felicitas. *Kant's Conception of Moral Character: the Critical Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1999, pp.243-258.
- WIKE, Victoria S. *Kant on Happiness in Ethics*. New York, NY: State Univ. of New York, 1994.
- WILDE, Oscar. *O Retrato de Dorian Gray*. In.: _____. *Os Retratos de Oscar Wilde*. São Paulo, Nova Alexandria, 2002, pp. 91-279.
- WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: U.P., 1981.
- WOLFF, Robert Paul. *The Autonomy of Reason: a Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Gloucester: P. Smith, 1986.
- WOOD, Allen. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge U.P., 1999.
- WOOD, Allen. *Kant – Introdução*. Porto Alegre: Artmed, 2008.