

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LEONARDO AGOSTINI

**AUTONOMIA: FUNDAMENTO DA DIGNIDADE HUMANA EM KANT**

Porto Alegre  
2009

LEONARDO AGOSTINI

**AUTONOMIA: FUNDAMENTO DA DIGNIDADE HUMANA EM KANT**

Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza

Porto Alegre  
2009

LEONARDO AGOSTINI

**AUTONOMIA: FUNDAMENTO DA DIGNIDADE HUMANA EM KANT**

Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza (Orientador) – (PUCRS)

---

Prof. Dr. Thadeu Weber – (PUCRS)

---

Prof. Dr. Jair Antônio Krassuski – (UFSM)

Porto Alegre  
2009

## AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza:  
pela valiosa amizade, manifesta em incentivo e paciência nas orientações  
ao longo da confecção desta dissertação.

Ao Prof. Dr. Thadeu Weber:  
pela também valiosa amizade e acompanhamento  
na compreensão da filosofia crítica kantiana.

Aos amigos: Renato Capitani, Diego Carlos Zanella, Keberson Bresolin e Rudinei Müller:  
pelas acuradas leituras, sugestões e análises desta pesquisa.

Aos amigos Pe. João Manuel Prattes Piccoli e Pe. Leandro Miguel Chiarello:  
pelo precioso apoio, incentivo e amizade.

Esta pesquisa contou com apoio financeiro da CAPES e  
com o aporte institucional da PUCRS.

“Amigos do gênero humano e daquilo que lhe é mais sagrado!  
Admiti aquilo que depois de cuidadoso e honesto exame  
vos pareça mais digno de fé,  
quer se trate de fatos quer sejam princípios da razão.  
Somente não contesteis à razão  
aquilo que faz dela o supremo bem na Terra, a saber,  
o privilégio de ser a definitiva pedra de toque da verdade.  
Caso contrário, indignos desta liberdade,  
certamente também a perdereis,  
e esta infelicidade arrasta além disso ainda os restantes membros inocentes da sociedade, que,  
se não fosse isso, estariam dispostos a se servirem legalmente de sua liberdade e a  
contribuírem convenientemente para a melhoria do mundo”.

*Immanuel Kant.*

## RESUMO

O objetivo dessa pesquisa em ética kantiana é: *a)* fundamentar a dignidade humana na autonomia da vontade, isto é, na capacidade de moralidade; e *b)* que não obstante, essa fundamentação da dignidade na capacidade moral do ser humano, quem a exerce ou é capaz de exercê-la *deve respeitar* quem não a pode praticar (não por não *querer* praticá-la, mas porque não *pode*, por causa de deficiências físicas e/ou mentais); a partir disso, a dignidade também será dada a eles, porque eles também devem ser considerados como fins em si mesmos. Diante disso, é necessário estruturar essa dissertação em três capítulos. O primeiro, apresenta os fundamentos e características da ética kantiana, explica o itinerário kantiano na busca e fixação do princípio supremo da moralidade, que servirá como base à dignidade humana, e também examinará a possibilidade do imperativo categórico. O segundo capítulo tem por objetivo apresentar o ser humano como *autônomo* e *livre*. Por isso, ele clarifica a autonomia da vontade – a quintessência do pensamento kantiano –, porque analisa as diferentes formulações do único imperativo categórico. Esse capítulo também identifica a *autonomia* com a *liberdade* em sentido *positivo*; delibera sobre a sinonímia entre *liberdade* e *lei* e sustenta que é imprescindível que se atribua a liberdade a todos os seres racionais; além disso, aborda a impossibilidade de *deduzir* a liberdade e mostra a mudança de foco de Kant: *o fato da razão*. E, o terceiro capítulo visa fundamentar a dignidade do ser humano na autonomia da vontade. Para tal, parte da análise da fórmula do imperativo categórico que considera a humanidade como um fim em si mesma e distingue: *a)* o dever *necessário* e *meritório* para consigo mesmo e para com outrem; *b)* *coisa* e *pessoa*; *c)* *fim* (*Zweck*) e *meio* (*Mittel*). Esse capítulo apresenta o *reino dos fins* como uma união sistemática dos seres racionais entre si que estão submetidos a uma lei que ordena que eles jamais se tratem *simplesmente* como *meios*, mas sempre e simultaneamente como *fins*. Nesse reino tudo tem ou um *preço* (*Preis*) ou uma *dignidade* (*Würde*). O que assegura a dignidade é o sentimento de respeito: um sentimento *a priori*, destinado apenas à pessoas; um sentimento que impede que os seres humanos sejam tratados simplesmente como um meio, isto é, que sejam manipulados, instrumentalizados; e que, fundado na reciprocidade entre os seres humanos requer desses, que podem exercer sua capacidade de moralidade, não tratar como meros meios aqueles que não podem, mas considerá-los como fins em si mesmos, isto é, *como se* estivessem em condições para tal.

Palavras-chave: Kant. Autonomia. Liberdade. Dignidade Humana. Respeito. Dever.

## ABSTRACT

The aim of this research within the Kantian ethics is: *a)* grounding the human dignity in the autonomy of the will, that is, in the morality; and *b)* despite of this grounding of dignity in the moral capacity of human being, who practices it or is able to practice it *must respect* whom cannot practice it (not for not wanting it but because cannot it, because of bodily and/or mental deficiency); therewith the dignity will give also to them because they must be esteemed as ends in themselves too. From this, it is necessary to construct this work in three chapters. The first chapter presents the grounds and characteristics of the Kantian ethics, it explains the Kantian schedule in finding and fixing the supreme principle of the morality which will serve as a basis for human dignity and it also will examine the categorical imperative possibility. The second one aims to present the human being as autonomous and free. Because of this, it clarifies the autonomy of the will – the quintessence of Kantian thought – because it analyzes the different formulations of the only categorical imperative. It also identifies the *autonomy* with the *freedom* in the *positive* sense; it deliberates on the synonymy between *freedom* and *law* and it supports that is indispensable to ascribe the freedom to all the rational beings; moreover, it addresses the impossibility of *deducing* the freedom and shows the Kant's focus turn: *the fact of reason*. And the third one aims to ground the human being dignity in the autonomy of the will. To such it goes from analyze of the categorical imperative formula that esteem the humankind as an end in itself and it differentiates: *a)* the *necessary* must and *worthy* to with itself and with other; *b)* *thing* and *person*; *c)* *end* (*Zweck*) and *mean* (*Mittel*). This chapter presents the *Kingdom of Ends* as the systematic union of the rational beings among themselves which are submitted to one law ordering that they are never esteemed *simply* as *means* but always and simultaneously as *ends*. In that kingdom all have either a *price* (*Preis*) or a *dignity* (*Würde*). What ensures the dignity is the feeling of the respect: an *a priori* feeling which is intended only for people; a feeling that prevents the human beings are treated simply as a means, that is, manipulated, instrumentalized; and that, based on the reciprocity between human beings requires those who can practice their ability to morality not treat as mere means to those who cannot but esteem them as end in itself, that is, *as if* were in a position to do so.

Key-words: Kant. Autonomy. Freedom. Human Dignity. Respect. Must.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS</b> .....	7
<b>2</b>	<b>FUNDAMENTOS DA ÉTICA KANTIANA</b> .....	12
<b>2.1</b>	<b>Características da Ética kantiana</b> .....	14
<b>2.2</b>	<b>A <i>Fundamentação da metafísica dos costumes</i></b> .....	18
2.2.1	Boa vontade e dever .....	21
2.2.2	Faculdade da razão prática e dever .....	28
2.2.2.1	Mandamentos e Imperativos .....	30
2.2.2.2	Imperativo hipotético .....	30
2.2.2.3	Imperativo categórico .....	31
<b>2.3</b>	<b>Possibilidade do imperativo categórico</b> .....	33
2.3.1	A distinção entre mundo sensível e mundo inteligível .....	34
2.3.2	A liberdade como pressuposição necessária da moralidade .....	35
2.3.3	Limite extremo da filosofia prática .....	36
<b>3</b>	<b>AUTONOMIA E LIBERDADE</b> .....	40
<b>3.1</b>	<b>As formulações do imperativo categórico</b> .....	41
3.1.1	A formulação da lei universal .....	42
3.1.2	A formulação da lei da natureza .....	44
3.1.3	A formulação da autonomia da vontade .....	49
3.1.3.1	Distinção entre autonomia e heteronomia da vontade .....	51
<b>3.2</b>	<b>O conceito de <i>liberdade</i>: chave de explicação da autonomia da vontade</b> .....	54
3.2.1	A liberdade como negatividade .....	54
3.2.2	A liberdade como autonomia .....	55
3.2.3	A liberdade: pressuposição necessária nos seres racionais .....	59
<b>3.3</b>	<b>O <i>fato da razão</i></b> .....	63
3.3.1	Liberdade e o <i>fato da razão</i> .....	67
<b>4</b>	<b>AUTONOMIA: FUNDAMENTO DA DIGNIDADE HUMANA</b> .....	71
<b>4.1</b>	<b>O ser humano como fim em si mesmo</b> .....	72
4.1.1	Dever <i>necessário</i> e dever <i>meritório</i> para consigo mesmo e para com outrem .....	73
4.1.2	A distinção entre <i>coisa</i> e <i>pessoa</i> .....	75
<b>4.2</b>	<b>O reino dos fins</b> .....	77
<b>4.3</b>	<b>O sentimento de respeito</b> .....	80
<b>4.4</b>	<b>Autonomia: fundamento da dignidade humana</b> .....	85
<b>4.5</b>	<b>Dignidade como respeito</b> .....	89
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	93
	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	98



## 1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A autonomia é a quintessência do pensamento kantiano. Ela consiste na capacidade de autolegislação do sujeito racional *afetado* (mas não *determinado*) sensivelmente. Constitui-se no princípio supremo de moralidade. É comum, a partir dela, distinguir o ser humano de todos os demais entes existentes, tratando a este como *racional, livre e autônomo*. A concepção de autonomia *à la Kant* teve e continua tendo importância incomum, não apenas para a Filosofia, mas também para as demais áreas do saber humano. Mas nem sempre ela é tratada sob esse prisma: há quem a interprete como uma razão instrumental, absolutizadora, capaz de conduzir os seres humanos à barbárie. A correta compreensão da autonomia na filosofia crítica de Kant, ela não conduz à barbárie; antes, conduz ao “tratar a si mesmo e aos outros, sempre e simultaneamente como fins em si e não simplesmente como meios”. Trata-se de enraizar a dignidade do ser humano no solo fértil de sua autonomia. Mas o que tem a autonomia de tão especial? Em que consiste? Por que ela fundamenta a dignidade humana? E esta, em que consiste? Se ela serve de fundamento à dignidade, se alguém não for capaz (por deficiências físicas e/ou psicológicas) de exercer/praticar sua autonomia, (ainda) tem dignidade? Essas são as questões que motivam o desenvolvimento desta pesquisa.

Diante disso, o escopo desta dissertação consiste em *a)* fundamentar a dignidade humana na autonomia da vontade, ou seja, em sua capacidade de moralidade; e *b)* mostrar que quem, por causa de deficiências físicas e/ou psicológicas, não pode exercer sua autonomia, isto é, fazer uso de sua capacidade de moralidade, também tem dignidade; o que assegura isso, é o *respeito*. Mas, não é demais lembrar, que ao referir-se aqui a *quem não exerce sua capacidade moral*, não se entende quem *tem condições de exercer sua capacidade de moralidade*, mas não a exerce – isso refere-se a outra discussão. A referência é a quem, por alguma deficiência física e/ou psicológica, está impedido de praticar sua capacidade de moralidade.

Para atingir tais objetivos, faz-se necessário estruturar a presente dissertação em três capítulos. No primeiro, procura-se apresentar os fundamentos da Ética kantiana e suas características que a diferem das demais propostas éticas; sem a consideração de tais fundamentos e características, pode-se ser levado a julgar tal proposta ética como arbitrária, rigorista, abstrata, vazia, e/ou “destinada a anjinhos” e não a seres humanos – como acusa Schopenhauer. Em seguida, refaz-se o itinerário de Kant na busca pelo princípio supremo de moralidade (a autonomia da vontade, sobre o qual se fundamentará a dignidade humana). Tal

princípio deve ter sua origem na razão que, por si mesma e independentemente de toda e qualquer influência sensível, ordena o que deve ser feito. Só dessa atividade *a priori* da razão é que pode surgir o princípio supremo de moralidade e, por isso, ser válido para todos os seres racionais. Esse itinerário é traçado por Kant na Primeira e Segunda Seções da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, onde sustenta que tanto o conceito de *boa vontade* como o de *faculdade da razão prática* pressupõem o de *dever*. A determinação do dever, em seres dotados de razão e *afetados* (mas não *determinados*) sensivelmente, assume a forma de um *imperativo categórico*, que reza: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”. Ao longo da exposição, distingue-se ações (praticadas) *contrárias ao dever* (imorais), *conformes ao dever* (legais) e *por dever* (morais); ressalte-se que exclusivamente as últimas asseguram o mérito moral de uma ação. Distingue-se também *mandamento de imperativo* e, neste, entre *hipotético* e *categórico*, sendo que este (o imperativo categórico, que contém uma necessidade incondicionada, objetiva e, por isso, válida universalmente) é identificado como o imperativo da moralidade. Encontrada a formulação do *único* imperativo categórico, a partir dela é possível investigar as condições de possibilidade do mesmo, que se dá em três momentos, a saber: 1) a pertença simultânea do ser dotado de razão e vontade aos mundos *sensível* e *inteligível*; 2) a idéia de liberdade (como pressuposição necessária da moralidade); e, 3) o limite extremo de toda filosofia prática. Chega-se à conclusão que o imperativo categórico é possível sob o pressuposto da idéia de liberdade. Porém, *como* ele é possível, é impossível responder. O que se pode afirmar é que ele traz, como conseqüência, a autonomia da vontade, ou seja, que a razão pura é prática. Mas, *como* a razão pura pode ser prática também não se pode explicar, apenas pensar, sob risco de entrar num círculo vicioso.

No segundo capítulo, o escopo consiste em analisar as diferentes formulações desse *único* imperativo categórico, para mostrar que, ao identificar a autonomia da vontade como o princípio supremo de moralidade, este servirá de fundamento da dignidade do ser humano. Para tal, segue-se um itinerário que, embora abranja todas as formulações do *único* imperativo categórico, não as apresenta na ordem em que Kant as expôs. Com essa *nova disposição das formulações do imperativo categórico* o objetivo consiste apenas em melhor elucidar de que modo a autonomia da vontade fundamenta a dignidade do ser humano. Nesse sentido, inicialmente analisa-se as formulações da lei universal e da lei da natureza, e clarifica-se questões como: a *universalidade* é uma exigência do imperativo categórico, que não permite exceções; que, embora Kant utilize exemplos para mostrar que são sempre as máximas que podem converter-se em leis universais que se deve seguir, isso não significa que deles extraia

a moralidade, mas, sim, que eles servem para encorajar, para tornar intuitivo aquilo que a regra prática exprime de forma mais geral; em seguida, apresenta-se a formulação da autonomia da vontade, explicitando que ela consiste no princípio supremo da moralidade, e o que a difere da heteronomia, a fonte dos princípios ilegítimos da moralidade. Como em Kant, falar em autonomia é falar em *liberdade*, na seqüência revela-se que esta é a chave de explicação da autonomia da vontade, a pedra angular de seu sistema crítico; apresenta-se seu sentido *negativo* que torna possível o sentido *positivo*, a autonomia, onde agir livremente é o mesmo que agir sob leis (da razão); para tanto, é preciso que a liberdade seja atribuída a todos os seres racionais para que haja moralidade. Explicita-se ainda que, embora não se possa *conhecer* a liberdade, deve-se pressupô-la, pois, sem ela, não há moralidade. Nesse contexto encontra-se a discussão de se Kant levou ou não a cabo uma dedução da lei moral, a partir do conceito positivo de liberdade, na Terceira Seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Sustenta-se que ali, não obstante duas possíveis interpretações dessa discussão, Kant não efetua uma dedução e, por isso, na *Crítica da razão prática*, recorre ao *fato da razão*. Frente a essa “mudança de foco” de Kant, intenta-se responder à seguinte pergunta: em que consiste esse *fato da razão* e quais as implicações advindas com ele, a saber: como se pode tomar consciência dele e como se relaciona com a liberdade.

Isso tudo serve de preparação para que, no terceiro capítulo, se fundamente a dignidade humana na autonomia da vontade, entendida como liberdade em sentido positivo, isto é, como a capacidade de autolegislação e autodeterminação que, em outras palavras, consiste na capacidade que um sujeito tem de exercer sua capacidade de moralidade. O ponto de partida neste capítulo é a formulação do ser humano como fim em si mesmo, que consiste em agir de tal maneira que se use a humanidade (tanto na nossa pessoa como na de qualquer outra), sempre e simultaneamente como *fim* (*Zweck*) e nunca simplesmente (*bloß*) como *meio* (*Mittel*). Nesse cômputo, distingue-se *fim* e *meio*: *fim* (*Zweck*) é aquilo que serve à vontade como fundamento objetivo da própria determinação e, quando este é dado pela razão, deve valer a todos os seres racionais; por outro lado, aquilo que tem apenas valor condicionado (objeto das inclinações), ou seja, é um fim *subjetivo*, serve como *meio* (*Mittel*) para se atingir qualquer outra coisa que se quer – que Kant denomina *coisa*. A partir disso, apresenta-se a distinção entre *pessoa* e *coisa*, segundo a qual, ao passo em que estas podem ser compradas, vendidas, utilizadas, manipuladas, trocadas, etc., aquelas (pessoas) devem ser consideradas sempre e simultaneamente como *fins em si mesmas*. O que torna isso possível é a autonomia da vontade que faz com que o ser humano aja “apenas segundo uma máxima tal que possa querer ao mesmo tempo que ela se torne lei universal”. Depois disso, mostra-se que o tratar o

ser humano como fim em si mesmo pressupõe a vontade racional legislando universalmente, e o conceito de *ser racional* conduz ao conceito de *reino dos fins* (*Reich der Zwecke*), que consiste na “ligação sistemática de todos os seres racionais por meio de leis comuns”, no qual o ser humano deve considerar-se, simultaneamente, como *membro* (quando é legislador universal, submetendo-se às leis que a si mesmo se dá), e como *chefe* (quando, como legislador, não se submete à vontade de outros); nesse reino, tudo tem ou um *preço* (*Preis*) ou uma *dignidade* (*Würde*): aquilo que tem um preço pode ser comprado, trocado, vendido, manipulado, isto é, possui *equivalentes*; porém, aquilo que se encontra acima de todo e qualquer preço e, por isso, nada há que lhe possa servir de equivalente, tem *dignidade*, isto é, um valor absoluto, intrínseco. Sustenta-se, a seguir, que o que confere *dignidade* ao ser humano é a possibilidade de este participar na legislação universal que o torna apto a ser membro do reino dos fins, obedecendo apenas às leis que ele mesmo se dá e segundo as quais suas máximas possam pertencer a uma legislação universal, à qual ele simultaneamente se submete. A justificativa disso é de que coisa alguma tem valor senão aquele que a lei lhe confere. Posteriormente, trata-se do sentimento de *respeito*: o único sentimento admitido por Kant, pois é conhecido *a priori* e não está ligado às inclinações sensíveis; refere-se unicamente às *pessoas* e não às *coisas*; é o *efeito* e não a *causa* da lei sobre o sujeito. Isso posto, explicita-se de que modo a autonomia fundamenta a dignidade do ser humano.

Com essas exposições, atende-se apenas ao primeiro escopo desta dissertação, a saber, fundamenta-se a dignidade humana na autonomia da vontade, ou seja, em sua capacidade de moralidade; porém, da resposta a esse objetivo, surge o seguinte problema: quem não pode desfrutar de sua autonomia (entendida como a capacidade de autolegislação e autodeterminação), como, por exemplo, um ser humano acometido por alguma patologia (física e/ou mental): neste caso, este ser humano (ainda) possui dignidade? Frente a esse problema, mesmo que Kant não o trate *explicitamente*, tentar-se-á defender (com base na Doutrina da Virtude da *Metafísica dos costumes*) que este ser humano possui *sim* dignidade; pois, pelo fato de ser fim em si mesmo, isto é, ter valor absoluto/dignidade, esta não pode ser perdida nem graduada, pois, do contrário, perderia seu valor absoluto. Além disso, se por alguma patologia alguém não puder desfrutar de sua autonomia, este *deve ser* considerado, por aqueles que estão no pleno uso de sua autonomia, *como* fim em si mesmo, embora este não possa dar seu *consentimento*. O que torna isso possível é o *respeito*. Não há qualquer impedimento para que esta máxima (de respeitar os que não têm condições físicas e/ou psicológicas), num ser humano capaz de moralidade, se converta em lei universal. Com essa argumentação intenta-se objetar que só quem é capaz de exercer sua capacidade moral possui

dignidade. Vale lembrar, novamente, que ao referir-se aqui a *quem não exerce sua capacidade moral*, não se entende quem *tem condições de exercer sua capacidade de moralidade*, mas não a exerce – isso diz respeito a outra discussão. A referência é a quem, por alguma deficiência física e/ou psicológica, não tem condições de praticar sua moralidade e, assim, reconhecer-se como *livre, autônomo, racional, moral*.

Dentre as obras do manancial filosófico kantiano, a que norteia esta pesquisa é, predominantemente, a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, na qual Kant dá continuidade ao projeto da arquitetura da razão (apresentada na *Crítica da razão pura*), abordando uma crítica da razão prática. Embora apresente com todo rigor e sistematicidade, que lhe são peculiares, os temas fundamentais de sua proposta ética, esta não atinge a vastidão e grandeza que se encontram na *Crítica da razão prática* ou na *Metafísica dos costumes*. Não obstante isso, é nela que o referido filósofo mais centra suas análises sobre a autonomia como fundamento da dignidade humana, distinguindo esta de todo preço ou equivalentes e conferindo-lhe o caráter de valor absoluto, intrínseco, inviolável. Quando necessário, recorre-se às demais obras kantianas para melhor explicitar temas e/ou conceitos que por ele são mais bem explicitados nas obras posteriores à *Fundamentação*, a saber, *Crítica da razão prática* e *Metafísica dos costumes*; além da *Crítica da razão pura* e dos escritos menores: *Resposta à Pergunta: “Que é Esclarecimento”* e *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*. Recorre-se, também, aos renomados comentadores do pensamento kantiano.

## 2 FUNDAMENTOS DA ÉTICA KANTIANA

Depois de analisar a dimensão especulativa da razão – na *Crítica da razão pura* –, Kant investiga – na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, na *Crítica da razão prática*, n’*A religião nos limites da simples razão* e na *Metafísica dos costumes* – a dimensão prática da razão: as ações humanas, no intuito de fundamentá-las racionalmente. Para ele, toda autoridade, independentemente do âmbito da questão – moral, religiosa, científica, etc. – promana da razão, que é “essencialmente una”<sup>1</sup>. Por diferirem apenas na aplicação, a razão pura prática também exige o caráter *a priori*, o que constitui a revolução kantiana<sup>2</sup> na fundamentação da moralidade. Tem-se, assim, que a razão não é apenas capaz de conhecimento, mas, também, capaz de determinar a ação ética<sup>3</sup>. No tocante a isso, afirma

---

<sup>1</sup> KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 1986b, p. 18; doravante essa obra será citada apenas como *Fundamentação*; e, *Id.*, **Metafísica dos costumes parte I: Princípios metafísicos da doutrina do direito**. Lisboa: Edições 70, 2004a, p. 15. Uma análise detalhada de como Kant chega ao conceito de *razão* capaz de fundamentar a moral encontra-se em INNERARITY, Carmen. **Teoría Kantiana de la acción: La fundamentación trascendental de la moralidad**. Pamplona: EUNSA (Ediciones Universidad de Navarra, S. A.), 1995, p. 217-237.

<sup>2</sup> Cf. SEGURA, Sergio Sevilla. **Análisis de los imperativos morales en Kant**. Valencia: Editora Univ. de Valencia, 1979, p. 43.

<sup>3</sup> Uma observação de capital importância é que, nem sempre, Kant emprega os conceitos de *moral* e ética de maneira unívoca. Na *Metafísica dos costumes*, ao distinguir as leis da natureza das leis da liberdade, o termo *moral* adquire sentido amplo; as leis da liberdade são denominadas leis morais. Enquanto essas leis dizem respeito “apenas às ações exteriores e sua legalidade (*Gesetzmässigkeit*), chamam-se jurídicas; mas, se exigem também que estas mesmas (leis) devam ser princípios de determinação (*Bestimmungsgründe*) das ações, elas são éticas, e diz-se: o acordo com as primeiras é a legalidade (*Legalität*) das ações, o acordo com as segundas, a moralidade (*Moralität*) das ações”. (KANT, 2004a, p. 23). Nesse sentido, afirma Terra: “Moral em sentido amplo compreende a doutrina dos costumes englobando tanto o direito quanto a ética. Por isto, não se podem tomar como correlatos os pares moral/direito e moralidade/legalidade. Uma leitura que os identificasse levaria a uma separação entre direito e ética sem apontar para os elementos comuns. Quanto à ética (*Ethik*), Kant assinalou que significava a doutrina dos costumes em geral, e posteriormente passou a designar apenas parte dessa, a doutrina da virtude (*Tugendl.*, VI, 379). Como divisão da doutrina dos costumes (da moral), o direito se opõe à ética (doutrina da virtude), e não à moral, que é mais ampla que esta; o que pode confundir é a denominação de moralidade ao acordo das ações com as leis éticas. (Convém notar que nem sempre Kant mantém os sentidos das palavras tal como foram firmados aqui, o que evidentemente não facilita a tarefa do leitor).” (TERRA, Ricardo R. A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana. In. PEREZ, D. O. (Org.), **Kant no Brasil**. São Paulo: Escuta, 2005, p. 88). Em seguida, Terra explicita que alguns conceitos são comuns às duas partes da metafísica dos costumes, entre eles o dever e a obrigação: “Dever entendido como ‘a ação à qual alguém é obrigado. É pois a matéria da obrigação’; esta entendida como a ‘necessidade de uma ação livre sob um imperativo categórico’; (...) A distinção dos dois campos vai se localizar na diferença do móbil: ‘a legislação que faz de uma ação um dever e, ao mesmo tempo, deve dever um móbil (*Triebfeder*) é ética. Mas aquela que não inclui o móbil na lei, e por conseguinte admite também um outro móbil que não a idéia do dever ela mesma, é jurídica’. (...) Na primeira, o móbil, ou seja, ‘o princípio subjetivo do desejar’ (...) é o próprio dever. A ação é realizada não apenas conforme um princípio objetivo de determinação válido universalmente, mas também é realizada pelo dever, com um sentimento de respeito pela própria lei moral. Assim, o móbil é o respeito pela própria lei moral; apenas este móbil é basicamente ético. A lei jurídica, entretanto, admite um outro móbil que não a idéia do dever, no caso, móveis que determinem o arbítrio de maneira patológica (e não prática ou espontânea), ou seja, por sentimentos, sensíveis que causam aversão, pois a lei deve obrigar de alguma maneira eficaz. Retomando a distinção já feita, no plano jurídico há legalidade, ou seja, correspondência da ação

Berlanga: “trata-se de criar uma natureza humana, isto é, uma conduta submetida a regras sólidas e na qual o objeto de nossa vontade não dependa do dado pela sensibilidade, mas que seja constituído pela própria razão”<sup>4</sup>.

Essa revolução kantiana na ética implica uma crítica às éticas materiais, pois, como éticas de conteúdo, formulam imperativos hipotéticos ou condicionais – que, posteriormente serão minuciosamente detalhados –, e apresentam um caráter heterônomo. Tais éticas materiais<sup>5</sup>, de um modo geral, procedem da seguinte forma: primeiro, procuram determinar, entre todos os bens, qual o bem supremo ou o fim último do ser humano; este estabelecido, são dadas as normas para alcançá-lo. No tocante a essas normas duas observações são fundamentais: a primeira, é que são ou hipotéticas ou condicionais; valem, apenas, como meios para atingir certos fins; e, a segunda, é que são normas heterônomas: a lei procede do exterior da razão; a vontade é determinada a agir, de um modo ou de outro, ou pelo desejo ou inclinação. Por extraírem seu conteúdo da experiência, essas morais são materiais, empíricas. Entretanto, o escopo de Kant é uma ética cujos imperativos sejam universais e, como demonstrado na *Crítica da razão pura*, a experiência não pode fornecer princípios universais – apenas particulares e contingentes. Só é universal o juízo *a priori*. Portanto, qualquer que seja a ética material não pode ser universalmente válida, visto ser desprovida do caráter universal.

Frente a isso, cumpre mostrar quais as características centrais da ética kantiana, que a distingue das demais.

---

com a lei, mesmo que o móbil seja patológico; e no plano ético há moralidade, onde esta correspondência não é suficiente, sendo exigido ainda que o móbil da ação seja o respeito pela lei”. (*Ibid.*). Tendo essa distinção presente, esta dissertação trata da moral em sentido estrito, isto é, a ética; dado que a moral em sentido amplo, além da ética, abrange também o direito e a política. Porém, ao longo desta dissertação (principalmente ao se analisar a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, onde Kant ainda não faz tal distinção), talvez essa distinção não apareça tão bem explicitada e delimitada como se o fez nesta nota.

<sup>4</sup> BERLANGA, José L. Villacañas. **Racionalidad crítica: Introducción a la filosofía de Kant**. Madrid: Tecnos, 1987, p. 186. E, segundo Salgado (SALGADO, Joaquim Carlos. **A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. Belo Horizonte: UFMG, 1986, p. 173-174), “a razão para Kant se desdobra em dois momentos que, por sua vez, determinarão caminhos diversos do pensamento crítico. A razão teórica é o que, na tradição filosófica, se convencionou chamar intelecto, a razão prática, a que se denominou vontade. A razão teórica tem por finalidade conhecer e seu objeto é a lei da natureza expressa em relações necessárias de causa e efeito. A razão prática, como razão que age, e que doa finalidade a si e às coisas, se dirige ao conhecimento das coisas, enquanto princípio de ação, determina o que deve acontecer e se expressa por uma relação de obrigatoriedade, não de necessidade”.

<sup>5</sup> Como exemplo de ética material, pode-se citar o epicurismo e o eudaimonismo teológico. Para o primeiro, o bem supremo consiste na *ataraxia*, isto é, na tranquilidade da alma; trata-se de evitar tudo o que possa perturbar o equilíbrio e harmonia espirituais. E, no segundo, o bem supremo consiste na felicidade celeste. Consiste em evitar o pecado e tudo aquilo que possa impedir essa felicidade.

## 2.1 Características da Ética kantiana

Para que a ética tenha o caráter universal e racional, Kant sustenta que esta deve ser *formal* – e não material –, que não estabeleça fim ou bem algum: apenas diz *como se deve agir* e não *o que se tem de fazer*. Em outras palavras, é a lei moral que diz qual é a forma que a ação deve adotar e não quais os atos a serem praticados. Dessa maneira, a eticidade de um ato está, não no seu conteúdo nem no seu resultado, mas, sim, no *princípio* que a determina. Nessa perspectiva, a ética kantiana pode ser designada como uma “ética da intenção”, porque o que caracteriza o ato ético (o que dá ao ato valor de eticidade) é a intenção com que é realizado: a forma. O conteúdo confere, apenas, valor de legalidade. Portanto, a ética kantiana não prescreve ou proíbe “conteúdos” concretos; trata-se de uma ética *formal*, pois considera apenas a forma racional da ação, independentemente da experiência. Ora, a forma da lei é a universalidade. Disso resulta que um ato ético é um ato que não implica contradição<sup>6</sup>.

Esse caráter *formalista* da ética kantiana é amplamente criticado, sobretudo, por Hegel<sup>7</sup> – além de Nietzsche, Scheler, Schopenhauer, entre outros –, por isso, sem a preocupação de rebater tais críticas, apenas explicitar-se-á que, por constituir-se como uma ética de princípios *a priori*, válidos universalmente, o caráter *formal* é *necessário*. Faz-se mister salientar que Kant centra-se no caráter *necessário* e *universal* da lei e não na mera *generalidade* desta. Esta provém da indução da experiência e, conseqüentemente, não oferece o caráter da necessidade absoluta. Desse modo, coisa alguma pode ser anterior à lei moral<sup>8</sup>

<sup>6</sup> O critério de moralidade em Kant consiste em poder querer que uma máxima se converta em lei universal. Uma *contradição* consiste, *grosso modo*, em querer que um princípio seja *objetivamente* necessário e válido para todos, mas *subjetivamente* querer exceções em favor de si próprio.

<sup>7</sup> Em última análise, pode-se afirmar que, no §135 da *Filosofia do direito*, encontra-se uma espécie de resumo da crítica hegeliana à moralidade kantiana, cujo argumento se organiza em três módulos, a saber: 1. o caráter *formalista*, que justifica tanto ações justas quanto injustas; 2. a identidade vazia e sem contradição que torna as máximas inócuas; e 3. mostra que o imperativo categórico é “vazio”, por carecer de conteúdo, isto é, por faltar dentro dele uma contradição. (Cf. CIRNE LIMA, Carlos R. “O dever-ser – Kant e Hegel”. *Filosofia Política*. São Paulo: UFRGS/UNICAMP, n. 4, 1987, p. 69).

<sup>8</sup> É preciso destacar que, embora, às vezes, *lei moral* e *imperativo categórico* sejam tomados como sinônimos, é preciso atentar para a diferença entre eles: a lei moral, em si, tem origem exclusivamente na razão. Quando se trata da formulação e da aplicação para um ser que não é *somente racional*, mas também *sensível*, a lei moral manifesta-se como um *dever ser* que se expressa por um imperativo. “O mandamento, o imperativo que expressa a lei moral só é pensável com relação a um ser, no qual o cumprimento da lei moral não se faz sem sacrifício, isto é, no qual a região sensível está sempre a obstaculizar a plena realização da lei moral. Fosse o homem apenas razão (vontade pura não perturbada pelos sentidos, santa), então não apareceria a lei moral sob a forma de imperativo, um mando que coage, como ‘tu deves’, mas seria a pura espontaneidade da ação do ser racional. Como o homem é formado de razão e natureza (esta como impulsos e inclinações), de parte inteligível e de parte sensível, é necessário que esta se submeta à esfera racional e que a razão domine totalmente a região sensível humana, para que seus atos sejam morais, visto que a lei moral tem origem exclusiva na razão. A lei moral na esfera das condições humanas surge, pois, como imperativo, de uma vontade que pode ser afetada por



necessária – e gerar o dever –, nem mesmo o soberano bem<sup>9</sup> – pois consistiria em heteronomia. Como afirma Salgado, “a lei moral é o critério supremo do bem e do mal”<sup>10</sup>.

O *formalismo* da ética kantiana deve ser compreendido dentro da exigência lógica de seu método crítico. Nesse sentido, a fim de evitar mal-entendidos, outra observação fundamental é a de que, por ser uma ética *formal*, isso não quer dizer que seja uma ética abstrata, que nenhum compromisso possui com a realidade; pelo contrário, é *formalista*, no sentido de que é na razão e não no empírico que a necessidade da validade *universal* dos seus princípios deve ser buscada. Dessa maneira, “o formalismo da moral kantiana não pode ser concebido como um fechamento ou isolamento da lei moral com relação à realidade. A lei moral está voltada para a realidade das ações humanas e pode ser realizada”<sup>11</sup>. Uma vez que Kant se preocupa com a *forma* da ação moral, isso não significa que ele prescindia ou ignore a *matéria/conteúdo*; significa apenas que esses não são “objeto de seu estudo, na medida em que não poderão entrar na determinação do princípio de moralidade”<sup>12</sup>. Nesse sentido, Kant tem presente que a ação ética tem tanto uma *forma* (elemento *a priori*), quanto uma *matéria* (elemento *empírico*) – mas se centra na *forma*. No tangente a isso, assevera Salgado:

Em nenhum momento afirmou Kant a existência de uma pura forma sem conteúdo, pois que isto seria o vazio sem significado para a sua filosofia. Toda forma, inclusive na moral, destina-se a um conteúdo. Isso é válido para a filosofia teórica e também para a filosofia prática. São conceitos que não se podem separar, pois que estão no fundamento de toda reflexão como inseparáveis no uso do nosso entendimento. Deve-se sempre notar que a ação moral é que está sendo explicada pelos princípios morais a priori e que estes ou a lei moral, geral e abstrata, não são o fim da ação moral, mas o seu fundamento. A lei moral tem de dar o motivo da ação para que esta seja moral, mas não o seu fim, o que caracterizaria um legalismo formal não condizente com o pensamento kantiano.<sup>13</sup>

---

inclinações e impulsos sensíveis”. Portanto, “o imperativo é a fórmula mandamental da lei da razão que, por sua vez, é a representação de um princípio objetivo (qualquer que seja e não somente moral), na medida em que esse princípio é cogente para a vontade. O modo pelo qual o imperativo se expressa é a cópula ‘dever ser’. Ao expressar-se por um ‘deve ser’, o imperativo ‘revela uma ação de uma lei objetiva com uma vontade que não se determina necessariamente’ pela lei, em virtude da sua constituição subjetiva. Por isso, aparece como uma força coativa (*Nötigung*)”. (SALGADO, *op. cit.*, p. 209-210).

<sup>9</sup> “Bem é o agir moralmente necessário, e este agir moralmente necessário é o ato da vontade conforme a razão, ou, o que é a mesma coisa, o próprio agir da vontade enquanto não afetada pelas inclinações ou móbeis externos, o que, entretanto, no ser humano, por pertencer ele, tanto ao mundo sensível (da natureza ou das leis da necessidade), como ao inteligível (da liberdade ou das leis morais), não ocorre plenamente. Kant garante, através da razão, a universalidade dos princípios morais, que é “o *a priori*”, que, por sua vez, é o que está do lado do sujeito, portanto, formal”. (*Ibid.*, p. 166).

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 171. Nas páginas seguintes, Salgado analisa pormenorizadamente a relação entre *matéria* e *forma* na ética kantiana.

<sup>12</sup> WEBER, Thadeu. **Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 51.

<sup>13</sup> SALGADO, *op. cit.*, p. 172.

A ética kantiana também é designada como uma ética *do dever*. Isso porque em oposição às éticas que admitem e preconizam a colaboração da sensibilidade e da razão, Kant fundamenta a noção de *dever* sobre a oposição entre razão e sensibilidade, isto é, entre o “mundo da liberdade” e o “mundo da natureza”. Como ver-se-á ao tratar do dever, este representa a prevalência dos valores racionais – de significado racional e humano – sobre as inclinações naturais. Surge como imperativo racional, imperativo categórico, na medida em que vale por si, sem necessidade ou possibilidade de qualquer outra justificação a não ser o seu valor absoluto como lei da razão. É por causa disso que a ética kantiana é, comumente, tida como *rigorista e legalista*.

Pode-se também designar a ética kantiana como uma *ética autônoma*, uma vez que a lei moral é a lei que única e exclusivamente a razão legisladora impõe à sensibilidade. Portanto, não é uma lei exterior à razão, heterônoma, aquela a que o ser humano se submete. Trata-se de uma lei que a razão e a liberdade impõem à natureza e à espontaneidade, porque no ser humano lei e liberdade são compatíveis<sup>14</sup>. Assim, a ética kantiana é uma ética da liberdade, da autonomia.

Em última análise, a ética kantiana é uma ética racional, dado que a regra da eticidade é estabelecida *a priori* (pela razão). Nela, todos os imperativos obrigam a vontade a determinar-se por regras que são a expressão da razão. Essa ética deve ser fundada universalmente para todo o ser racional. E, especificamente, no ser humano, a aplicação consiste na submissão das inclinações naturais à lei que rege todo ser racional. Assim, o bem supremo está no conformar a conduta a essa lei, e isso apenas porque *o dever deve ser cumprido*, pois o bem reside no obedecer ao mandamento e não no que se alcança com o agir.

Por fim, uma observação importante diz respeito a certa crítica de a ética kantiana possuir exigências tão excelsas, a ponto de destinar-se a seres perfeitos e não finitos, como é o caso do ser humano. Porém, a correta compreensão da ética kantiana, deve-se responder a essa questão, no intuito de clarificar que esta não é uma ética destinada a seres perfeitos ou a anjos<sup>15</sup>, mas, sim, aos seres humanos enquanto pertencentes, simultaneamente, ao mundo sensível (empírico) e inteligível (racional)<sup>16</sup>. O racional/inteligível e o empírico (aquilo que é característico ao ser humano: ser afetado por impulsos, paixões, sentimentos, inclinações, etc.) não são dicotômicos. O primeiro é o fundamento do segundo e visa orientar o ser humano na direção de uma vida reta. Por isso, é preciso conceber o ser humano entre as

---

<sup>14</sup> Cf. 3.2.2, p. 55.

<sup>15</sup> Schopenhauer acusa Kant de tentar fazer com que o leitor creia “em anjinhos”.

<sup>16</sup> Cf. 2.3.1, p. 34.

propensões adversas e a consciência moral. Essa consciência do dever advém de um julgamento das relações entre os seres humanos, segundo a razão. Ora, só é possível de ser julgada eticamente uma relação na qual os seres humanos sejam conhecidos em efetiva relação recíproca<sup>17</sup>, segundo a experiência, pois entre seres fictícios nenhuma relação há. Comenta Rohden:

A ética lida com entes humanos reais – homens como animais racionais – mas as leis pelas quais ela determina suas relações enquanto seres humanos, quer dizer de agir enquanto seres livres guiados por representações de fins, são leis práticas racionais do que o homem *deve ser*, e não leis empíricas do que o homem *é*. O elemento antropológico da ética consiste em reconhecer que também no conhecimento prático levamos em conta a experiência, mas que este conhecimento empírico apenas indica o horizonte de *mundo* da determinação ética. O conhecimento prático constitui-se mediante uma consciência reflexiva de uma vontade guiada por máximas nas quais se encontram sempre já presentes tendências adversas à sua autodeterminação racional.<sup>18</sup>

Portanto, o ser humano deve ser considerado como pertencente, simultaneamente, aos mundos sensível e inteligível: só do ponto de vista deste último é possível considerá-lo *livre*; e apenas sob o ponto de vista de ambos é possível que ele se torne consciente de deveres e obrigações. Por isso, não se pode prescindir de um desses mundos; mas, o inteligível é o fundamento do sensível. Só faz sentido pensar um ser autônomo, se este, simultaneamente, pertencer aos mundos sensível e inteligível, onde o último é capaz de determinar as ações do primeiro. Caso contrário, o dever e a obrigação caem por terra. Resume Rohden que apenas a perspectiva empírica leva a uma supressão da liberdade e de qualquer obrigação; e, “uma visão apenas inteligível torna o homem autônomo, mas não obrigado; só uma visão do homem desde os dois pontos de vista permite compreendê-lo ao mesmo tempo como autônomo e obrigado”<sup>19</sup>. Embora essa temática reapareça ao longo desta dissertação, é fundamental tê-la presente desde o princípio.

Tendo isso presente, torna-se mais claro perseguir o escopo do filósofo de Königsberg na busca pelo princípio supremo de moralidade e das condições às quais a vontade deve obedecer para que a ação seja moral. Tal objetivo encontra-se na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Explicitar o ponto de partida de Kant, como chega até ele e em que

<sup>17</sup> Cf. ROHDEN, V. O humano e o racional na ética. *Studia Kantiana*. Rio de Janeiro: v. 1, n. 1, p. 309-310, 1998. Nesse contexto, Rohden alerta para o fato de que se deve precisar a relação entre *Ética e Antropologia*, a fim de poder compreender melhor em que consiste o elemento antropológico da ética kantiana.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.*, p. 316.

ele consiste possibilita, posteriormente, mostrar em que consiste a autonomia e a dignidade e porque aquela fundamenta esta.

## 2.2 A Fundamentação da metafísica dos costumes<sup>20</sup>

Para encontrar as condições de possibilidade do princípio supremo de moralidade, pode-se afirmar que o mais plausível seja investigar *o que é o ser humano*, para, a partir disso, encontrar ou construir as normas que devem reger o comportamento humano. Porém, não é esse o itinerário kantiano. Kant não pretende fazer uma ciência da natureza humana. Na referida obra, o autor também não apresenta uma descrição daquilo que *é o ser humano* nem a dedução das normas segundo as quais o ser humano deve agir. Portanto, não se trata de um estudo da psicologia humana ou da busca de qual seja a essência humana, nem de descobrir quais as normas que regem o ser humano na sua vida social.

Isso se deve ao fato de o filósofo de Königsberg não admitir a interferência de dados da psicologia e da antropologia na fundamentação de sua ética. Sua busca é pelo princípio supremo de moralidade. Desse modo, sua atenção volta-se para os princípios de possibilidade, a extensão e os limites do *dever* em geral. Sua investigação visa aos fundamentos da moralidade dos seres racionais em geral. Por isto a investigação sobre a ética deve ser independente de todo o conhecimento que se possa ter da psicologia empírica, da antropologia e das regras de convivência social: ela deve ser *a priori*<sup>21</sup>, que atende ao racional e não ao empírico. Isso significa que “todos os conceitos morais têm sua sede (*Sitz*) e origem (*Ursprung*) completamente *a priori*, na razão, e isso, tanto na razão mais vulgar quanto na mais altamente especulativa; que não podem ser abstraídos de nenhum conhecimento empírico, que, portanto, seria contingente”<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Na *Fundamentação*, na busca de Kant pelo princípio supremo da moralidade, o objeto de estudo são as leis do *dever ser para a liberdade* – diferentemente do *conhecimento*, objeto da *Crítica da razão pura*.

<sup>21</sup> Uma afirmação de Kant sustenta o que se está a dizer: “Basta que lancemos os olhos aos ensaios sobre a moralidade feitos conforme o gosto preferido para breve encontrarmos ora a idéia do destino particular da natureza humana (mas por vezes também a de uma natureza racional em geral), ora a perfeição, ora a felicidade, aqui o sentimento moral, acolá o temor de Deus, um pouco disto, mais um pouco daquilo, numa mistura espantosa; e nunca ocorre perguntar se por toda a parte se devem buscar no conhecimento da natureza humana (que não pode provir senão da experiência humana) os princípios da moralidade, e, não sendo este o caso, sendo os últimos totalmente *a priori*, livres de todo o empírico, se se encontrarão simplesmente em puros conceitos racionais e não em qualquer outra parte, nem mesmo em ínfima medida”. (KANT, 1986b, p. 44).

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 46.

Para que essas leis, que ao ser humano aparecem como deveres, sejam universais, devem ser deduzidas da razão pura e não do conteúdo empírico da experiência<sup>23</sup>. Caso a ética tivesse em conta as condições empíricas, a vontade apareceria imediatamente sujeita a móbeis sensíveis que a corromperiam, afastando-a do dever ou levando-a à obediência do dever por outra razão que não o próprio dever. Calha salientar que o conceito de *razão*, aqui empregado por Kant,

(...) não é entendido como uma propriedade da natureza humana, mas como uma faculdade normativa, a respeito das ações que o ser humano realiza. Isso é o que fundamenta o dever, ‘pois esse dever, enquanto dever, radica na idéia totalmente independente da experiência de uma razão que determina *a priori* a vontade’. Por isso que mais adiante Kant afirma: ‘aqui se trata de leis objetivas práticas e, portanto, da relação de uma vontade consigo mesma, enquanto determinada apenas pela razão, e tudo o que tem relação com o empírico cai por terra.’<sup>24</sup>

Portanto, a origem do princípio supremo de moralidade deve ser buscada na razão que, por si mesma e independentemente de todo e qualquer fenômeno, ordena o que deve suceder em algumas ações, uma vez que exclusivamente dessa atividade *a priori* da razão poderá surgir um princípio supremo, válido para todos os seres racionais. O que proporciona o fundamento da moralidade não é a natureza humana, mas um ato da razão pura, despojada de dados empíricos. Exclusivamente esse ato pode dotar a lei moral<sup>25</sup> de universalidade e necessidade que lhe são próprias, isto é, pode justificar a validade da lei<sup>26</sup>.

Para encontrar o princípio supremo de moralidade e, assim, fundamentar a moralidade, Kant estrutura a *Fundamentação* em três seções, a saber: a primeira, partindo da experiência moral, faz a passagem do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico do agir moral. Nessa Seção, o ponto de partida é o conceito de *boa vontade*, sobre o qual se investiga as condições de possibilidade, que passam pelos conceitos de *dever* e do *sentimento de respeito*. Pela análise do conceito de *boa vontade*, Kant conclui que daí se pressupõe o princípio supremo da moralidade, a saber: “devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*”<sup>27</sup>, que, posteriormente,

<sup>23</sup> Kant, nos primeiros parágrafos do Prefácio da *Fundamentação*, já explicita e ratifica a independência de elementos empíricos na fundamentação da lei moral. Semelhantemente ao que ocorre na razão teórica, a partir de dados empíricos é possível obter uma “regra prática, mas nunca uma lei moral” (*Ibid.*, p. 16). Se a lei moral é incondicionada, então não pode fundamentar-se empiricamente, já que “não tem experiência que possa dar ocasião a inferir nem sequer a possibilidade de semelhantes leis apodíticas”.

<sup>24</sup> INNERARITY, *op. cit.*, p. 210.

<sup>25</sup> Tendo presente a distinção supracitada entre lei moral e imperativo categórico, referimo-nos, aqui, aos seres dotados, além de razão, também de sensibilidade (seres humanos).

<sup>26</sup> Cf. INNERARITY, *op. cit.*, p. 210.

<sup>27</sup> KANT, 1986b, p. 31.

designa de *imperativo categórico*. Com isso, não está afirmando que a validade do mesmo esteja *provada*, nem *como* ele determina a vontade, mas apenas que quem utiliza esse conceito (de boa vontade), é forçado a admitir tal pressuposto e que “o dever é a condição de uma vontade boa em si mesma”<sup>28</sup>; a Segunda Seção parte da filosofia moral popular para uma metafísica dos costumes, isto é, uma moral racional não contaminada pelo empírico; o ponto de partida aqui é o conceito de *faculdade da razão prática*, que também pressupõe o conceito de *dever*. A determinação desse dever tem a forma de um *imperativo categórico* e a formulação deste coincide com o princípio do conhecimento moral encontrado na seção precedente<sup>29</sup>. Portanto, dessas duas seções, o que se deve reter é que tanto a *boa vontade* como a *faculdade da razão prática* pressupõem o *imperativo categórico*. O método empregado por Kant nessas duas seções é o *analítico*, partindo do juízo moral popular e procurando as condições de possibilidade das suas características ou da sua existência<sup>30</sup>. Analisando o juízo científico ou o juízo moral, procura os elementos simples e puros que desempenham o papel das condições necessárias sem as quais esses juízos seriam impossíveis. Porém, para estabelecer e justificar que o imperativo moral é categórico, o método analítico não é capaz de fazê-lo; por isso, na Terceira Seção – onde Kant tenta mostrar que a moralidade não é uma “quimera vã” –, o filósofo adota o método *sintético*, que se opõe ao analítico, pois evolui em sentido contrário: “vai dos princípios para as conseqüências ou do simples para o composto”<sup>31</sup>. Enquanto o método analítico “parte dos fatos para os princípios, o método sintético parte dos princípios para os fatos”<sup>32</sup>. No tocante a isso, a afirmação de Herrero é significativa:

Mas com isso já podemos afirmar o caráter crítico da *Fundamentação*, atestado e realizado expressamente por Kant e para o qual as duas primeiras

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 31. Cf. HERRERO, Francisco Javier. **Estudos de Ética e Filosofia da Religião**. São Paulo: 2006, p. 209.

<sup>29</sup> Cf. *Ibid.*, p. 209.

<sup>30</sup> Para Tugendhat, Kant procede de modo *analítico* apenas na primeira seção, ao passo que, na segunda, o método é o *sintético*: “Na primeira seção da *Fundamentação* o método é para ser analítico no sentido de que a consciência moral comum constitui o dado a partir do qual Kant, como diz no fim da 1ª seção, quer chegar por análise ‘até seu princípio’. Este princípio revelar-se-á como o imperativo categórico. Agora, se o método sintético consiste na exata inversão da ordem de idéias analíticas, então teria de partir, na 2ª seção, do imperativo categórico e mostrar como dele resulta a consciência moral comum. Mas Kant não pensa tão esquematicamente. Uma simples inversão deste tipo seria também improdutiva. Na verdade Kant assume na 2ª seção um novo ponto de partida, a saber, a ‘faculdade da razão prática’ como tal, e procura mostrar como também dela se chega ao imperativo categórico. Faz sentido caracterizar esse caminho como sintético, porque ele de fato parte de algo com caráter de princípio, que no entanto não é óbvio para a consciência moral comum, requerendo uma compreensão e uma distinção filosófica, enquanto a seção 1ª é corretamente caracterizada como analítica”. (TUGENDHAT, E. **Lições sobre Ética**. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 110).

<sup>31</sup> KANT, 1986b, p. 36.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 36.

partes atuam como uma introdução. O resultado final de ambas as análises (analítica e sintética) é a prova de que o imperativo categórico é pressuposto em todos os conceitos morais e que com todo ‘direito’ podemos afirmar a sua *validade* incondicional.<sup>33</sup>

Tendo presente o itinerário kantiano da busca e fixação do princípio supremo da moralidade, à compreensão da autonomia como fundamento da dignidade humana na ética kantiana, é fundamental, primeiramente, explicitar a relação dos conceitos de *boa vontade* e de *razão prática* com o de *dever*.

### 2.2.1 Boa vontade e dever

Na “Primeira Seção” da *Fundamentação* – onde Kant elabora três<sup>34</sup> proposições acerca da moralidade, mas só enumera a segunda e a terceira –, a primeira afirmação<sup>35</sup> é a de que “neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma *boa vontade*”<sup>36</sup>. Consoante ele, “discernimento, argúcia de espírito, capacidade de julgar e como quer que possam chamar-se os demais *talentos* do espírito, ou ainda, coragem, decisão, constância de propósito, como qualidades do *temperamento*, são sem dúvida a muitos respeitos coisas boas e desejáveis”<sup>37</sup>, mas podem tornar-se extremamente maus e prejudiciais *se a vontade* (que os anima) não for *boa*. Logo em seguida, menciona que “moderação nas emoções e paixões, autodomínio e calma reflexão são não somente boas a muitos respeitos (...), mas falta ainda muito para as podermos declarar boas sem reserva”<sup>38</sup>, pois, *sem* os princípios de uma boa vontade, podem tornar-se más e “o sangue-frio dum facínora não só o torna muito mais perigoso como o faz também imediatamente mais abominável ainda a nossos olhos do que o julgaríamos sem isso”<sup>39</sup>.

O filósofo de Königsberg sustenta que a *vontade* não é *boa* por aquilo que pratica ou pelos resultados aos quais atinge, mas

<sup>33</sup> HERRERO, *op. cit.*, p. 211.

<sup>34</sup> Pode-se considerar que a primeira proposição é: “uma ação é moralmente boa se é praticada por dever” (Cf. KANT, 1986b, p. 26).

<sup>35</sup> Consoante Höffe, (HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 190), é com essa afirmação que tem de iniciar tanto uma defesa fundamental quanto uma crítica à ética kantiana.

<sup>36</sup> KANT, 1986b, p. 21.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*

(...) tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações.<sup>40</sup>

No excerto supracitado, reside um dos elementos básicos da ética kantiana, a saber: a vontade deve ser tomada em si mesma, independentemente das inclinações, dos objetivos em função dos quais se pode agir. Assim, a vontade é boa não por aquilo que alcança ou pela sua habilidade, mas, sim, *porque quer* – independentemente de qualquer utilidade ou habilidade. Nas palavras de Salgado,

A boa vontade não é medida pelos seus efeitos, pelo seu conteúdo, pela sua utilidade na consecução de determinados fins propostos; aquela que só pode ser levada em consideração em si mesma, como a pura forma do querer humano, sem considerar o conteúdo da ação ou quaisquer outros fatores a ela estranhos como motivo da ação por ela desenvolvida é a boa vontade<sup>41</sup>.

Kant chama a atenção para o fato de que, para atingir algo que é útil ou que traz felicidade, o instinto seria um modo mais seguro do que a vontade e, assim, caso a vontade fosse boa por aquilo que atinge ou por sua habilidade, teria que se reconhecer que aquele (o instinto), é superior a esta (à vontade). Tal, todavia, não procede, porque a *vontade* tem, por governante, a *razão*. Assevera Kant:

A razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a *vontade*, então o seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma *vontade*, não só *boa* quicá como *meio* para outra intenção, mas uma *vontade boa em si mesma*, para o que a razão era absolutamente necessária.<sup>42</sup>

Desde o princípio, Kant explicita que, no caso do ser humano (dotado de razão e vontade), para que a vontade seja considerada *boa*, ela deve ser determinada pela razão,

(...) porque a razão, que reconhece o seu supremo destino prático na fundação duma boa vontade, ao alcançar esta intenção, é capaz duma só satisfação conforme à sua própria índole, isto é, a que pode achar ao atingir um fim que só ela (a razão) determina, ainda que isto possa estar ligado a muito dano causado aos fins da inclinação.<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>41</sup> SALGADO, *op. cit.*, p. 162. É por este motivo que todas as éticas anteriores eram heterônomas: o motivo da ação moral da vontade não estava nela mesma, mas em algo exterior que lhes servia como critério de julgamento. Porém, segundo Kant, um motivo que não seja oriundo da razão não pode fundamentar a moralidade da ação, por mais digno que esse seja, pois será sempre heteronomia.

<sup>42</sup> KANT, 1986b, p. 25.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 26. Ao longo desta dissertação, esse tema será melhor analisado.



Claro deve estar que, embora o conceito de “boa vontade” *pressupõe* o de “dever”, é este que *contém em si* aquela<sup>44</sup>. Para clarificar essa afirmação é preciso ter presente que o conceito de *obrigação* só é atribuído a um ser dotado de razão e vontade (como o ser humano), no qual a vontade não obedece necessariamente aos princípios da razão (ações que *objetivamente* são reconhecidas como necessárias são *subjetivamente* contingentes); e não a uma vontade puramente racional. Por isso que uma vontade perfeitamente boa, embora esteja igualmente submetida a leis objetivas<sup>45</sup>, “não se poderia representar como *obrigada* a ações conformes à lei, pois que pela sua constituição subjetiva ela só pode ser determinada pela representação do bem (...) o *dever* não está aqui no seu lugar, porque o querer coincide já por si necessariamente com a lei”<sup>46</sup>. No tangente a isso, Höffe<sup>47</sup> equivoca-se ao afirmar que é “o conceito de vontade boa [que] contém o de dever (...)”; pois, como exposto anteriormente, numa vontade boa o querer já coincide necessariamente com a lei. Porém, não obstante esse equívoco, a tese que sustenta a continuação de sua argumentação é a de que é o dever que contém em si a boa vontade – e, desse modo, concorda perfeitamente com o que se está a afirmar aqui:

O dever é a *Sittlichkeit* [moralidade] na forma de mandamento, do desafio, do imperativo. Esta forma imperativa só tem um sentido para aqueles sujeitos cuja vontade não é de antemão e necessariamente boa. Ela carece de objeto em entes racionais puros, cuja vontade é como em Deus natureza constante e exclusivamente boa.<sup>48</sup>

Uma vez que é o conceito de dever que contém o de boa vontade, e não vice-versa, este a contém “sob certas limitações e obstáculos subjetivos, limitações e obstáculos esses que, muito longe de ocultarem e tornarem irreconhecível a boa vontade, a fazem antes ressaltar por contraste e brilhar com luz mais clara”<sup>49</sup>.

Para que o conceito de dever contenha o de boa vontade, a primeira condição, como assevera Herrero, “é a existência de uma motivação subjetiva correta”<sup>50</sup>: não basta que a ação *concorde com o dever*, é preciso que ela seja praticada *por dever*. Isso se torna mais bem compreendido clarificando que, em Kant, as ações podem ser: *contrárias ao dever* (imorais), *conformes ao dever* (legais) ou executadas *por dever* (morais), sendo que apenas as últimas

<sup>44</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>45</sup> Cf. *Ibid.*, p. 49.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> HÖFFE, *op. cit.*, p. 193.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> KANT, 1986b, p. 26.

<sup>50</sup> HERRERO, *op. cit.*, p. 211.

têm valor moral. As ações *contrárias ao dever* não são difíceis de serem reconhecidas. A dificuldade surge na distinção entre as ações *conformes ao dever e por dever*. O filósofo utiliza exemplos: o merceeiro que pratica o preço justo pode fazê-lo por três razões, a saber: 1) pode ter em vista apenas não perder a clientela, ou seja, é justo por mero interesse egoísta; ou, 2) pode ser o amor que tem aos seus clientes, isto é, age por inclinação imediata; e, por fim, 3) pode ser que age dessa maneira pelo estrito dever que ele tem de cobrar o preço justo. Exclusivamente a última razão dá verdadeiro valor moral à ação. O segundo exemplo de Kant versa: “conservar a vida é uma inclinação imediata<sup>51</sup>; porém, “quando as contrariedades e o desgosto sem esperança roubaram totalmente o gosto de viver<sup>52</sup>” e o suicídio aparece como uma saída, e, mesmo assim, se conserva a vida, não por medo ou inclinação, mas *por dever*; então, essa ação tem um valor moral, porque a máxima<sup>53</sup> dessa ação “manda que tais ações se pratiquem, não por inclinações, mas *por dever*”<sup>54</sup>.

A segunda condição para que o conceito de dever contenha o de boa vontade é que, para que uma ação seja praticada *por dever*, terá de corresponder à lei *a priori* que a determina, isto é, “o dever pressupõe um princípio do querer *a priori* como determinante da ação”<sup>55</sup>. Aqui convém trazer à *baila* a segunda proposição de Kant acerca da moralidade, a qual sustenta que “uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, *não no propósito* que com ele se quer atingir, mas na máxima que a determina”<sup>56</sup>. Isso significa que o valor moral da ação não depende da realidade do objeto da ação, isto é, daquilo que despertou a inclinação, o apetite, mas, sim, “do *princípio do querer* segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada”<sup>57</sup>. Dito de outra forma, o valor moral não vem do que se alcança com a ação, mas da lei que determina o agir, do *princípio da vontade*. Para clarificar isso – o fato de o valor moral residir no princípio da vontade –, é preciso ter presente que a vontade está entre a lei (*a priori*, formal, independente da experiência) que lhe determina o agir, e os objetos (*a posteriori*, materiais) que pretende atingir. Ora, o que determina a vontade, para que a ação seja praticada *por dever* e não por

---

<sup>51</sup> Cf. KANT, 1986b, p. 27.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>53</sup> A distinção entre *máxima* e *lei* é que: a “*máxima* é o princípio subjetivo da ação e tem de se distinguir do *princípio objetivo*, quer dizer da lei prática. Aquela contém a regra prática que determina a razão em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a sua ignorância ou as suas inclinações), e é, portanto, o princípio segundo o qual o sujeito *age*; a *lei*, porém, é o *princípio objetivo*, válido para todo o ser racional, princípio segundo o qual ele *deve agir*, quer dizer um imperativo”. (*Ibid.*, p. 58). Esse tema é recorrente ao longo dos capítulos.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>55</sup> HERRERO, *op. cit.*, p. 212.

<sup>56</sup> KANT, 1986b, p. 30.

<sup>57</sup> *Ibid.*

inclinação, não são os objetos, mas o *princípio da vontade*, o querer, que é o princípio formal – ou, o que é o mesmo, uma lei *a priori*. Por isso, a lei que determina a vontade não é oriunda da experiência – pois, se o fosse, jamais se constituiria como uma lei universal e necessária –, mas é *a priori*. Ora, toda lei *a priori* é necessária; conseqüentemente, a ação correspondente à lei *a priori* é uma ação necessária. Portanto, “o conceito de dever é empregado de forma que o valor moral de uma ação dependa, por um lado, da motivação *subjétiva* e, por outro, de uma lei *a priori* ou de sua *necessidade*”<sup>58</sup>. Porém, é preciso pressupor um terceiro elemento que una essas duas condições, qual seja, o *sentimento de respeito*. Para que a necessidade da lei *a priori* determine a ação é preciso que o *respeito* por essa lei se torne a motivação subjétiva da ação. Como conclusão disso, Kant afirma que “o dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei”<sup>59</sup> – terceira proposição acerca da moralidade.

De acordo com Kant, quando a relação entre um objeto e a ação é determinada por inclinação, essa não é digna de respeito, pois não é possível ter respeito por determinada ação que tenha como fundamento uma inclinação – seja nossa ou de outrem. Somente é digno de respeito o que está relacionado com a vontade como princípio e nunca através de inclinações e desejos. Por isso que só se deve respeitar a vontade que está ligada a uma lei universal e incondicional.

Desse modo, na ação moral, o *dever* aparece como aquilo que faz a vontade agir como *móvil* da moralidade, mas não como o *fundamento* desta, pois o fundamento da moralidade é – como veremos –, a representação da lei. Em outras palavras, o que deve determinar a vontade é, objetivamente, a lei e, subjétivamente, o puro respeito por esta lei, mesmo com prejuízos às inclinações. Só quando isso acontecer é que a vontade é boa. Aliás, isso ratifica que é o conceito de dever que contém o de boa vontade, pois aquele pressupõe: 1. uma lei *a priori* e 2. o *respeito* a essa lei (para que ela possa ser determinante da ação).

Os conceitos de lei e respeito são imprescindíveis à compreensão da autonomia como fundamento da dignidade humana, por isso, posteriormente, serão analisados pormenorizadamente<sup>60</sup>. Para o momento, convém explicitar que o *respeito* é o efeito da lei sobre o sujeito; é um sentimento que não está ligado às inclinações sensíveis, pois seu objeto é a lei: aquela que cada um se impõe sobre si mesmo. Assim, o respeito consiste na “identificação de nossa subordinação à autoridade absoluta da lei”<sup>61</sup>.

---

<sup>58</sup> HERRERO, *op. cit.*, p. 212.

<sup>59</sup> Cf. KANT, 1986b, p. 31.

<sup>60</sup> Cf. 4.3, p. 80.

<sup>61</sup> DELBOS, 1969, *apud*. SILVEIRA, 2004, p. 62.

Ainda no tocante ao *dever*, é preciso destacar que este tem origem na lei da própria vontade (racional); surge como mandamento a cumprir e cujo valor reside nele mesmo. O mandamento inspira respeito porque não aparece como efeito, mas, sim, como princípio; aparece como lei que determina a vontade (empírica) e é essa que é o objeto do respeito. Em outras palavras, o que determina a vontade (empírica) não é exterior a ela, ou seja, não há uma definição material do bem do qual se derivam as leis morais; pelo contrário, é a própria vontade (racional) que é a fonte exclusiva dos princípios e normas morais e é daí que deriva o valor moral. Assevera Kant: “nada senão a *representação da lei* em si mesma, que *em verdade só no ser racional se realiza*, enquanto é ela, e não o esperado efeito, que determina a vontade, pode constituir o bem excelente a que chamamos moral”<sup>62</sup>. Portanto, o bem moral é a lei, que aparece despida de qualquer relação com algo exterior à vontade, pelo que nada a condiciona<sup>63</sup>. Disso infere-se que o agir moral deve obedecer a uma lei de tal modo que “*eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*”<sup>64</sup>. Aqui reside um dos pilares da autonomia da vontade, qual seja, o de que o princípio que determina a vontade (empírica) tem que ser universal. Isso porque sua origem está na razão – e não naquilo que desperta as inclinações nem nos objetivos aos quais se visa – que dá a si mesma a sua lei.

Através de um exemplo, Kant mostra que é sempre a lei universal que se quer que seja a lei moral. Ele indaga: “não posso eu, quando me encontro em apuro, fazer uma promessa com a intenção de não a cumprir?”<sup>65</sup>. A resposta a essa questão é que não se deve mentir, mesmo que essa mentira aparentemente resolva uma situação embaraçosa. E, se porventura, fosse impossível de os embaraços aparecerem, mesmo assim, mentir é sempre contrário ao dever. Para comprovar isso, o filósofo de Königsberg sustenta que basta que cada um se pergunte se quer que a sua máxima – nesse caso, a de mentir para se livrar de apuros (*Verlegenheit*) –, se torne lei universal, que,

Em breve reconheço que posso em verdade querer a mentira, mas que não posso querer uma lei universal de mentir; pois, segundo uma tal lei, não poderia propriamente haver já promessa alguma, porque seria inútil afirmar a minha vontade relativamente às minhas futuras ações a pessoas que não acreditariam na minha afirmação, ou, se precipitadamente o fizessem, me pagariam na mesma moeda. Por conseguinte a minha máxima, uma vez arvorada em lei universal, destruir-se-ia a si mesma necessariamente.<sup>66</sup>

---

<sup>62</sup> KANT, 1986b, p. 32.

<sup>63</sup> Cf. BRITO, *op. cit.*, p. 50.

<sup>64</sup> KANT, 1986b, p. 33.

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 34-35.

Em *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*, ao tratar da mentira, Kant justifica o rechaço para com a possibilidade de abrir exceção em favor próprio, pois esta (a exceção) aniquila a universalidade<sup>67</sup>. Segundo ele, a veracidade nas declarações é um dever formal do ser humano com relação a qualquer outro, por maior que seja o prejuízo decorrente disso, para qualquer das partes, pois

(...) a veracidade é um dever que deve ser considerado a base de todos os deveres a serem fundados sobre um contrato, e a lei desses deveres, desde que se lhe permita a menor exceção, torna-se vacilante. É portanto um sagrado mandamento da razão, que ordena incondicionalmente e não admite limitação, por qualquer espécie de conveniência, o seguinte: *ser verídico* (honesto) em todas as declarações.<sup>68</sup>

E, no que diz respeito à possibilidade de abrir uma exceção em favor próprio ao responder a uma indagação de outrem, a resposta também rechaça qualquer possibilidade de exceção:

Quem suporta a pergunta que um outro indivíduo lhe dirija, indagando se em uma declaração sua, que tem agora de fazer, quer ser verdadeiro ou não, não reage com indignação à suspeita deste modo levantada contra ele, a saber, que poderia ser bem um mentiroso, mas pede permissão para pensar numa possível exceção, tal pessoa já é um mentiroso (*in potentia*), porque mostra que não reconhece a veracidade como um dever por si mesmo, mas se reserva a possibilidade de fazer exceções a uma regra que, por essência, não admite nenhuma exceção, porquanto esta constituiria uma contradição direta da regra com ela mesma.<sup>69</sup>

Tornando à discussão acerca da promessa enganosa, pode-se dizer que a validade de tal máxima era apenas para livrar daquela situação, mas que nunca (essa máxima) tornar-se-ia lei universal. O critério que possibilita saber se uma máxima tem valor universal é: a razão dá a lei universal que inspira respeito e impõe dever, o qual aparece como a condição da vontade boa em si.

Portanto, a vontade que age por dever é boa porque esse dever é imposto por uma máxima universal e nada de empírico a contamina. Ela não é julgada por um critério exterior (heteronomia), porque ela mesma é o critério de todo valor. Como ver-se-á a seguir, ela é a “faculdade de determinar-se somente por aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, isto é, como bom”<sup>70</sup>, onde ela é válida porque a regra

<sup>67</sup> KANT, *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*. In: **Textos seletos**. Emanuel Carneiro Leão (Org.). Petrópolis: Vozes, 1987, p. 128.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>70</sup> *Id.*, 1986b, p. 47.

criada pela vontade pura – e, por esse motivo, não sujeita às afecções sensíveis – é necessariamente conforme a essa vontade.

### 2.2.2 Faculdade da razão prática e dever

Para explicitar de que modo o conceito de faculdade da razão prática supõe o de dever, é imprescindível estabelecer a significação de *razão* e de *vontade*, a fim de evitar mal-entendidos. Como Kant mostra na *Crítica da razão pura*, a *razão* consiste na faculdade de ultrapassar o âmbito dos sentidos, da natureza. Ora, a ultrapassagem dos sentidos pelo conhecimento corresponde ao uso teórico, ao passo que o agir – a ação – corresponde ao uso prático da razão<sup>71</sup>. A capacidade de escolher a ação, independentemente de fundamentos determinantes sensíveis – impulsos, carências, paixões, sensações do agradável e desagradável, etc. –, consiste na *razão prática*<sup>72</sup>; ou seja, pode-se afirmar que falar de razão prática equivale à capacidade de poder agir racionalmente. Como Kant lembra<sup>73</sup>, uma ação é praticada conforme *leis* ou conforme a *representação de leis* (princípios); porém, exclusivamente o ser racional é capaz de agir segundo a *representação de leis*, pois, para derivar ações de leis, a *razão* é imprescindível; poder agir de acordo com a *representação de leis* significa *ter uma vontade* (racional); disso, resulta que só o ser racional tem uma vontade, ou seja, ter uma faculdade de razão prática significa ter uma vontade (racional) – e, assim, “a vontade não é outra coisa senão razão prática”<sup>74</sup>. Num ser *puramente racional*, que agiria exclusivamente conforme a representação de leis e que teria uma vontade pura, *faculdade da razão prática e vontade pura* são equivalentes (idênticas), pois suas ações seriam *objetiva e subjetivamente* necessárias. Por isso, nesse caso, “a vontade é a faculdade de escolher só

<sup>71</sup> Com essa separação entre o uso teórico e prático da razão, Kant reconhece a distinção de Hume entre proposições descritivas e proposições prescritivas. (Cf. HÖFFE, *op. cit.*, p. 188).

<sup>72</sup> No que diz respeito à significação do conceito de *vontade* (racional e empírica), Höffe discute esse tema distinguindo uma vontade dependente de fundamentos determinantes sensíveis (razão empiricamente dependente) de uma vontade independente deles (razão prática pura). A razão empiricamente condicionada recebe uma parte de sua determinação de fora – dos impulsos, paixões, sensações –, ao passo que a razão prática independe de toda e qualquer condição empírica e cuida totalmente de si mesma. Pelo fato de os conceitos morais possuírem sua sede e origem totalmente *a priori* na razão, a moralidade – no sentido estrito da expressão – só pode ser entendida como *razão prática pura*. Isso representa uma inversão do objetivo da prova no âmbito teórico em confronto com o âmbito prático, a saber: no primeiro, Kant rejeita as presunções da *razão pura*; no segundo, as presunções da *razão empiricamente condicionada*. (*Ibid.*).

<sup>73</sup> KANT, 1986b, p. 47.

<sup>74</sup> *Ibid.*

*aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom”<sup>75</sup>.

Não obstante isso, esse não é o caso do ser humano, pois, neste, a razão não determina suficientemente a vontade – porque está sujeita a condições subjetivas (certos móbeis) que não coincidem com as condições objetivas<sup>76</sup> –, ou seja, “a vontade não é *em si* plenamente conforme à razão”<sup>77</sup>; e, desse modo, as ações que *objetivamente* são reconhecidas como *necessárias, subjetivamente* são *contingentes*, isto é, embora a relação de uma vontade não absolutamente boa com as leis objetivas também se represente como a determinação da vontade por princípios da razão (objetivamente necessário), essa vontade não obedece a tais princípios, ou não se deixa determinar (subjetivamente contingente) por tais princípios da razão – ou o que é o mesmo, a faculdade da razão prática ou a vontade pura não coincide com a vontade empírica. É por causa disso que, aqui, a relação da faculdade da razão prática com a vontade empírica (afetada sensivelmente) *tem de ser representada como obrigação (Nötigung)*; “quer dizer, a relação das leis objetivas para uma vontade não absolutamente boa representa-se como a determinação da vontade de um ser racional por princípios da razão, sim, princípios esses porém que a esta vontade, pela sua natureza, não obedece necessariamente”<sup>78</sup>.

Deve estar claro que a relação entre *razão prática* (lei objetiva) e *vontade* só assume a forma de *obrigação* quando essa vontade é empírica – e não apenas racional. Se, porventura, a vontade fosse apenas racional, suas ações seriam *objetiva e subjetivamente* necessárias; aqui, não faz sentido algum haver *prescrições*, pois nada há para ser determinado/obrigado. Só faz sentido haver *prescrições* para uma vontade que, além de racional, é também sensível, isto é, que nem sempre age unicamente pela pura representação da lei; por esse motivo, “a representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *Imperativo*”<sup>79</sup>. Uma análise da distinção entre imperativo *categórico* e *hipotético* clarifica como o conceito de *dever* também está pressuposto no de *faculdade da razão prática*.

---

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> Cf. *Ibid.*, p. 48.

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> *Ibid.*

### 2.2.2.1 Mandamentos e imperativos

Consoante Kant, “a representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *Imperativo*”<sup>80</sup>. Todos os imperativos são expressos pelo verbo *dever* (*sollen*) e mostram, a uma vontade que não é determinada pela razão, a necessidade da obediência às leis do querer. É importante destacar que os imperativos não valem para a vontade divina nem para a vontade santa, pois, nesses casos, o *querer* já coincide, por si, com a lei. Por isso, “os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana, por exemplo”<sup>81</sup>.

Os imperativos ordenam ou *hipotética* ou *categoricamente*.

### 2.2.2.2 Imperativo hipotético

Imperativos *hipotéticos* são os que “representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer coisa que se quer (ou que é possível que se queira)”<sup>82</sup>, como, por exemplo, “se queres x, faze y”; ou seja, é meio para a realização de um fim exterior a ele. Vale lembrar que o objetivo que o agente persegue é *desejável* desde o ponto de vista de suas inclinações; mas, “se a finalidade é razoável e boa não importa aqui saber, mas tão-somente o que se tem de fazer para alcançá-las”<sup>83</sup>; e exemplifica: “as regras que o médico segue para curar radicalmente o seu doente e as que segue o envenenador para o matar pela certa, são de igual valor neste sentido de que qualquer delas serve para conseguir perfeitamente a intenção proposta”<sup>84</sup>. Esse tipo de imperativo assevera que “a ação é boa em vista de qualquer intenção *possível* ou *real*”<sup>85</sup>. Por esse motivo – por representarem a supracitada necessidade prática de uma ação possível como *meio* de alcançar qualquer outra que se quer (ou que é possível que se queira) – esses imperativos *não* servem de fundamento

---

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 50.



ao princípio supremo de moralidade. Trata-se de mera adequação do meio ao fim proposto – independentemente da natureza deste último.

### 2.2.2.3 Imperativo categórico

O imperativo *categórico*, por sua vez, “seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade”<sup>86</sup>. Esse imperativo, “que declara a ação como objetivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção, quer dizer, sem qualquer outra finalidade, vale como princípio **apodítico** (prático)<sup>87</sup>”. Ele ordena uma ação sem pretender com ela atingir qualquer outra finalidade, e a bondade da ação reside exclusivamente na obediência à lei e não naquilo que com ela se pode alcançar. Isso significa que, diferentemente do juízo hipotético (que expressa um princípio condicionado e contingente da vontade, pois sua obrigação depende de um propósito querido de antemão [cuja fórmula ordenava “se queres x, faze y”]), o princípio da obrigação contém uma *necessidade incondicionada*, objetiva e, por isso, *válida universalmente* (a fórmula do imperativo categórico ordena simplesmente: “deves fazer x absolutamente”). Nas palavras de Kant, “não se relaciona com a matéria da ação e com o que deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva”<sup>88</sup>. O imperativo categórico é expresso em uma proposição sintética *a priori*<sup>89</sup>, pois possui uma possibilidade *a priori*. Em outras palavras, o imperativo categórico é uma imposição do sujeito noumênico à sua dimensão fenomênica e, por isso, é o único imperativo da moralidade.

Digno de nota é que o imperativo categórico não oportuniza à vontade (empírica) a possibilidade de escolha porque é incondicional, tendo o caráter de uma lei prática que obriga necessariamente a conformidade da máxima à lei – universal –, “pois só a lei traz consigo o conceito de uma *necessidade incondicionada*, objetiva e conseqüentemente de validade geral, e mandamentos são leis que têm de se obedecer, quer dizer, que se têm de seguir mesmo contra a inclinação”<sup>90</sup>. Kant afirma, ainda, que “esse imperativo não é limitado por nenhuma

---

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>89</sup> No item 2.3, p. 33, abordar-se-á essa problemática.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 53.

condição e se pode chamar propriamente um mandamento, absoluta – posto que praticamente –, necessário”<sup>91</sup>. Por fim,

Não contendo o imperativo, além da lei, senão a necessidade da máxima que manda conformar-se com esta lei, e não contendo a lei nenhuma condição que a limite, nada mais resta senão a universalidade da lei em geral à qual a máxima da ação deve ser conforme, conformidade essa que só o imperativo nos representa propriamente como necessária.<sup>92</sup>

Assim, uma vez que o imperativo categórico *existe*, o que falta é descobrir sua *possibilidade*. Pelo fato de ele ser *absoluto*, sua possibilidade tem de ser *a priori*. Distintamente dos imperativos hipotéticos, nos quais a ação só é necessária se o sujeito quiser atingir o fim a que se propôs, no imperativo categórico, a ação é necessária em si mesma, isto é, sua necessidade independe de qualquer fim a que o sujeito visa. Em última análise, a diferença fundamental entre o imperativo hipotético e o categórico refere-se ao caráter *contingente* do primeiro frente à *necessidade* apodíctica que singulariza o segundo; e o caráter incondicionado do mandamento elimina toda e qualquer possibilidade de aparição de elementos empíricos que produziriam um caráter contingente, rechaçado por Kant.

Para encontrar as condições de possibilidade do imperativo categórico, Kant propõe que se tome a fórmula em que tal imperativo é expresso e, a partir desta, se investigue as condições de possibilidade<sup>93</sup>. Ele formula uma proposição que exprime um imperativo categórico – ou seja, a proposição que apresenta ao sujeito um imperativo, o qual ordena que o seu comportamento necessária e universalmente se conforme com a lei –, e, a partir disso, investiga as condições de possibilidade. Ora, a proposição que diz apenas que a máxima da ação deve ser conforme, necessária e universalmente, à lei<sup>94</sup>, só pode ser uma e, assim, há um único imperativo categórico que é este: “*age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”<sup>95</sup>. É desse único imperativo que se pode derivar todos os imperativos do dever – que será analisado ao longo desta dissertação. Como afirma Herrero, essa formulação do imperativo categórico, encontrada por Kant,

---

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>93</sup> Pelas justificativas expostas nas *Considerações Iniciais*, proceder-se-á antes com a condição de possibilidade do imperativo categórico e, no segundo e terceiro capítulos, com a explicitação das distintas formulações do *único* imperativo categórico.

<sup>94</sup> Sobre o conceito de *lei*: “uma lei da filosofia prática é analogamente descrita como uma que contém uma ‘necessidade absoluta’ (...), o que a distingue das regras de competência e dos conselhos de prudência; estes últimos, à semelhança da regra teórica de relação, só podem oferecer necessidade hipotética e não absoluta ou categórica”. (CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, p. 214).

<sup>95</sup> KANT, 1986b, p. 59.

(...) coincide com o ‘princípio’ do ‘conhecimento moral da razão humana comum’, encontrado na primeira parte, pois com a formulação do imperativo categórico fica constituída a fórmula de uma vontade absolutamente boa. ‘Absolutamente boa é a vontade que não pode ser má, portanto, quando a sua máxima, ao transformar-se em lei universal, não pode nunca se contradizer’. Querer que a máxima se torne ao mesmo tempo lei universal ‘é a única condição para que uma vontade nunca possa estar em contradição consigo mesma’.<sup>96</sup>

Exposto o itinerário kantiano da busca e formulação do imperativo categórico, na Terceira Seção da *Fundamentação*, Kant intenta (pelo método sintético) mostrar que ele *vale*, isto é, “que ele surge com a pretensão incondicional de validade para o agir de todo ser racional”<sup>97</sup>.

### 2.3 Possibilidade do imperativo categórico<sup>98</sup>

Ao longo da *Fundamentação*, em várias passagens, Kant aponta para a questão de como é possível o imperativo categórico. Em uma delas, afirma que essa pergunta “não exige que se saiba como é que pode ser pensada a execução da ação ordenada pelo imperativo, mas somente como é que pode ser pensada a obrigação da vontade que o imperativo exprime na tarefa a cumprir”<sup>99</sup>. Em outra, diz que essa possibilidade deve ser totalmente *a priori*, “uma vez que aqui não nos assiste a vantagem de a sua realidade nos ser dada na experiência, de modo que não seria preciso a possibilidade para o estabelecermos, mas somente para o explicarmos”<sup>100</sup>. Essas, entre outras afirmações, servem de preparação<sup>101</sup> para que Kant, finalmente, encare esse problema, que desenvolve em três momentos, quais sejam: 1) a pertença simultânea do ser dotado de razão e vontade aos mundos sensível e inteligível; 2) a idéia de liberdade transcendental; e, 3) o limite extremo da filosofia prática.

<sup>96</sup> HERRERO, *op. cit.*, p. 216.

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> Quanto à possibilidade dos imperativos hipotéticos, – que não são leis (Cf. KANT, 1986b, p. 53), o filósofo de Königsberg afirma que não é preciso uma discussão especial acerca de como esses imperativos (da destreza) são possíveis – por serem analíticos. Por isso, a questão a qual ele se dedica com mais afinco é acerca da possibilidade do imperativo categórico.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 53-54.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>101</sup> Cf. *Ibid.*, p. 95.

### 2.3.1 A distinção entre mundo sensível e mundo inteligível

O ponto de partida consiste em considerar que um ser racional finito, afetado sensivelmente, é, simultaneamente, partícipe do *mundo inteligível* e do *mundo sensível*:

(...) como inteligência, conta-se como pertencente ao mundo inteligível, e só chama *vontade* à sua causalidade como causa eficiente que pertence a esse mundo inteligível. Por outro lado, tem ele consciência de si mesmo como parte também do mundo sensível, no qual as suas ações se encontram como meros fenômenos daquela causalidade; mas a possibilidade dessas ações não pode ser compreendida por essa causalidade, que não conhecemos, senão que em seu lugar têm aquelas ações que ser compreendidas como pertencentes ao mundo sensível como determinadas por outros fenômenos, a saber: apetites e inclinações.<sup>102</sup>

É preciso destacar que é sob a pertença de ambos os mundos que um ser racional, afetado sensivelmente, deve ser tomado; pois, se não pertencesse ao mundo inteligível, então, nenhuma lei moral seria possível, porque a vontade pura jamais seria razão pura prática; caso não pertencesse ao mundo sensível, o imperativo categórico seria inócuo, pois em seres desprovidos de sensibilidade a razão nada tem para ordenar/comandar, ou seja, o *dever* é desnecessário. Por outro lado, se (o ser humano) pertencesse apenas ao mundo *inteligível*, suas ações sempre seriam conformes à autonomia da vontade e, por conseguinte, este não se apresentaria na forma de um imperativo; e, se pertencesse apenas ao mundo *sensível*, as ações seriam sempre conformes aos desejos e inclinações, ou seja, à heteronomia da natureza<sup>103</sup>. Dito de maneira distinta, se pertencesse exclusivamente ao mundo inteligível, consistiria numa lei pura da vontade, mas não no imperativo categórico, que só faz sentido se comanda uma vontade afetada sensivelmente; e, se pertencesse apenas ao mundo sensível, um princípio da moralidade nem sequer seria possível. Portanto, deve estar claro que

[A] possibilidade de um imperativo categórico passa pela ligação das duas perspectivas em um e mesmo ser racional: enquanto ser inteligível, ele reconhece o princípio da moralidade como lei de sua vontade, mas, como afetado sensivelmente, sente a resistência a esta lei e se conhece, assim, como submetido a ela, sentindo-a como coação prática na forma do imperativo categórico.<sup>104</sup>

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>103</sup> Cf. *Ibid.*, p. 102.

<sup>104</sup> BECKENKAMP, J. “O lugar sistemático do conceito de liberdade na filosofia crítica kantiana”. **Kant e-prints**. Campinas, Série 2, v. 1, n.1, p. 31-56, jan.-jun. 2006, p. 53. Cf. KANT, 1986b, p. 104. Afirma Rohden: “Só do ponto de vista inteligível o homem é considerado livre; e só sob os dois pontos de vista inteligível e sensível, ao mesmo tempo, ele é consciente de deveres e obrigações. Sob pena de uma compreensão equivocada,

Nota-se assim que, embora o ser dotado de razão e vontade pertença, simultaneamente, a ambos os mundos, há uma ação do inteligível sobre o sensível. Kant explica que isso se dá porque o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível e, portanto, também de suas leis; por isso,

(...) com respeito à minha vontade (que pertence totalmente ao mundo inteligível), imediatamente legislador e devendo também ser pensado como tal, resulta daqui que, posto por outro lado me conheça como ser pertencente ao mundo sensível, terei, como inteligência, de reconhecer-me submetido à lei do mundo inteligível, isto é, à razão, que na idéia de liberdade contém a lei desse mundo, e portanto à autonomia da vontade; por conseguinte terei de considerar as leis do mundo inteligível como imperativos para mim e as ações conformes a este princípio como deveres.<sup>105</sup>

Porém, isso ainda não é o suficiente para afirmar a validade do imperativo categórico. É preciso a *liberdade*.

### 2.3.2 A liberdade<sup>106</sup> como pressuposição necessária da moralidade

O segundo momento consiste na liberdade como pressuposição necessária da moralidade<sup>107</sup>. Esse momento, embora seja mais bem desenvolvido por Kant na *Crítica da razão prática*, já se faz presente na *Fundamentação*, onde Kant afirma que “a liberdade tem de ser pressuposta como propriedade da vontade de todos os seres racionais”<sup>108</sup>.

Em última análise, pode-se afirmar que é sobre essa pressuposição (da idéia de liberdade como propriedade da vontade dos seres racionais) que se assenta a possibilidade do imperativo categórico<sup>109</sup>. Kant menciona essa pressuposição em várias passagens, entre as quais, no tangente ao imperativo categórico, uma é arrematadora, ao afirmar que a pressuposição da idéia de liberdade é a condição de possibilidade do princípio supremo de moralidade:

---

os mundos sensível e inteligível têm de ser compreendidos em conjunto, e com o mundo inteligível voltado para o sensível”. (ROHDEN, *op. cit.*, p. 315).

<sup>105</sup> KANT, 1986b, p. 104.

<sup>106</sup> No próximo capítulo o tema da *liberdade* será retomado, ao abordá-lo como a chave de explicação do conceito de autonomia. Por isso, aqui a análise centra-se na *Fundamentação* – e no próximo capítulo, com a mudança de foco de Kant, utilizar-se-á, especialmente a *Crítica da razão prática*.

<sup>107</sup> Cf. BECKENKAMP, *op. cit.*, p. 53.

<sup>108</sup> KANT, 1986b, p. 95.

<sup>109</sup> Cf. *Ibid.*

À pergunta, pois: – Como é possível um imperativo categórico? – pode, sem dúvida, responder-se na medida em que se pode indicar o único pressuposto de que depende a sua possibilidade, quer dizer a *idéia de liberdade*, e igualmente na medida em que se pode aperceber a necessidade deste pressuposto, o que para o *uso prático* da razão, isto é, para a convicção da *validade deste imperativo*, e portanto também da lei moral, é suficiente.<sup>110</sup>

Entretanto, isso também ainda não é suficiente para afirmar a possibilidade do imperativo categórico, pois “como seja possível esse pressuposto mesmo, isso é o que nunca se deixará jamais aperceber por nenhuma razão humana”<sup>111</sup>. Ora, se a condição necessária não é possível, o condicionado também não o é. Por isso, para legitimar o princípio supremo da moralidade é preciso “um terceiro momento destinado a mostrar que não é possível demonstrar a *impossibilidade* da liberdade transcendental, defendendo-se assim este pressuposto necessário da moralidade”<sup>112</sup>. Isso é desenvolvido por Kant, na *Fundamentação*, ao tratar do “limite extremo de toda a filosofia prática”.

### 2.3.3 Limite extremo da filosofia prática

No tangente a esse limite extremo da filosofia prática, Kant trata da antinomia entre *liberdade e necessidade natural*. Essa aparente contradição entre *liberdade e necessidade natural* precisa ser eliminada, para que este conflito da razão especulativa não cause danos ao exercício da razão prática<sup>113</sup>. Explicitando em que consiste cada um desses dois conceitos tem-se que: o conceito de *liberdade* não é oriundo da experiência, visto que ele é *necessário, a priori*, e que determina as ações da vontade humana, considerada como livre. Por outro lado, é igualmente necessário que tudo aquilo que acontece, seja determinado, inevitavelmente, por leis naturais; ora, essa necessidade natural também não é um conceito oriundo da experiência, porque implica o conceito de *necessidade* e, portanto, o de um conhecimento *a priori*. Esse conceito de *natureza* é confirmado pela experiência segundo leis universais. Por isso, conclui Kant, “a *liberdade* é apenas uma *idéia* da razão cuja realidade objetiva é em si duvidosa; a *natureza*, porém, é um *conceito do entendimento* que demonstra,

<sup>110</sup> KANT, 1986b, p. 113-114.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>112</sup> BECKENKAMP, *op. cit.*, p. 54. Ainda de acordo com esse autor: “Esta estratégia defensiva da *idéia* da liberdade marca já a dialética da *Crítica da razão pura* e é concluída na Analítica da *Crítica da razão prática*. Na *Fundamentação*, ela é apresentada no quarto item da terceira seção, sugestivamente intitulado ‘Do limite extremo de toda filosofia prática’.

<sup>113</sup> Cf. *Ibid.*

e tem necessariamente de demonstrar, a sua realidade por exemplos da experiência”<sup>114</sup>. Disso resulta uma “dialética da razão”, pois a *liberdade* que a vontade se atribui parece estar em contradição com a *necessidade natural*. Nesse cômputo, sob o ponto de vista *especulativo*, a razão envereda para a direção da *necessidade natural* – que, como afirma Kant, é muito mais plano e praticável que o da liberdade; contudo, do ponto de vista *prático*, ela (a razão) envereda para a direção da liberdade: “o único por que é possível fazer uso da razão nas nossas ações e omissões”<sup>115</sup>. Portanto, a conclusão a qual Kant chega é a de que há de se pressupor que, entre *liberdade* e *necessidade natural* das ações humanas, nenhuma contradição se encontra, porque a nenhum desses conceitos se pode renunciar<sup>116</sup>.

Na seqüência, Kant afirma que é preciso, pelo menos, eliminar de modo convincente essa aparente contradição, mesmo quando não se pudesse nunca conceber “como é que é possível a liberdade. Pois se até o pensamento de liberdade se contradiz a si mesmo ou à natureza, que é igualmente necessária, teria ela que ser abandonada inteiramente em face da necessidade natural”<sup>117</sup>.

Outro aspecto digno de nota é o fato de Kant afirmar ser impossível escapar a essa contradição, se o sujeito, com respeito à mesma ação, se pensar como *livre* e como *submisso à lei natural*. Dessa forma, se, sob a esfera da natureza, a liberdade não for possível, deve-se pressupô-la, sob o ponto de vista prático, para alcançar a independência da razão face às inclinações naturais<sup>118</sup>. Por isso,

(...) é um problema inevitável da filosofia especulativa mostrar, pelo menos, que a sua ilusão por causa desta contradição assenta em que pensamos o homem em sentido e relação muito diferente quando lhe chamamos livre do que quando o consideramos como peça da natureza e submetido às suas leis, e que ambos, não só *podem* muito bem estar juntos, senão que devem ser pensados como *necessariamente unidos* no mesmo sujeito.<sup>119</sup>

Tal se justifica porque,

(...) de contrário, não se poderia explicar por que havíamos de sobrecarregar a razão com uma idéia que, embora se deixe unir sem *contradição* a outra suficientemente estabelecida, vem no entanto enredar-nos numa questão que põe a razão no seu uso teórico em grandes dificuldades.<sup>120</sup>

<sup>114</sup> KANT, 1986b, p. 106, grifo nosso.

<sup>115</sup> *Ibid.*

<sup>116</sup> Cf. *Ibid.*, p. 107.

<sup>117</sup> *Ibid.*

<sup>118</sup> Cf. SILVEIRA, *op. cit.*, p. 24.

<sup>119</sup> KANT, 1986b, p. 107.

<sup>120</sup> *Ibid.*

Porém, esse dever é tarefa da filosofia especulativa, a fim de que abra caminho à filosofia prática<sup>121</sup>. Se essa aparente contradição não é resolvida – ou permaneça “intacta” –, é possível que se sustente uma posição fatalista “(com base certamente em fundamentos da razão teórica), pois então ‘a teoria a este respeito é *bonum vacans*, de que o fatalista pode com razão se apossar e expulsar toda moral de sua pretensa propriedade, ocupada sem título’”<sup>122</sup>. Contudo, não é possível afirmar que é aqui que inicia a fronteira da filosofia prática, pois,

(...) aquela liquidação do debate não lhe pertence de maneira alguma; o que ela exige da razão especulativa é somente que acabe com esta discórdia em que se acha embaraçada em questões teóricas, para que a razão prática tenha repouso e segurança em face dos ataques exteriores que poderiam disputar-lhe o terreno sobre que quer instalar-se.<sup>123</sup>

Para explicar a pretensão legítima à liberdade da vontade – a qual até mesmo a razão humana vulgar a possui –, Kant afirma que essa se funda na “consciência e na pressuposição admitida da independência da razão quanto a suas causas determinantes puramente subjetivas, que no conjunto constituem o que pertence somente à sensação e, por conseguinte, cai sob a designação geral de sensibilidade”<sup>124</sup>.

É por causa disso que, para Kant, a liberdade é o primeiro e fundamental *postulado* da razão, do qual depende a possibilidade do imperativo categórico. Pressupor a liberdade da vontade de um ser racional traz como consequência a *autonomia* dessa vontade como condição formal que é a única sob que ela pode ser determinada<sup>125</sup>. Ainda segundo ele,

Não é somente muito *possível* (como a filosofia especulativa pode mostrar) pressupor esta liberdade da vontade (sem cair em contradição com o princípio da necessidade natural na ligação dos fenômenos do mundo sensível), mas é também *necessário*, sem outra condição, para um ser racional que tem consciência da sua causalidade pela razão, por conseguinte de uma vontade (distinta dos desejos), admiti-la praticamente, isto é na idéia, como condição de todas as suas ações voluntárias.<sup>126</sup>

<sup>121</sup> Cf. *Ibid.*, p. 108.

<sup>122</sup> BECKENKAMP, (*op. cit.*, p. 55). Em seguida o autor afirma: “Neste sentido, então, a defesa da idéia de liberdade no âmbito da filosofia teórica constitui ainda uma espécie de dedução, cujo objetivo é lavar as credenciais ou preparar o título de propriedade da moralidade, evitando assim que o domínio do incondicionado seja declarado bem sem dono, de que inclusive o fatalista se pode apossar. Quando se deixa o domínio das aplicações condicionais, fica-se sem recursos para estabelecer positivamente o que quer que seja, nada restando senão ‘defesa, isto é, refutação das objeções daqueles que pretendem ter visto mais fundo na essência das coisas e por isto declaram atrevidamente impossível a liberdade’”.

<sup>123</sup> KANT, 1986b, p. 109.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>126</sup> *Ibid.*



Assim sendo, o limite da investigação moral reside na necessidade de separar da razão pura todo o conhecimento material, fazendo com que permaneça apenas a *forma*, ou seja, a lei prática que confere validade universal às máximas. Determinar esse limite extremo é, consoante Kant,

[de] grande importância já para que, dum lado, a razão não vá andar no mundo sensível, e por modo prejudicial aos costumes, à busca do motivo supremo de determinação e dum interesse, concebível sem dúvida, mas empírico, e para que, por outro lado, não agite em vão as asas, sem sair do mesmo sítio, no espaço, para ela vazio, dos conceitos transcendentais, sob o nome de mundo inteligível, e para que não se perca entre quimeras.<sup>127</sup>

Portanto, do exposto, tem-se que o imperativo categórico é possível porque o dever ser categórico é uma proposição sintética *a priori*, pois o ser humano pertence aos mundos sensível e inteligível – assim o exige a idéia de liberdade –, e esta (a liberdade) torna possível o imperativo categórico num ser racional dotado de sensibilidade. Dito de maneira distinta, o imperativo categórico é possível sob o pressuposto da idéia de liberdade. Essa resposta dá o princípio supremo de moralidade: a autonomia da vontade. Porém, a pergunta de *como* ele é possível, fica sem resposta. O que se pode afirmar é que a razão pura é prática. Mas, *como* a razão pura pode ser prática também não se pode explicar, apenas pensar, sob risco de entrar num círculo vicioso<sup>128</sup>.

---

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>128</sup> SALGADO, *op. cit.*, p. 223.

### 3 AUTONOMIA E LIBERDADE

A Ética kantiana consiste numa legislação *a priori* da razão que tem o intuito de determinar a vontade humana. Nesse sentido, o princípio da autonomia é um conceito central, pois é sobre ele que se assenta a fundamentação da filosofia prática – ética, jurídica, política e também de toda a filosofia crítica<sup>129</sup>. Para alcançar o objetivo proposto nesta dissertação, no capítulo anterior, estabeleceu-se os fundamentos da Ética kantiana, ressaltando o itinerário de Kant na busca pelo princípio supremo de moralidade (a autonomia da vontade, que neste capítulo será analisada), que nos seres humanos assume a forma de um *imperativo categórico*, expresso na seguinte fórmula: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”<sup>130</sup>. Agora, o escopo consiste em analisar as diferentes formulações desse *único* imperativo categórico, para mostrar que, ao identificar a autonomia da vontade como o princípio supremo de moralidade, este servirá de fundamento da dignidade do ser humano. Para tal, seguir-se-á um itinerário que, embora abranja todas as formulações do *único* imperativo categórico, não as apresenta na ordem em que Kant as expôs<sup>131</sup>. Com essa *nova disposição das formulações do imperativo categórico*, o objetivo consiste apenas em melhor elucidar de que modo a autonomia da vontade fundamenta a dignidade do ser humano.

Para fundamentar a dignidade do ser humano, é preciso, em primeiro lugar, explicitar a relação entre *autonomia* e *liberdade*. Por isso, inicialmente analisar-se-á as formulações geral e da lei universal da natureza, clarificando questões como: por que a *universalidade* é uma exigência do imperativo categórico; qual a “utilidade” dos exemplos (e quais os) utilizados por Kant; em seguida, apresentar-se-á a formulação da autonomia da vontade, procurando responder às seguintes questões: em que consiste o princípio de autonomia e no que difere do de *heteronomia*; por que, ao passo em que a *autonomia da vontade* consiste no

<sup>129</sup> Cf. ROHDEN, 2007, p. 1.

<sup>130</sup> KANT, 1986b, p. 59.

<sup>131</sup> Kant refere-se às formulações tratando-as por *três*: “as três maneiras indicadas de apresentar o princípio da moralidade, são apenas outras tantas fórmulas dessa mesma lei” (*Ibid.*, p. 79). Entretanto, alguns comentadores tratam de *cinco* formulações, como, por exemplo, Paton (PATON, H. J. **The categorical imperative – a study in Kant’s moral philosophy**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971), que assim as apresenta: I. lei universal (p. 133); Ia. lei universal da natureza (p. 146); II. fim em si mesmo (p. 165); III. da autonomia (p. 180); e, IIIa. reino dos fins (p. 185); Herrero, Almeida, Galeffi e Höffe tratam apenas de *três* formulações. Pela justificativa acima descrita, nós as trataremos a exemplo de Paton, porém, as disporemos na seguinte ordem: lei universal (I), lei da natureza (Ia) e autonomia da vontade (III); e, no capítulo seguinte, as formulações: do fim em si mesmo (II) e do reino dos fins (IIIa). Mais importante do que a maneira como cada comentador aborda as formulações é que todos concordam que elas contribuem para clarificá-lo, ou seja, o tornam mais compreensível.

princípio supremo de moralidade, a *heteronomia da vontade* consiste na fonte dos princípios ilegítimos da moralidade; de que modo a *liberdade* é a condição de possibilidade do imperativo categórico e a chave de explicação da *autonomia da vontade*. Respondidas essas questões e identificada a *autonomia da vontade* com o conceito *positivo* de *liberdade* (e suas implicações), a fundamentação da dignidade humana torna-se mais bem compreendida, se se recorrer ao *fato da razão*, na *Crítica da razão prática*. Intenta-se responder em que consiste esse *fato da razão* e quais as implicações advindas com ele, a saber: como se pode tomar consciência dele; como se relaciona com a liberdade; entre outras. Com isso exposto, torna-se possível, no próximo capítulo, fundamentar a dignidade do ser humano na autonomia da vontade e dissertar sobre as conseqüências que essa fundamentação implica, a saber, se quem não pode dispor de sua capacidade moral, tem dignidade.

### 3.1 As formulações do imperativo categórico

Embora o imperativo categórico seja uma *insígnia* de Kant, também é, como afirma Höffe, um dos elementos mais falsificados do seu pensamento, a ponto de, em uma discussão filosófica, ser “desfigurado até a caricatura”<sup>132</sup>:

Assim afirma Frankena que máximas como amarrar primeiro seu cadarço de sapato esquerdo ou assobiar no escuro quando se está só são, de acordo com o imperativo categórico, um dever moral. Outros consideram o imperativo categórico um teste para a conformidade ao dever, portanto para a legalidade, não para a moralidade da ação. Outros, por sua vez, acusam Kant de um soberano desdém por todas as conseqüências de uma ação conforme ao dever pela felicidade dos envolvidos, portanto, de indiferença pelo bem-estar dos homens. Finalmente, não se considera o imperativo categórico convincente enquanto mandamento puro da razão, mas somente enquanto princípio empírico-pragmático.<sup>133</sup>

Por isso, a fim de evitar distorções dessa insígnia kantiana, far-se-á uma análise pormenorizada deste *único* (imperativo categórico): “*Age apenas segundo uma máxima tal*

<sup>132</sup> Cf. HÖFFE, *op. cit.*, p. 197.

<sup>133</sup> *Ibid.* Entretanto, a mais conhecida, certamente é a crítica hegeliana, a qual sustenta que, considerado exclusivamente sob o aspecto formal, o imperativo categórico não diz *o que* deve ser feito; apenas satisfaz uma “universalidade abstrata”. Esse imperativo não configura indicações éticas concretas, apenas enunciados genéricos e indeterminados, tais como: “não matarás”; “não roubarás”.

que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”<sup>134</sup>, do qual é possível derivar todos os imperativos do dever<sup>135</sup>. Vale lembrar que essas formulações contribuem para clarificar, isto é, tornar mais compreensível o imperativo categórico, pois como Kant afirma:

As [três] maneiras indicadas de apresentar o princípio da moralidade são no fundo apenas outras tantas fórmulas dessa mesma lei, cada uma das quais reúne em si, por si mesma, as outras duas. Há, contudo, entre elas uma diferença, que na verdade é mais subjetiva do que objetivamente prática, para aproximar a idéia da razão mais e mais da intuição (*Anschauung*) (segundo uma certa analogia) e assim do sentimento. Todas as máximas têm, com efeito: 1) uma *forma*, que consiste na universalidade, e sob este ponto de vista a fórmula do imperativo moral exprime-se de maneira que as máximas têm de ser escolhidas como se devessem valer como leis universais da natureza; 2) uma *matéria*, isto é, um fim, e então a fórmula diz: o ser racional, como fim segundo a sua natureza, portanto como fim em si mesmo, tem de servir a toda a máxima de condição restritiva de todos os fins meramente relativos e arbitrários; 3) uma *determinação completa* de todas as máximas por meio daquela fórmula, a saber: que todas as máximas por legislação própria, devem concordar com a idéia de um reino possível dos fins como um reino da natureza.<sup>136</sup>

### 3.1.1 A formulação da lei universal

“Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”<sup>137</sup>. De acordo com essa formulação, uma ação só tem valor moral se for possível que a *máxima*, princípio subjetivo da ação, possa converter-se em *lei*, princípio objetivo, válido para todo ser racional. Calha destacar que Kant não está dizendo *o que* se deve fazer, mas, sim, *como* se deve fazer. Isso porque o imperativo categórico exprime um princípio objetivo incondicionado que, como afirma Paton,

(...) é aquele segundo o qual todo agente racional, independentemente de seus desejos pessoais por fins particulares, deve necessariamente obedecer, se a razão tiver completo controle sobre suas paixões. (...). O imperativo

<sup>134</sup> KANT, 1986b, p. 59. “Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde”.

<sup>135</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 79-80. Uma afirmação de Kant relaciona as três formulações (os três princípios): “É que o princípio de toda a legislação prática reside *objetivamente na regra* e na forma da universalidade que a torna capaz (segundo o primeiro princípio) de ser uma lei (sempre lei da natureza); *subjetivamente*, porém, reside *no fim*; mas o sujeito de todos os fins é (conforme o segundo princípio) todo o ser racional como fim em si mesmo: daqui resulta o terceiro princípio prático da vontade como condição suprema da concordância desta vontade com a razão prática universal, quer dizer a idéia *da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal*”. (*Ibid.*, p. 72).

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 59.

categórico formula a obrigação ou mandamento (ordenamento) para obedecer a esse princípio incondicionado; e um princípio excluindo referência a fins particulares pode ser somente a forma de um princípio, ou um princípio formal, ou lei universal como tal.<sup>138</sup>

É de capital importância chamar a atenção para um aspecto fundamental, a saber, como deve ser a relação entre a particularidade e universalidade para evitar que uma exclua a outra. No tocante a isso, a afirmação de Herrero é esclarecedora:

A razão prática busca transformar a má subjetividade das máximas, de forma que elas consigam validade *transubjetiva*, mas de tal modo que a individualidade não exclua a universalidade e o válido universalmente não engula o particular. Isso só pode realizá-lo a lei da razão. Uma universalidade meramente fáctica não é expressão da razão, pois ela não contém aquela necessidade da lei da razão. Assim, a fórmula fundamental expressa aquela necessidade e universalidade que é própria da razão.<sup>139</sup>

Vale lembrar que o ordenamento do imperativo categórico é válido para todo ser racional, afetado sensivelmente (isto é, dotado também de vontade, pois, caso fosse apenas racional, nada haveria para a razão determinar, visto tratar-se de uma vontade santa), em toda e qualquer situação, prescindindo de qualquer conteúdo empírico (paixões, inclinações sensíveis, desejos). Essa independência do caráter empírico é uma exigência do caráter *universal* no princípio de determinação da vontade que, ao ordenar que a máxima se torne em lei universal, ordena que essa máxima valha *para todos e sempre*, excluindo qualquer possibilidade de se abrir exceção em favor próprio. Afirma Kant,

(...) [O] empírico é não só inútil ao princípio da moralidade, como, também, altamente prejudicial à própria pureza dos costumes; pois o que constitui o valor particular de uma vontade absolutamente boa, valor superior a todo o preço, é que o princípio da ação seja livre de todas as influências de motivos contingentes que só a experiência pode fornecer.<sup>140</sup>

Isso porque a *universalidade*<sup>141</sup> é garantida pela *forma da lei* prescindindo de todo e qualquer conteúdo, matéria, circunstância histórica ou inclinações sensíveis. Nota-se, aqui, a presença do caráter *a priori* no imperativo categórico, ou seja, a *universalidade* e a *necessidade* – sendo que a universalidade resulta da necessidade. Uma afirmação de Kant fundamenta o que se está a dizer:

<sup>138</sup> PATON, 1971 *apud*. WEBER, 1999, p. 34.

<sup>139</sup> HERRERO, *op. cit.*, p. 222.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>141</sup> Höffe (*op. cit.*, p. 211), distingue a concepção de *universalidade* de Kant da de seus contemporâneos.

[S]e pensar um imperativo *categórico*, então sei imediatamente o que é que ele contém. Porque, não contendo o imperativo, além da lei, senão a *necessidade* da máxima que manda conformar-se com esta lei, e não contendo a lei nenhuma condição que a limite, nada mais resta senão a *universalidade* de uma lei em geral à qual a máxima da ação deve ser conforme, conformidade essa que só o imperativo categórico representa propriamente como necessária.<sup>142</sup>

### 3.1.2 A formulação da lei da natureza

“Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza”<sup>143</sup>. Por *natureza* deve-se entender a relação sistemática dos fins concretos entre si e sua agrupação harmônica dentro de um fim comum, e não a existência sensorial dos objetos<sup>144</sup>. Comenta Cassirer:

É um modelo, um tipo pelo qual devemos medir toda determinação específica de vontade e não um protótipo existente de um modo real e que possa enfocar-se de por si, desligado desta relação prática. O que há de comum com o mundo físico-sensível é apenas o momento da ‘existência’, de *uma* ordem imutável que concebemos igualmente em ambos; o que ocorre é que em um dos casos se trata de uma ordem que intuimos como situado fora de nós e, no outro caso, de uma ordem que fazemos surgir nós mesmos em virtude da autonomia da lei moral.<sup>145</sup>

Uma consideração importante é que embora Kant se utilize de *exemplos*, para mostrar que são sempre as máximas que podem converter-se em leis universais que se deve seguir, isso não significa que deles extraia a moralidade. No tocante a isso, ele próprio adverte que

Não se poderia também prestar pior serviço à moralidade do que querer extraí-la de exemplos. Pois cada exemplo que me seja apresentado tem de ser primeiro julgado segundo os princípios da moralidade para se saber se é digno de servir de exemplo original, isto é, de modelo; mas de modo nenhum pode ele dar o supremo conceito dela.<sup>146</sup>

<sup>142</sup> KANT, 1986b, p. 58-59.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 59. “Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte“. Para Paton, (*op. cit.*, p. 146), essa é a Fórmula Ia.

<sup>144</sup> CASSIRER, Ernest. **Kant, vida y doctrina**. México: FCE, 1968, p. 305. Na *Crítica da razão prática*, Kant define o conceito de *natureza* e, no ser humano, define e distingue a *natureza sensível* da *suprasensível*. Ele afirma: “Ora, a *natureza*, no sentido mais geral, é a existência das coisas sob leis. A *natureza sensível* dos seres racionais em geral é a existência dos mesmos sob leis empiricamente condicionadas, portanto, *heteronomia* para a razão. Em contrapartida, a *natureza suprasensível* dos mesmos seres é a sua existência segundo leis que são independentes de toda condição empírica, por conseguinte, pertencem à *autonomia* da razão pura”. (KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Lisboa: Edições 70, 1986a, p. 56).

<sup>145</sup> CASSIRER, *op. cit.*, p. 305.

<sup>146</sup> KANT, 1986b, p. 42.

Por isso, os *exemplos* servem apenas para encorajar, para tornar intuitivo “aquilo que a regra prática exprime de maneira mais geral, mas nunca podem justificar que se ponha de lado o seu verdadeiro original, que reside na razão, e que nos guiemos por exemplos”<sup>147</sup>. São quatro os exemplos que ele utiliza para mostrar a impossibilidade de certas máximas se converterem em leis universais.

A primeira máxima diz respeito à pessoa que, por uma série de desgraças, chega ao desespero e sente tédio da vida, mas ainda está em posse de razão e, por isso, é capaz de se perguntar se será, talvez, contrário ao dever atentar contra a própria vida. Assim, ela procura saber se essa sua máxima de ação – cuja enunciação é: “Por amor de mim mesmo, admito como princípio que, se a vida, prolongando-se, me ameaça mais com desgraças do que me protege de alegrias, devo encurtá-la”<sup>148</sup> –, pode converter-se em lei universal da natureza. Ora, uma natureza, cuja lei fosse destruir a vida em virtude do mesmo sentimento cujo objetivo é suscitar a sua conservação, “se contradiria a si mesma e, portanto, não existiria como natureza”<sup>149</sup>. Por isso, de forma alguma, essa máxima pode converter-se em lei universal da natureza e, portanto, é absolutamente contrária ao princípio supremo de todo o dever.

A segunda máxima refere-se a pessoa que a necessidade a força a pedir dinheiro emprestado; porém, essa pessoa sabe que *não* poderá pagar; mas, caso não prometa firmemente pagar em prazo determinado, esse dinheiro não lhe será emprestado. Frente a essa situação, essa pessoa é tentada a fazer a promessa (de que devolverá o empréstimo); porém, ainda lhe resta consciência para se questionar se “não é proibido e contrário ao dever livrar-se de apuros desta maneira”<sup>150</sup>. Supondo que essa pessoa se decida por fazer a promessa, sua máxima enuncia: “quando julgo estar em apuros de dinheiro, vou pedi-lo emprestado e prometo pagá-lo, embora saiba que tal nunca acontecerá”<sup>151</sup>. De acordo com Kant, esse princípio (do amor de si mesmo ou da própria conveniência) talvez até possa estar em acordo com o bem-estar futuro, mas, a questão que se impõe é saber se isso é justo. Ora, ao tentar converter essa máxima do amor de si mesmo em lei universal, a indagação que surge é: “que aconteceria se a minha máxima se transformasse em lei universal?”<sup>152</sup>; a resposta é que, imediatamente, vê-se que “essa máxima *nunca* poderia valer como lei universal da natureza e concordar consigo mesma, mas que, pelo contrário, ela se contradiria necessariamente”<sup>153</sup>.

---

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>149</sup> *Ibid.*

<sup>150</sup> *Ibid.*

<sup>151</sup> *Ibid.*

<sup>152</sup> *Ibid.*

<sup>153</sup> *Ibid.*

Isso se justifica pelo fato de que, se a universalidade de uma lei permitisse a qualquer pessoa, quando em apuros, prometer aquilo que lhe vier à idéia com a intenção de não o cumprir, destruiria a própria promessa e faria com que ninguém mais confiasse em qualquer coisa que lhe fosse prometida<sup>154</sup>. Calha destacar que Kant centra sua análise, não no fato de fazer a promessa e, depois não cumpri-la, ou seja, não na ordem em que o fato se dá; mas, sim, no fundamento determinante da vontade: na *intenção* de não a cumprir.

A terceira máxima refere-se a uma pessoa que encontra em si um talento natural que, se cultivado em certa medida, pode torná-la uma pessoa útil sob vários aspectos. Porém, por encontrar-se em situação cômoda, prefere ceder ao prazer a esforçar-se por ampliar tais (felizes) disposições naturais. Entretanto, essa pessoa ainda é capaz de questionar a si mesma se, “além da concordância que a sua máxima do desleixo dos seus dons naturais tem com a sua tendência para o gozo, ela concorda também com aquilo que se chama dever”<sup>155</sup>. Em verdade, mesmo que essa pessoa veja que é possível que uma natureza com tal lei universal subsista – mesmo que se deixe os talentos naturais enferrujar, empregando a vida na ociosidade, no prazer, no gozo –,

(...) não pode **querer** que isto se transforme em lei universal da natureza ou que exista dentro de nós por instinto natural. Pois como ser racional quer ele necessariamente que todas as suas faculdades se desenvolvam, porque lhe foram dadas e lhes servem para toda a sorte de fins possíveis.<sup>156</sup>

Em outras palavras, o que impossibilita essa máxima de converter-se em lei universal da natureza é o fato de ser contraditório uma vontade *querer racionalmente* ter talentos, mas *não querer* desenvolvê-los<sup>157</sup>.

Por fim, a quarta máxima refere-se à pessoa que vive na prosperidade e, ao mesmo tempo, vê outras (pessoas) a lutarem, com grandes dificuldades, sendo que as poderia auxiliar. Frente a essa situação, essa pessoa (que vive em boas condições) indaga:

Que é que isso me importa? Que cada qual goze da felicidade que o céu lhe concede ou que ele mesmo pode arranjar; eu nada lhe tirarei dela, nem sequer o invejarei; mas contribuir para o seu bem-estar ou para o seu socorro na desgraça, para isso eu não estou!<sup>158</sup>

<sup>154</sup> Cf. *Ibid.*, p. 61.

<sup>155</sup> *Ibid.*

<sup>156</sup> *Ibid.*

<sup>157</sup> Cf. *Id.*, **Metafísica dos costumes parte II: Princípios metafísicos da doutrina da virtude**. Lisboa: Edições 70, 2004b, p. 67.

<sup>158</sup> *Id.*, 1986b, p. 62.



Supondo que essa máxima se torne lei universal da natureza, o gênero humano pode subsistir – uma vez que essa lei vigeria, segundo a qual se deve agir de modo a não prejudicar aos outros, mas, também de não ajudá-los; mas, embora seja possível que uma lei universal da natureza subsista, “não é, contudo, possível **querer** que um tal princípio valha por toda a parte como lei natural. Pois uma vontade que decidisse tal coisa por-se-ia em contradição consigo mesma”<sup>159</sup>. Uma observação importante é que por *querer*, tanto nesse exemplo como no anterior, Kant não entende apenas “desejar”, mas, “desejar *racionalmente*”<sup>160</sup>.

Portanto, esses são exemplos de quatro máximas que não podem converter-se em leis universais da natureza<sup>161</sup> e, assim, o cânone pelo qual se julga moralmente consiste em que se deve *poder querer* que uma máxima da ação se transforme em lei universal da natureza. De acordo com Kant,

[Algumas] ações são de tal ordem que a sua máxima nem sequer se pode *pensar* sem contradição como lei universal da natureza, muito menos ainda se pode *querer* que *devam* ser tal. Em outras não se encontra, na verdade, essa impossibilidade interna, mas é contudo impossível *querer* que a sua máxima se erga à universalidade de uma lei universal da natureza, pois que uma tal vontade se contradiria a si mesma.<sup>162</sup>

Uma observação importante acerca dessa formulação refere-se ao fato de Kant advertir que, quando se transgredir qualquer dever que seja, em realidade, não se quer que essa máxima (de transgredir o dever, isto é, de abrir uma exceção em favor próprio) se torne em lei universal, “porque isso nos é impossível; o contrário dela é que deve universalmente continuar a ser lei; nós tomamos apenas a liberdade de abrir nela uma *exceção* para nós, ou

<sup>159</sup> *Ibid.*

<sup>160</sup> WALKER, Ralph. **Kant e a lei moral**. Trad. Oswaldo Giacóia Junior. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 39.

<sup>161</sup> Kant (1986b, p. 59) os enumera como deveres perfeitos (ou deveres em sentido estrito: “aquele que não admite exceção alguma em favor da inclinação”) e imperfeitos (que são deveres em sentido lato); os exemplos de não se suicidar e não fazer promessa enganosa referem-se aos deveres *perfeitos*; e o desenvolvimento dos próprios talentos e o auxílio aos outros referem-se os deveres *imperfeitos*, nos quais o contrário pode ser *pensado* sem contradição, mas não se pode *querê-lo*. Nesse cômputo, a contribuição de Weber acerca do problema da *contradição* é esclarecedora: “Há ações, cujas máximas nem sequer *podem ser pensadas* sem contradição, como leis universais da natureza, e muito menos ainda *podemos querer* que assim o sejam. São os chamados deveres perfeitos ou estritos. É o caso dos dois primeiros exemplos. Pode-se dizer que é logicamente impossível que essas máximas sejam universalizadas. Produzir-se-ia uma contradição interna na estrutura da máxima, ou seja, afirmar e negar uma mesma coisa, em um mesmo sentido e ao mesmo tempo, é cair em contradição. (...) Em outras ações, essa impossibilidade não se impõe. É o caso dos deveres imperfeitos – o terceiro e o quarto exemplos. No entanto, não podemos *querer* que a máxima dessas ações seja elevada à categoria de lei universal da natureza. Não se pode querer que uma pessoa não multiplique seus talentos naturais, deixando de tornar-se um homem útil à sociedade, embora uma natureza, com tal lei universal, ainda possa subsistir; quer dizer, isso pode ser pensado sem contradição, mas não pode ser pretendido”. (WEBER, *op. cit.*, p. 82).

<sup>162</sup> KANT, 1986b, p. 62.

(também só por esta vez) em favor da nossa inclinação”<sup>163</sup>. Se, porventura, o ponto de partida fosse sempre o da razão, na (nossa) própria vontade apareceria uma contradição, qual seja, a de que um princípio seja objetivamente necessário, como lei universal, e que subjetivamente não deva valer universalmente, mas sim, permita exceções. Nesse sentido, a imoralidade – sob o aspecto formal –, de uma ação está no fato de, embora reconhecendo a validade universal da lei (moral), querer abrir uma exceção em favor próprio. Mas, como afirma Weber, comentando Kant,

(...) seria uma contradição, apenas no nível formal e não no nível do conteúdo, no sentido de que *a priori* já se deve sabê-lo. O ‘entendimento mais vulgar’ já sabe fazer essa distinção. Já sabe que a máxima, que não estiver de acordo com a forma da lei da natureza, é moralmente impossível. Não há necessidade de referência a nenhum conteúdo específico, para saber o que deve ser feito. Enquanto princípio geral, deve-se sabê-lo *a priori*.<sup>164</sup>

No que diz respeito a essa formulação, pode-se dizer que, *grosso modo*, esclarece tão-somente a *forma* do imperativo categórico ou, em outras palavras, expressa a universalidade e necessidade próprias da razão. Cumpre destacar que a validade universal das máximas da ação, como visto na formulação da lei universal, funda-se na/é dada pela razão. Ora, a fórmula da autonomia ou da autolegislação da vontade mostra, por assim dizer, a *origem*<sup>165</sup> do imperativo categórico, qual seja, a razão prática – na medida em que ela é a lei da vontade racional –, pois, como ver-se-á, a vontade (racional) é autolegisladora. Sendo assim, a universalidade da fórmula fundamental, anteriormente analisada, “e autolegislação da fórmula

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 63. Um dos críticos ferrenhos de Kant, no que diz respeito à possibilidade de abrir uma exceção em favor próprio, é Hegel; ele apresenta o *direito de emergência/necessidade* que é o direito que cada indivíduo tem de abrir uma exceção em seu favor, em caso de extrema necessidade, pois, algumas situações concretas da vida humana o exigem. É o caso de: “se alguém pode conservar sua vida roubando um pão, evidentemente temos aqui uma lesão à propriedade de um homem, porém, seria injusto considerar essa ação como um roubo ordinário. Caso não se permitisse a um homem, cuja vida corre perigo, atuar dessa maneira, o determinaríamos como carente de direito, e ao privá-lo da vida lhe negaríamos a totalidade de sua liberdade”. (HEGEL, **Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975, p. 127, tradução do autor). Com isso, Hegel sustenta que a vida é um direito anterior ao Direito Abstrato – que trata dos direitos mais imediatos dos indivíduos, entre eles, o direito de propriedade. De acordo com o Direito Abstrato, a propriedade é um direito, mas a vida, “por ser a totalidade dos fins”, é um direito maior e, por isso, a propriedade pode ser sacrificada em seu nome. Temos assim que, em situação de extrema necessidade, não se pode privar à pessoa de seu direito fundamental: a vida. Em outras palavras, não se pode pensar nas possíveis conseqüências futuras desse ato de roubar um pão, pois fome é um momento presente e exige uma solução de emergência. O que Hegel assevera, contra Kant, é que a situação de emergência não invalida a lei, mas mostra que ela não é absoluta, porque é preciso levar em consideração as circunstâncias de cada situação, quais sejam, as situações de miséria e necessidade que revelam a finitude e, portanto, a contingência do direito. *Grosso modo*, pode-se resumir essa crítica de Hegel a Kant (quanto à possibilidade de abrir ou não exceções em favor próprio), afirmando (com Hegel) que o imperativo categórico kantiano vale, mas na sua aplicação, as circunstâncias da situação concreta do ser humano devem ser levadas em conta. Sobre esse tema, ver: *Ibid.*; WEBER, *op. cit.*, p. 106; ROSENFELD, Denis L. **Política e Liberdade em Hegel**. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 116.

<sup>164</sup> WEBER, *op. cit.*, p. 38.

<sup>165</sup> Cf. HERRERO, *op. cit.*, p. 222.

da autonomia se interpretam reciprocamente, uma remetendo à outra”<sup>166</sup>. É em que consiste essa autolegislação/autonomia da vontade o que precisa ser explicitado a seguir, para clarificar como ela fundamenta a dignidade humana.

### 3.1.3 A formulação da autonomia da vontade

É assim que Kant introduz esta formulação: age de tal forma que “a *vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal*”<sup>167</sup>. Essa formulação traz consigo o princípio da *autonomia da vontade*. Kant chega a esse princípio, ao analisar que todos os sistemas morais que buscavam o princípio supremo de moralidade tinham necessariamente de falhar, porque tomavam o ser humano

(...) ligado à leis pelo seu dever; mas não vinha à idéia de ninguém que ele estava sujeito *só à sua própria legislação*, embora esta legislação seja *universal*, e que ele estava somente obrigado a agir conforme a sua própria vontade, mas que, segundo o fim natural, essa vontade era legisladora universal.<sup>168</sup>

De acordo com Kant, isso se deve ao fato de se considerar o ser humano como submetido a uma lei que o estimulasse ou constrangesse. Como lei, ela não emanava da vontade (do ser humano), mas sim, a vontade era legalmente obrigada por *qualquer outra coisa* a agir desta maneira<sup>169</sup>. Por isto as tentativas de fixação do princípio supremo de moralidade (de tais sistemas morais) fracassaram:

(...) pois o que se obtinha não era nunca o dever, mas sim a necessidade da ação partindo de um determinado interesse, interesse esse que ora podia ser próprio ora alheio. Mas então o imperativo categórico tinha que resultar sempre condicionado e não podia servir como mandamento moral.<sup>170</sup>

<sup>166</sup> *Ibid.*

<sup>167</sup> KANT, 1986b, p. 76. “(...) *dass dein Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne*”. Em Paton, essa é a Fórmula III: a da autonomia (*op. cit.*, p. 180). Vale lembrar que a formulação do reino dos fins será analisada no próximo capítulo (4.2, p. 77).

<sup>168</sup> KANT, 1986b, p. 75.

<sup>169</sup> Cf. *Ibid.*, p. 79.

<sup>170</sup> *Ibid.* Na *Crítica da razão prática*, ao tratar “do conceito de um objeto da razão pura prática”, esse erro dos filósofos anteriores é ratificado por Kant: “eles buscavam um objeto da vontade para dele fazerem a matéria e o fundamento de uma lei (que devia, então, não imediatamente, mas por meio desse objeto referido ao sentimento de prazer ou desprazer, ser o princípio determinante da vontade, em vez de terem primeiramente buscado uma lei que determinasse *a priori* e imediatamente a vontade e, em seguida, em conformidade com esta, o objeto). Ora, eles preferiram pôr este objeto do prazer, que devia servir como o supremo conceito do bem, na perfeição, na lei

Frente a isso, Kant sustenta que, “se há um imperativo categórico (i. é uma lei para a vontade de todo o ser racional), ele só pode ordenar que tudo se faça em obediência à máxima de uma vontade que simultaneamente se possa ter a si mesma por objeto como legisladora universal”<sup>171</sup>; pois, “só então que o princípio prático e o imperativo a que obedece podem ser incondicionais, porque não têm interesse algum sobre que se fundem”<sup>172</sup>.

Como explicitado no capítulo anterior, para Kant, um *princípio* (da razão prática) são proposições que expressam uma determinação universal da vontade<sup>173</sup>. Quando válidas somente à vontade humana, denominam-se *máximas subjetivas*; porém, quando valem para todos os seres racionais, então denominam-se *leis práticas objetivas*<sup>174</sup>. Isso significa que, enquanto tais, consideram cada um numa relação racional voluntária com todos os demais seres humanos<sup>175</sup>. Pois, comenta Rohden:

(...) o que, senão, a autonomia verdadeiramente acrescentaria às leis e máximas, para que elas se convertessem em princípios desejáveis de ação humana? É que somente por ela eles convertem-se em princípios constitutivos de uma vontade própria, distinguindo assim leis práticas de leis naturais.<sup>176</sup>

Nesse contexto, torna-se mais bem compreendida a oposição da *autonomia* a qualquer determinação estranha: *heteronomia*, onde esta (determinação estranha) não é capaz de gerar *obrigação*. Por sua vez, a autonomia institui obrigação e, por isso, ela é o único princípio prático adequado admitido – a vontade (racional) como lei para si mesma. Cumpre analisar melhor essa distinção entre autonomia de heteronomia da vontade.

---

moral ou na vontade de Deus; o seu princípio era assim sempre uma heteronomia, e deviam inevitavelmente embater em condições empíricas para fundar a sua lei moral: porque só podiam chamar bom ou mau o seu objeto, enquanto princípio determinante imediato da vontade, segundo a sua relação imediata ao sentimento, que é sempre empírico. Unicamente uma lei formal, isto é, uma lei que nada mais prescreve à razão, para a condição suprema das máximas, do que a forma da sua legislação universal, pode ser *a priori* um princípio determinante da razão prática. Os antigos deixaram, no entanto, a descoberto esse erro pelo fato de fazerem incidir inteiramente a sua investigação moral na determinação do conceito do *soberano bem*, por conseguinte, de um objeto (*Gegenstand*) de que eles pensavam fazer em seguida o princípio determinante da vontade na lei moral: um objeto (*Objekt*) que só muitíssimo tarde, quando a lei moral foi por si mesma primeiramente testada e se justificou como princípio determinante da vontade, pode ser apresentado como objeto (*Gegenstand*) à vontade doravante determinada *a priori* segundo a sua forma”. (*Id.*, 1986a, p. 78).

<sup>171</sup> *Id.*, 1986b, p. 74.

<sup>172</sup> *Ibid.*

<sup>173</sup> Cf. CAYGILL, *op. cit.*, p. 261.

<sup>174</sup> Cf. KANT, 1986a, p. 19.

<sup>175</sup> Cf. ROHDEN, 2007, p. 3.

<sup>176</sup> *Ibid.*

### 3.1.3.1 Distinção entre autonomia e heteronomia da vontade

Como referido anteriormente, a autonomia é um conceito imprescindível à compreensão da Ética kantiana, pois consiste numa legislação *a priori* da razão que tem o intuito de determinar a vontade (empírica). Esse conceito é introduzido por Kant para designar a independência da vontade em relação a todo desejo ou objeto de desejo e à sua capacidade de determinar-se em conformidade com uma lei própria, que é a da razão. A autonomia da vontade “é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer)”<sup>177</sup>. Conforme Bobbio,

Essa definição é, por si mesma, muito clara: se por autonomia se entende a faculdade de dar leis a si mesmo, é certo que a vontade moral é por excelência a vontade autônoma; porque a vontade moral é aquela que não obedece a outra lei a não ser a lei moral e não se deixa determinar por inclinações ou cálculos interessados.<sup>178</sup>

À autonomia, o filósofo de Königsberg contrapõe a *heteronomia*, pela qual a vontade é determinada pelos objetos da faculdade de desejar (inferior):

Quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, em qualquer outro ponto que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objetos, o resultado é então sempre *heteronomia*. Não é a vontade que então se dá a lei a si mesma, mas é sim o objeto que dá a lei à vontade pela sua relação com ela.<sup>179</sup>

Por meio de uma simples consideração, Galeffi clarifica essa distinção entre *autonomia* e *heteronomia*:

Quem quer que seja que cumpra uma ação para obedecer a outra pessoa ou a uma lei que provém de fora, pode achar-se perante estas duas alternativas: ou, obedecendo, ele é consciente de seguir a voz da própria razão independentemente de toda finalidade extrínseca, e, neste caso, ele obedece substancialmente à sua própria lei interior, e a sua ação é moral; ou então, ele, obedece – por simples obséquio – à autoridade, sem razão ou contra o próprio juízo da razão, isto é, por puro espírito servil, subjugado pelo medo de um castigo ou estimulado pela esperança de um prêmio, e, então, não se pode dizer que ele age moralmente embora a sua ação possa objetivamente ser

<sup>177</sup> KANT, 1986b, p. 85.

<sup>178</sup> BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. Brasília: UNB, 1997, p. 62.

<sup>179</sup> KANT, 1986b, p. 86.

incluída entre aquelas conformes a um reto agir e julgada exteriormente por todos como uma 'boa ação'.<sup>180</sup>

Assim sendo, a vontade heterônoma é aquela que busca a lei fora da razão e, por conseguinte, aponta para além de si mesma, ou seja, não é a vontade (racional) que dá a lei a si própria, mas a recebe de fora, de todo o mundo condicionado exterior.

Retomando a discussão do capítulo anterior, acerca dos imperativos hipotético e categórico, tem-se que a heteronomia só pode tornar possíveis os hipotéticos<sup>181</sup>, quais sejam, “os que representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira)”<sup>182</sup>; nas palavras de Kant: “devo fazer alguma coisa *porque quero qualquer outra coisa*”<sup>183</sup>. Em oposição ao imperativo hipotético, o (imperativo) categórico ordena que se faça algo independente de querer esta ou aquela coisa. O exemplo de Kant é esclarecedor: “aquele [o imperativo hipotético] diz: não devo mentir, se quero continuar a ser honrado; este [o imperativo categórico], porém, diz: não devo mentir, ainda que o mentir não me trouxesse a menor vergonha”<sup>184</sup>. Portanto, o imperativo moral tem que abstrair de todo o objeto, até ao ponto de que este nenhuma influência exerça sobre a vontade, para que a razão prática não seja mera administradora de interesse alheio, mas, sim, que demonstre sua própria autoridade imperativa como legislação suprema<sup>185</sup>.

Uma conclusão fundamental da distinção entre autonomia e heteronomia na Ética kantiana é a de que para que a ação tenha valor/mérito moral a vontade deve ser autônoma, pois:

[qualquer] objeto que determine a vontade de maneira heterônoma, tira à vontade e à ação que deriva disso a qualidade moral. Desse modo, todos os sistemas morais tradicionais que colocaram como fim da vontade humana a perfeição ou a felicidade, ou qualquer outro bem, são ilegítimos: não entenderam o caráter profundo e autêntico da moralidade”<sup>186</sup>.

No que diz respeito à autonomia da vontade, uma observação de capital importância diz respeito à compreensão enganosa<sup>187</sup> de tomar o imperativo categórico como princípio moral. Isso porque, em Kant, a discussão dos princípios tem, segundo Höffe, um duplo

<sup>180</sup> GALEFFI, Romano. **A Filosofia de Immanuel Kant**. Brasília: UNB, 1986, p. 160.

<sup>181</sup> Cf. KANT, 1986b, p. 87.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>184</sup> *Ibid.*

<sup>185</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>186</sup> BOBBIO, *op. cit.*, p. 63.

<sup>187</sup> Cf. HÖFFE, *op. cit.*, p. 215.

significado: “de um lado, são procurados o *conceito* e o *padrão de medida supremo* de todo o agir moral, de outro, se trata do fundamento último para poder agir de acordo com o conceito e o padrão de medida”<sup>188</sup>. O imperativo categórico responde ao primeiro significado (conceito e padrão de medida supremo); e, a autonomia da vontade (autolegislação), por sua vez, responde ao segundo significado – ao fundamento último para poder agir de acordo com o conceito e o padrão de medida, imperativo categórico. Ainda segundo Höffe:

(...) a condição da possibilidade de agir moralmente, o princípio da subjetividade moral (personalidade), encontra-se na capacidade de determinar-se segundo princípios postos por si mesmo. O imperativo categórico nomeia o conceito e a lei sob os quais a autonomia da vontade se encontra; a autonomia possibilita cumprir as exigências do imperativo categórico.<sup>189</sup>

A autonomia da vontade (racional) possibilita que se cumpra as exigências do imperativo categórico, pois prescinde de todo e qualquer conteúdo empírico (paixões, inclinações, etc.) e se autodetermina pela *forma* legislante de máximas – que podem converter-se em leis universais. Ora, a simples forma da lei corresponde a uma faculdade que transcende todos os fenômenos e seu princípio de causalidade que, na *Crítica da razão pura*, Kant a denominara *liberdade transcendental*. Isso significa que esse conceito de liberdade transcendental, como independência de toda a natureza (formulado na *Crítica da razão pura*), revela-se agora (na *Ética*) como *liberdade prática*, como a autodeterminação:

A vontade livre de toda a causalidade e determinação estranha dá a si mesma sua lei. Por conseguinte, o princípio de todas as leis morais encontra-se na autonomia, na autolegislablidade da vontade. Negativamente, a autonomia significa a independência de fundamentos determinantes materiais, positivamente, a autodeterminação ou legislação própria.<sup>190</sup>

Uma abordagem completa do conceito de autonomia não é plenamente realizada se não estiver vinculada ao conceito de *liberdade*; aliás, como ver-se-á a seguir, Kant afirma que autonomia nada mais é do que liberdade em sentido positivo.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 216, grifo nosso.

<sup>189</sup> *Ibid.* A seqüência dessa afirmação reza: “A idéia da autolegislação remete a Rousseau, que no *Contrato social* (I 8) diz que a obediência a uma lei dada por si mesmo é liberdade. Mas só Kant descobre pela primeira vez, no pensamento que Rousseau menciona mais episodicamente, o princípio fundamental de toda a *Ética* e fornece sua fundamentação”.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 219.

### 3.2 O conceito de *liberdade*: chave de explicação da autonomia da vontade

A *liberdade* é um conceito central em Kant. É a pedra angular de sua filosofia crítica. É o conceito-chave da autonomia, pois unicamente ele contém a condição pela qual um ser que age racionalmente pode tornar as leis morais determinações de sua própria vontade. Para fundamentar a dignidade do ser humano, é imprescindível tratar da relação entre *autonomia* e *liberdade*, pois são seu fundamento. Em outras palavras, para afirmar que o ser humano tem dignidade, é preciso mostrar que é *autônomo*, o que implica, necessariamente, ser *livre*. Para isso, proceder-se-á explicitando o conceito *negativo* de liberdade, que torna possível o conceito *positivo* de liberdade, isto é, a autonomia, onde agir livremente é agir sob leis (morais e não naturais ou heterônomas); ver-se-á, também, que é preciso atribuir liberdade a todos os seres racionais dotados de vontade, pois, sem ela, não há moralidade; e, por fim, expor-se-á o *fato da razão* e qual a relação deste com a *liberdade*.

#### 3.2.1 A liberdade como negatividade

Na *Crítica da razão pura*, Kant desenvolve o conceito de *liberdade*, como *negatividade* e *espontaneidade*, isto é, a idéia de liberdade aparece como idéia transcendental (não psicológica ou empírica): “como conceito da espontaneidade absoluta da ação”<sup>191</sup>. De acordo com Salgado,

Mesmo na Grande Crítica, Kant já deixa transparecer o conceito de espontaneidade e de autonomia (que desenvolverá mais tarde), ao entendê-lo como um conceito positivo da liberdade a par do conceito meramente negativo (concebido como independência com relação às condições empíricas) por ele apresentado como conceito prático de liberdade no seu primeiro momento.<sup>192</sup>

É fundamental destacar que a possibilidade de se usar cosmologicamente a idéia transcendental de liberdade como espontaneidade, isto é, como início de uma série de fenômenos, é negada por Kant, pois, na natureza, tal idéia nunca pode(ria) ser concebida

<sup>191</sup> KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 295.

<sup>192</sup> SALGADO, *op. cit.*, p. 243.



como submissão às leis, mas sim, como independência com relação a elas ou ausência total de leis<sup>193</sup>. Por outro lado, é preciso destacar também que, do ponto de vista prático, o ser humano além de pertencer ao mundo sensível, também pertence ao mundo inteligível e, por isso, é possível conceber que uma ação pode ser o efeito imediato da razão pura – sem qualquer consideração do tempo que caracteriza a decorrência da causalidade na esfera sensível<sup>194</sup>. Assim, conclui Salgado:

(...) a liberdade pode ser concebida não só como negatividade ou independência com relação às condições empíricas, mas também, positivamente, como ‘faculdade de dar início por si mesma a uma série de dados’. Como causa inteligível, o conceito de liberdade passa a unificar a espontaneidade (antes tratada só no sentido cosmológico) com a independência diante da causalidade natural, já que nos é permitido conhecer que a causa inteligível é livre, isto é, determina ‘independentemente da sensibilidade’.<sup>195</sup>

Essa causalidade espontânea capaz de determinação independente do sensível é tratada na *Fundamentação*, como autodeterminação da vontade pura, ou o que é o mesmo: como *autonomia*. Essa identificação de liberdade como autonomia, na *Crítica da razão prática*, será o objeto central e a “pedra angular”<sup>196</sup> de toda a sua filosofia.

### 3.2.2 Liberdade como autonomia

Na terceira seção da *Fundamentação*, Kant apresenta o conceito de *liberdade* relacionando-o com a *autonomia*<sup>197</sup>. De acordo com ele, aquela (a liberdade) é a chave da explicação desta (da autonomia da vontade) e tem de ser atribuída a todo o ser racional dotado

<sup>193</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>194</sup> Beckenkamp (*op. cit.*, p. 48) reforça essa idéia: “como, no entanto, para Kant o conceito de causalidade implica o de lei, o conceito negativo da liberdade, como propriedade de uma causalidade, acarreta um conceito positivo da mesma, segundo o qual a liberdade é autonomia ou a capacidade de se dar a si mesmo uma lei, apresentada como ‘propriedade da vontade de ser para si mesma uma lei’ (GMS, AA IV, 447). O princípio da autonomia, equacionado rapidamente com a lei moral, é concebido como inteiramente independente da ordem da causalidade natural ou do mundo sensível, devendo sua origem ser pensada na perspectiva de um mundo inteligível”.

<sup>195</sup> SALGADO, *op. cit.*, p. 243.

<sup>196</sup> KANT, 1986a, p. 12.

<sup>197</sup> No tangente à primeira afirmação desse subitem, cumpre lembrar que é a primeira vez (em suas obras) que Kant vincula esses termos, pois: por meio do imperativo categórico chega à *autonomia da vontade* (capacidade de autolegislação) e vincula-a à *liberdade*.

de vontade, pois, só assim é que ele pode agir. Para compreender isso, o ponto de partida é a afirmação de que

(...) a *vontade* é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e *liberdade* seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a *determinem*; assim como *necessidade natural* é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à atividade de influência de causas estranhas.<sup>198</sup>

Como o próprio Kant afirma, a definição de liberdade presente na citação supracitada é *negativa* e, portanto, não permite que se conheça a essência dela (da liberdade). Porém, dessa definição *negativa* de liberdade decorre um conceito *positivo* [dessa mesma liberdade] “que é tanto mais rico e fecundo”<sup>199</sup>, onde a liberdade é tomada como autonomia, como a propriedade da vontade de ser lei para si mesma. Isso representa a capacidade que todo ser racional tem de se dar (e obedecer à) a lei a si mesmo; por outras palavras, consiste na possibilidade que o ser humano tem de ser determinado pela razão. Vale lembrar que não se pode prescindir do sentido *negativo* de liberdade, pois este é a condição de possibilidade do sentido *positivo*.

Ao definir a liberdade como “uma propriedade da vontade de ser lei para si mesma”<sup>200</sup>, isto é, como autonomia, Kant identifica vontade livre e vontade submetida à leis, de tal modo que, “sob o ponto de vista da autonomia, a liberdade não é simplesmente submetida a uma lei, mas se torna igualmente seu fundamento”<sup>201</sup>. Essa concepção de liberdade enquanto criadora de leis é considerada por Beck como “a maior descoberta de Kant”<sup>202</sup>. Tem-se assim que ser livre, não significa *agir sem leis* – aliás, liberdade sem lei é por ele tido como “absurdo”<sup>203</sup>. A compatibilidade entre *liberdade* e *lei* é um elemento central à compreensão do conceito de liberdade. Ele afirma:

A liberdade, se bem que não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, não é por isso desprovida de lei, mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, ainda que de uma espécie particular; pois

<sup>198</sup> KANT, 1986b, p. 93. Beckenkamp (*op. cit.*, p. 48) no tocante a isso afirma: “Este conceito de liberdade diz apenas o que não pode ser o caso (a saber, a determinação por causas naturais), mas não permite estabelecer nada acerca de sua natureza”.

<sup>199</sup> KANT, 1986b, p. 93.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>201</sup> ROHDEN, 1981, p. 123.

<sup>202</sup> BECK, L.W. **A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason**. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1966, p. 179.

<sup>203</sup> Cf. KANT, 1986b, p. 94. Uma análise pormenorizada de por que liberdade sem lei é um absurdo e o percurso de Kant acerca dessa temática encontra-se em ROHDEN, 1981, p. 133.

de outro modo uma vontade livre seria um absurdo. A necessidade natural era uma heteronomia das causas eficientes; pois todo o efeito era só possível segundo a lei de que alguma outra coisa determinasse à causalidade a causa eficiente; que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, i. é a propriedade da vontade de ser lei para si mesma? Mas a proposição: «A vontade é, em todas as ações, uma lei para si mesma», caracteriza apenas o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter-se a si mesma por objeto como lei universal. Isto, porém, é precisamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade; assim, pois, *vontade livre e vontade subordinada a leis morais são uma e a mesma coisa*.<sup>204</sup>

A contribuição de Rohden é esclarecedora à compreensão da sinonímia entre liberdade e lei: “a liberdade é uma lei para si mesma, porque a vontade de um ente racional é uma faculdade de agir segundo regras universal e objetivamente válidas, isto é, uma faculdade de autolegislar-se”<sup>205</sup>. Assim, a vontade (razão pura prática) é a faculdade que cria leis e, na medida em que cria as próprias leis, é livre. Considerada a partir dessa autolegislação (e autodeterminação) da vontade (*Wille*) – que se verá logo abaixo –, a liberdade é definida como *autonomia* (sentido positivo da liberdade)<sup>206</sup>. A autonomia consiste, assim, na capacidade da vontade de produzir efeitos cuja causa não é outra senão ela mesma. É essa capacidade que elimina qualquer possibilidade de determinação do exterior (heteronomia) para que a ação tenha mérito moral. Nesse sentido, uma ação praticada por alguma determinação empírica pode estar de acordo com a lei, isto é, ser *legal*, mas não tem valor *moral*. Para que tenha valor moral, deve estar isenta de toda e qualquer determinação empírica, pois “todos os conceitos morais têm sua sede e origem completamente *a priori* na razão”<sup>207</sup>. É preciso ter presente a discussão do capítulo anterior de que Kant não prescinde da matéria de uma máxima, mas, sim, que esta não é sua condição; pois, se permanecesse, essa máxima não teria valor de lei. É por isso que lei moral e liberdade são inseparáveis e não há como falar em moralidade sem pressupor a liberdade.

Ainda no tangente à liberdade definida como autonomia, é preciso destacar que essa relação se torna mais bem compreensível nas obras posteriores (*Crítica da razão prática*, *Religião* e, especialmente, *Metafísica dos costumes*) à *Fundamentação*, quando Kant precisa a distinção entre *vontade (Wille)*: identificada com a razão pura prática e *arbitrio (Willkür)*: a capacidade de escolha, enquanto livre, isto é, determinado pela (*Wille*) *vontade* – enquanto

<sup>204</sup> KANT, 1986b, p. 94, grifo nosso.

<sup>205</sup> ROHDEN, 1981, p. 135.

<sup>206</sup> Cf. SALGADO, *op. cit.*, p. 242.

<sup>207</sup> KANT, 1986b, p. 46.

razão pura prática<sup>208</sup>. Na *Fundamentação*, essa distinção não aparece<sup>209</sup>; os conceitos que Kant aí emprega são *vontade* e *querer*. Formalmente, essa distinção só é feita por Kant na *Metafísica dos costumes*.

Com essa distinção tem-se a determinação da liberdade como liberdade do arbítrio e não da vontade (*Wille*). O *arbítrio* (*Willkür*) aparece no ser humano como a possibilidade de aplicação da regra ditada pela *vontade* (*Wille*) – diferentemente dos animais que são determinados exclusivamente por seus impulsos sensíveis, que Kant denomina *arbitrium brutum*<sup>210</sup>. O arbítrio humano distingue-se do arbítrio animal em virtude de poder ser determinado pela razão pura (é livre). Enquanto o *arbitrium brutum* se determina por móbeis sensíveis ou estímulos, o arbítrio humano, embora possa ser *afetado* por esses impulsos sensíveis, não é *determinado* por eles<sup>211</sup>. Se, porventura, o arbítrio humano fosse determinado por móbeis sensíveis, não seria possível um ato livre concreto, ou o que é o mesmo, não seria possível o agir da razão pura prática. Por isso que, “porque o arbítrio humano não é determinado pela lei da natureza, aparece também como liberdade no sentido negativo. Sua determinação será dada pela vontade (definida como a própria razão pura

---

<sup>208</sup> Na *Metafísica dos Costumes*, o *arbítrio da vontade* é a faculdade das máximas; e, a *vontade*, a faculdade das leis; ou seja, a *vontade* toma um cunho objetivo e racional, enquanto o *arbítrio* toma um caráter subjetivo. Rohden (1981, p. 126), afirma que Kant, na *Fundamentação*, distingue entre *vontade perfeita* e *vontade imperfeita*; e, na *Metafísica dos costumes*, entre *vontade* e *arbítrio*. Rohden aponta essas distinções como manifestações do uso equívoco do conceito de *vontade*.

<sup>209</sup> Rohden (*op. cit.*, p. 136), apresenta a pré-compreensão de Kant no tangente à essa relação entre *vontade* e *arbítrio* e aponta as meras distinções que Kant aí faz entre: *vontade em geral* e *nossa vontade*; entre *vontade perfeita* e *imperfeita*; entre *vontade afetada sensivelmente* e *vontade por si mesmo prática*; e que a todas essas distinções correspondem, também, os dois sentidos de razão: *empírica* e *pura*.

<sup>210</sup> Duas citações de Kant reforçam isso: “Um arbítrio é puramente *animal* (*arbitrium brutum*) quando não pode ser determinado senão mediante impulsos sensíveis, ou seja, *patologicamente*. Um arbítrio, porém, que pode ser determinado independentemente de impulsos sensíveis, e portanto por motivações que só podem ser representadas pela razão, chama-se *livre-arbítrio* (*arbitrium liberum*), e tudo o que se interconecta com este último, seja como fundamento ou seja como consequência, é denominado *prático*. A liberdade prática pode ser provada por experiência. Com efeito, o arbítrio humano não é determinado só por aquilo que estimula, isto é, afeta imediatamente os nossos sentidos, pois temos o poder (*Vermögen*) de dominar as impressões que incidem sobre a nossa faculdade sensível de desejar mediante representações daquilo que, mesmo de um modo mais remoto, é útil ou prejudicial. Estas reflexões acerca daquilo que no tocante a todo o nosso estado é desejável, ou seja, bom e útil, repousam sobre a razão. Em consequência disto, esta última também fornece leis que são imperativos, isto é, *leis* objetivas da *liberdade*, e que dizem *o que deve acontecer*, embora talvez jamais aconteça; nisto distinguem-se *leis naturais*, as quais só tratam *daquilo que acontece*, e é por isto que também são cognominadas *leis práticas*”. (2005, p. 477); também lê-se (*Ibid.*, p. 339): “(A) *liberdade* no *sentido prático* é a independência do arbítrio da *coerção* por impulsos da sensibilidade. Com efeito, um arbítrio é *sensível* na medida em que é *afetado patologicamente* (por motivações da sensibilidade); denomina-se *animal* (*arbitrium brutum*) quando ele pode ser *patologicamente necessitado*. O arbítrio humano é na verdade um *arbitrium sensitivum* mas não *brutum* e sim *liberum*, pois ao homem é inerente uma faculdade de determinar-se por si mesmo, independentemente da coerção por impulsos sensíveis.”

<sup>211</sup> Na *Crítica da razão prática* (p. 33), ao tratar das duas faculdades de desejar (superior e inferior), Kant acena para essa diferença entre a *vontade afetada* e *determinada*.

prática) geradora da liberdade como autonomia, à cuja legislação submete-se o arbítrio”<sup>212</sup> – no capítulo seguinte, retornar-se-á a essa discussão.

Como visto, para falar em moralidade, é preciso que se pressuponha a liberdade da vontade. Mas deve-se pressupor a liberdade (para a moralidade) para toda e qualquer vontade e, além disso, que todos os seres racionais possuam vontade<sup>213</sup>.

### 3.2.3 A liberdade: pressuposição necessária nos seres racionais

A liberdade deve ser atribuída à vontade de todos os seres racionais. Para compreender como isso se dá, é preciso recorrer à distinção entre *mundo sensível* e *mundo inteligível*, aos quais o ser humano deve considerar-se como pertencente. A diferença fundamental entre mundo *sensível* e *inteligível*, *grosso modo*, reside no fato de que no primeiro tudo é regido – está submetido – à categoria da causalidade (ou, se se quer, às leis naturais: heteronomia), ao passo que no segundo não, pois neste o ser humano está subordinado a leis independentes da natureza, fundadas exclusivamente na razão<sup>214</sup>. Nas palavras do filósofo de Königsberg:

Como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode pensar nunca a causalidade da sua própria vontade senão sob a idéia da liberdade, pois que independência das causas determinantes do mundo sensível (independência que a razão tem sempre de atribuir-se) é liberdade. Ora à idéia de liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de *autonomia*, e a este o princípio universal da moralidade, o qual na idéia está na base de todas as ações de seres *racionais* como a lei natural está na base de todos os fenômenos.<sup>215</sup>

Cumprido destacar que, consoante Kant, deve-se atribuir, *necessariamente*, a idéia de liberdade – sob a qual unicamente se pode agir –, a todo o ser racional que possui uma vontade<sup>216</sup> pois isso representa a total independência de afetantes sensíveis, por mais remotos que sejam. Nesse sentido, sustenta Beckenkamp, “mostrar que a liberdade deve ser atribuída como propriedade à vontade de todo ser racional seria mostrar que todo ser racional capaz de agir possui uma razão prática pura”<sup>217</sup>. Entretanto, é preciso cautela para, dessa atribuição da

<sup>212</sup> SALGADO, *op. cit.*, p. 242.

<sup>213</sup> Cf. KANT, 1986b, p. 95.

<sup>214</sup> Cf. *Ibid.*, p. 102.

<sup>215</sup> *Ibid.*

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>217</sup> BECKENKAMP, *op. cit.*, p. 50.

liberdade a seres racionais dotados de vontade, não se justificar a validade do imperativo categórico; uma vez que o procedimento adotado por Kant, como assevera a afirmação, é o contrário: consiste na “dedução do conceito de liberdade a partir da razão prática pura”<sup>218</sup>. Por isso que “o problema de partida é, então, não tanto o de aduzir razões para atribuir a liberdade à nossa vontade, mas o de mostrar que possuímos uma vontade pura ou uma razão prática pura, para o que seria necessário mostrar ‘a partir de onde a lei moral obriga’”<sup>219</sup>. Se, porventura, o imperativo categórico tivesse de ser deduzido da idéia de liberdade, entrar-se-ia num círculo vicioso<sup>220</sup>; pois, ao não ser possível mostrar a realidade da idéia de liberdade, conclui-se que, se se quiser pensar um ser dotado de razão prática pura, tem-se de pressupor nele a idéia de liberdade. Por conseguinte, a liberdade

(...) não pode constituir o fundamento da atribuição de uma razão prática pura a um ser qualquer (nos termos da *Crítica da razão prática*, a liberdade pode muito bem ser reconhecida como *ratio essendi* de uma razão prática pura, mas não constitui sua *ratio cognoscendi*, pois não pode ser estabelecida de modo independente).<sup>221</sup>

Para tentar evitar o referido círculo vicioso, Kant sugere que se tome um terceiro elemento, qual seja, não a própria idéia de liberdade<sup>222</sup>, mas sim, aquilo que ela aponta: a perspectiva *inteligível*. Tal se justifica pelo fato de o ser humano possuir na razão uma faculdade capaz de determinar suas operações segundo leis fundamentadas exclusivamente na razão, que, por isso, independem do mundo sensível; assim, por não depender das leis do mundo sensível, pode considerar-se como pertencente ao mundo inteligível. Ao considerar-se como pertencente ao mundo inteligível, reconhece que essa lei (que ele mesmo se dá e que é oriunda apenas da razão) não é proveniente da natureza sensível: “quando nos pensamos

<sup>218</sup> KANT, 1986b, p. 95.

<sup>219</sup> BECKENKAMP, *op. cit.*, p. 50.

<sup>220</sup> Quando Kant detecta o círculo vicioso afirma: “Mostra-se aqui – temos que confessá-lo francamente – uma espécie de círculo vicioso do qual, ao que parece, não há maneira de sair. Consideramo-nos como livres na ordem das causas eficientes, para nos pensarmos submetidos a leis morais na ordem dos fins, e depois pensamo-nos como submetidos a estas leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade; pois liberdade e própria legislação da vontade são ambas autonomia, portanto conceitos transmutáveis, um dos quais porém não pode, por isso mesmo, ser usado para explicar o outro e fornecer o seu fundamento, mas quando muito apenas para reduzir a um conceito único, em sentido lógico, representações aparentemente diferentes do mesmo objeto (como se reduzem diferentes facções do mesmo valor às suas expressões, mais simples)”. (Cf. KANT, 1986b, p. 98-99).

<sup>221</sup> BECKENKAMP, *op. cit.*, p. 50.

<sup>222</sup> Afirma Kant (1986b, p. 94): “O conceito *positivo* da liberdade cria esse terceiro elemento que não pode ser, como nas causas físicas, a natureza do mundo sensível (em cujo conceito se vêm juntar os conceitos de alguma coisa, como causa, em relação com *outra coisa*, como efeito).” Calha destacar que Kant não explicita em que consiste esse elemento que o conceito *positivo de liberdade* cria: “O que seja então este terceiro a que a liberdade nos remete e de que temos uma idéia *a priori*, eis o que não se pode ainda mostrar imediatamente, como também se não pode deduzir da razão prática pura o conceito de liberdade, e com ela também a possibilidade de um imperativo categórico. Para isso precisamos de mais alguma preparação”. (*Ibid.*).

livres, nos transpomos para o mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da vontade, juntamente com a sua conseqüência – a moralidade”<sup>223</sup>. Nesse sentido (tendo presente a discussão do capítulo anterior acerca da [im]possibilidade da dedução do imperativo categórico), Beckenkamp sustenta que “o conceito de liberdade já não cumpre aqui a função de uma premissa para uma dedução formal, pois neste caso nada mais se teria do que uma ‘petição de princípio’, mas sua função é descortinar a perspectiva do mundo inteligível”<sup>224</sup>, na qual todo ser racional pertence como membro e, por isso, está submisso à lei que nele vige. Sendo assim, na medida em que *todos* os seres racionais se pensam como livres segundo a vontade, se pensam na perspectiva do mundo inteligível e, por isso, submissos à legislação ali vigente.

Mas onde se assenta o fundamento para que se atribua uma vontade livre a um ser dotado de razão e vontade? Em última análise, tal fundamento reside na consciência da própria razão:

(...) a pretensão legítima que mesmo a razão humana vulgar tem à liberdade da vontade funda-se na consciência e na pressuposição admitida da independência da razão quanto a causas determinantes puramente subjetivas, que no conjunto constituem o que pertence somente à sensação e, por conseguinte, cai sob a designação geral de sensibilidade. O homem que, desta maneira, se considera como inteligência, coloca-se numa outra ordem de coisas e numa relação com princípios determinantes de espécie totalmente diferente, quando se pensa como inteligência dotada de vontade e por conseguinte de causalidade, do que quando se percebe como um fenômeno no mundo sensível (o que realmente também é) e subordina a sua causalidade, segundo leis da natureza, a uma determinação externa.<sup>225</sup>

Do excerto supracitado, infere-se que se trata da consciência da independência da razão prática em relação a impulsos sensíveis e não simplesmente da razão em relação à sensibilidade em geral. Desse modo, o fundamento para que se atribua liberdade à vontade reside na razão prática pura<sup>226</sup>; porém, o problema é como *explicar* que a razão pura é/pode ser prática – ou, o que é a mesma coisa, como é possível a liberdade. No que diz respeito a isso, duas observações são de capital importância para excluir qualquer pretensão de

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>224</sup> BECKENKAMP, *op. cit.*, p. 51. E na seqüência ele afirma: “O conceito de liberdade cumpre, na *Fundamentação*, a função de um conceito liminar, através do qual um imperativo prático puro é pensado como possível por apontar para uma segunda ordem de consideração da razão. Na perspectiva do inteligível, pode-se entender como um ser racional finito é capaz de se interessar pelas idéias e princípios da razão prática pura. Aquilo que lhe é comandado pelo imperativo incondicional constitui propriamente sua vontade como vontade livre, sendo ‘este dever-ser propriamente um querer’. Uma vontade afetada sensivelmente pode sentir-se submetida a um imperativo categórico só na medida em que quer efetivamente aquilo que a razão pura em seu uso prático lhe apresenta”.

<sup>225</sup> KANT, 1986b, p. 108.

<sup>226</sup> Cf. BECKENKAMP, *op. cit.*, p. 52.

fundamentar uma metafísica do além. A primeira é a de que a razão prática, ao se introduzir pelo *pensamento* no mundo inteligível, em nada ultrapassa seus limites; ultrapassaria, se adentrasse nesse mundo por *intuição* ou por *sentimento*<sup>227</sup>; e, a segunda, é a de que o conceito de *mundo inteligível* é apenas “um *ponto de vista* que a razão se vê forçada a tomar fora dos fenômenos *para se pensar a si mesma como prática*”<sup>228</sup>.

Portanto, das análises feitas até aqui, tem-se que, embora não se possa demonstrar *como seja/é possível conhecer* a liberdade, deve-se pressupô-la, pois, sem ela, não há autonomia e, sem autonomia, não há moralidade. A justificativa de Kant para essa impossibilidade é clara: “a razão ultrapassaria logo todos os seus limites se se arrojasse a *explicar (...) como é possível a liberdade*”<sup>229</sup>. Em outras palavras, como ficou provado na *Crítica da razão pura*, falta-lhe (à liberdade) o dado sensível que permitiria que ela fosse *conhecida*: “nada podemos explicar senão aquilo que possamos reportar a leis cujo objeto possa ser dado em qualquer experiência possível”<sup>230</sup>. Não obstante isso, como afirma Kant, a liberdade é a única, entre todas as idéias da razão especulativa, “da qual *sabemos (wissen)* a possibilidade *a priori* sem, no entanto, a discernir (*einzusehen*) porque ela é a condição da lei moral, que conhecemos”<sup>231</sup>. Mas, com isso, Kant modifica seu foco de análise e aponta para o *fato da razão*<sup>232</sup>.

<sup>227</sup> Cf. KANT, 1986b, p. 109-110.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 110. A seqüência dessa afirmação reza: “o que não seria possível se as influências da sensibilidade fossem determinantes para o homem, o que, porém, é necessário na medida em que se lhe não deve negar a consciência de si mesmo como inteligência, por conseguinte como causa racional e atuante pela razão, isto é, livremente eficiente”.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>230</sup> *Id.*, 1986a, p. 12.

<sup>231</sup> *Ibid.*

<sup>232</sup> No que diz respeito à relação entre a *lei moral* e a *liberdade*, há um amplo debate acerca da suposta dedução da lei moral a partir do conceito de liberdade. Segundo essa discussão, a “Terceira Seção” da *Fundamentação* apresentaria a última versão – embora Kant negue, na *Crítica da razão prática*, a necessidade e possibilidade de dedução da lei moral. Uma análise detalhada desse debate, encontra-se em BECKENKAMP, *op. cit.*, p. 31-56. Cumpre destacar que “os intérpretes de Kant chegaram a um consenso pelo menos em relação ao que seria sua posição definitiva em termos de fundamentação moral: seria a posição apresentada na analítica da *Crítica da razão prática*. Esta posição pode ser caracterizada por três teses: 1. o fundamento último de toda filosofia moral é a consciência da lei moral como um fato da razão; 2. não é possível nenhuma dedução da lei moral a partir de outra instância qualquer; 3. a partir da lei moral é possível estabelecer a efetividade da liberdade”.



### 3.3 O fato da razão

Na Terceira Seção da *Fundamentação*, Kant dá uma definição de liberdade<sup>233</sup> que é negativa<sup>234</sup>, mas da qual decorre um conceito *positivo* de liberdade. Desde a “Segunda Seção” da *Fundamentação*, a autonomia da vontade concorda perfeitamente com o princípio supremo da moralidade, aliás, o “princípio da autonomia é o único princípio da moral”<sup>235</sup>. O fundamento desse princípio supremo consiste na *forma* da lei, abstraída de toda *matéria*, e no caráter *universal*. Kant lembra ainda que “este imperativo não manda nem mais nem menos do que precisamente esta autonomia”<sup>236</sup>. Isso se explica pelo fato de, só nesses termos, ser possível falar em uma lei prática incondicionada ou, se se quiser, uma lei cujo único embasamento é o princípio incondicionado: a autonomia da vontade. Merece destaque que, com o princípio da autonomia, Kant dispõe de algo de que não dispunha na *Crítica da razão pura*, a saber, que esse princípio fornece à definição de liberdade – que na primeira *Crítica* era um “problema para a razão” –, um sentido *positivo*. O que se está afirmando acerca da autonomia da vontade como “possibilitadora” de um conceito *positivo* de liberdade torna-se mais bem compreendido com uma afirmação de Kant, qual seja: “pois enquanto ela esta *submetida* à lei moral não há nela sublimidade alguma; mas há-a sim na medida em que ela é ao mesmo tempo *legisladora* em relação a essa lei moral e só por isso lhe está subordinada”<sup>237</sup>. Em outras palavras, a autonomia da vontade torna possível o conceito *positivo* de liberdade, pois (essa vontade), para determinar-se, prescinde do todo conteúdo sensível e se coloca como *legisladora* e *súdita*.

Não obstante tais considerações, é preciso destacar que a conclusão a qual Kant chega é a de que a autonomia da vontade é o único princípio que satisfaz às exigências necessárias ao princípio supremo da moralidade e “que temos de pressupô-la se quisermos pensar um ser como racional e com consciência de sua causalidade a respeito de suas ações”<sup>238</sup>. Porém, num ser racional dotado de vontade *pressupor*, necessariamente, a autonomia da vontade

---

<sup>233</sup> A saber: “(...) a *vontade* é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e *liberdade* seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a *determinem*; assim como *necessidade natural* é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à atividade de influência de causas estranhas”. (KANT, 1986b, p. 93). Essa discussão será retomada no próximo capítulo.

<sup>234</sup> É *negativa*, pois não diz o que é a liberdade, mas, sim, é retirada da negação da causalidade natural enquanto determinação absoluta do agir humano.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 85-86.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>238</sup> *Id.*, 1986a, p. 100.

(liberdade em sentido positivo), não é suficiente para “demonstrar a liberdade como algo real”<sup>239</sup>. Sendo assim, a consciência da lei moral também deve ser pressuposta. Frente a isso, a questão que se impõe é: *como demonstrar* que a autonomia da vontade seja capaz de determinar a vontade de seres racionais, afetados sensivelmente, de modo a neles produzir uma obrigação moral?<sup>240</sup>, ou:

(...) *como* uma razão pura, sem outros móveis, venham eles donde vierem, possa por si mesma ser prática, isto é, como o simples *princípio da validade universal de todas as suas máximas como leis* (que seria certamente a forma de uma razão pura prática), sem matéria alguma (objeto) da vontade em que de antemão pudesse tomar-se qualquer interesse, possa por si mesma fornecer um móbil e produzir um interesse que pudesse chamar-se puramente *moral*; ou, por outras palavras, *como uma razão pura possa ser prática* – explicar isto, eis o de que toda a razão humana é absolutamente incapaz; e todo o esforço e todo o trabalho que se empreguem para buscar a explicação disto serão perdidos.<sup>241</sup>

Desse modo, tentar explicar *como* a razão pura pode ser prática equivale a tentar *deduzir* (a lei moral), assim como Kant fizera na *Crítica da razão pura* com as categorias (enquanto conceitos puros do entendimento), deduzi-las mediante a referência aos objetos da experiência possível (mundo sensível). Porém, é impossível deduzir a lei moral a partir de um objeto exterior, pois sua validade deve ser encontrada *a priori*<sup>242</sup>. Kant afirma ainda que tentar responder a *como* a razão pura pode ser prática “é exatamente o mesmo como se eu buscasse descobrir como seja possível a liberdade mesma como causalidade de uma vontade”<sup>243</sup>. Por isso, “aqui abandono eu o princípio filosófico da explicação e não tenho nenhum outro”<sup>244</sup>. Na seqüência, o filósofo de Königsberg se nega em aventurar-se a “vãos fantásticos no mundo inteligível”, pois, em última análise, dele não se tem o menor *conhecimento*<sup>245</sup>.

Uma observação de suma importância é que neste contexto é que se insere a discussão, entre os renomados comentadores de Kant, acerca de o filósofo da autonomia ter ou não levado a cabo uma *dedução* da lei moral a partir do conceito de liberdade na Terceira Seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Sem querer esgotar essa discussão, calha destacar que os inúmeros embates acerca dessa questão devem-se à ambigüidade do conceito de “dedução” que, consoante Beckenkamp<sup>246</sup>, Kant emprega em sentido laxo: emprega-o em

<sup>239</sup> *Id.*, 1986b, p. 98.

<sup>240</sup> Cf. *Ibid.*, p. 113.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>242</sup> Cf. *Ibid.*, p. 90-91.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>244</sup> *Ibid.*

<sup>245</sup> Cf. *Ibid.*, p. 115.

<sup>246</sup> BECKENKAMP, *op. cit.*, p. 47.

diferentes contextos e designando argumentos com diferente força. Diante disso, deve-se destacar que duas interpretações do conceito de dedução<sup>247</sup> são possíveis: 1) se se entende como uma *questão de direito*, onde se procura estabelecer em que medida certa pretensão é levantada legitimamente; de acordo com essa interpretação, a conclusão a que se chega é que

(...) se encontra ali uma dedução do imperativo categórico, se entendermos por dedução um procedimento de legitimação (análogo às deduções em processos jurídicos). Neste último sentido, não só se encontra ali também uma dedução da liberdade, mas ela é mesmo necessária, como visto. Além do mais, pode-se muito bem dizer que neste sentido também a *Crítica da razão prática* apresenta uma dedução tanto do princípio da moralidade quanto do conceito de liberdade.<sup>248</sup>

Porém, se por dedução se entender 2) a conclusão a partir de premissas fixadas anteriormente – que nesta pesquisa julga-se ser a mais adequada –, na “Terceira Seção” da *Fundamentação*, Kant:

(...) não empreende nenhuma dedução, se entendermos por tal uma conclusão a partir das premissas fixadas anteriormente. Especificamente, não se encontra ali uma dedução do imperativo categórico a partir da idéia da liberdade estabelecida independentemente da moralidade e a partir da simples razão teórica ou da capacidade de pensar.<sup>249</sup>

Ou, como arremata Almeida:

No juízo até mesmo de comentadores simpáticos à sua Filosofia moral, Kant parece ter fracassado, apesar do cuidado que tomou para evitar esse círculo, e não só fracassou, mas parece saber que fracassou, uma vez que reconhece, na *CRPr*, a impossibilidade de ‘inferir por raciocínios subtis’ a consciência da lei moral da consciência da liberdade como um ‘dado anterior da razão’.<sup>250</sup>

Dessa maneira, é por perceber que não é possível deduzir o conceito positivo de liberdade (embora ainda fosse preciso fundar a lei da moralidade sobre esse conceito), que

---

<sup>247</sup> Lê-se, no *Dicionário Kant*, sobre o conceito de “dedução”: “Em cada uma das analíticas das três críticas, Kant oferece uma dedução: em CPR, envolve os conceitos puros do entendimento; em CRPr, os princípios da razão prática pura; e em CJ, a legitimidade dos juízos estéticos puros do gosto. Diferentemente de Descartes, Kant não usa dedução no sentido geométrico para significar ‘toda a inferência necessária a partir de outras proposições conhecidas com certeza’ (...); pelo contrário, o seu uso é inspirado na prática dos juristas imperiais que ‘quando falam de direitos e usurpações, distinguem num litígio a *questão de direito* (*quid juris*) da *questão de fato* (*quid facti*) e, ao exigir provas de ambas, dão o nome de *dedução* à primeira, que deverá demonstrar o direito ou a legitimidade da pretensão’ (CRP A 84/B 116). A dedução filosófica em cada uma das três críticas é requerida para justificar a posse e/ou o emprego dos conceitos puros teóricos do entendimento, os princípios práticos da razão prática pura e os juízos estéticos do gosto”. (CAYGILL, *op. cit.*, p. 91; grifo nosso).

<sup>248</sup> BECKENKAMP, *op. cit.*, p. 56.

<sup>249</sup> *Ibid.*

<sup>250</sup> ALMEIDA, *op. cit.*, p. 56.

Kant, na *Crítica da razão prática*, utiliza-se de um novo recurso: o *fato da razão*<sup>251</sup>. O que o conduz a esse recurso é que, se a partir da idéia de liberdade não é possível deduzir a lei moral, para que esta não seja uma quimera vã, a consciência dessa lei fundamental da razão impõe-se como um *fato da razão*.

O *fato da razão* também é uma questão controversa em Kant quer seja pela ambigüidade dos termos<sup>252</sup> quer seja pelas diferentes significações<sup>253</sup> que Kant dá a essa expressão. Não se pretende esgotar essa discussão. O interesse consiste, apenas, em explicitar a mudança de argumentação de Kant e qual a relação entre a *liberdade* e o *fato da razão*.

A primeira observação a ser feita refere-se a que se entende por *fato da razão*, pois como amplamente analisou Beck<sup>254</sup>, há dois sentidos possíveis de se interpretar essa expressão (*fato da razão*), quais sejam: *a)* segundo o genitivo como subjetivo ou *b)* genitivo como objetivo; pelo primeiro, *há um fato para a razão*, a lei moral, “sobre o qual ela deve refletir e objetivamente subsumir seus objetos à universalidade requerida do querer”<sup>255</sup>; porém, essa interpretação é inconsistente pois pressupõe uma intuição e, dentro de uma perspectiva intuicionista, não há como demonstrar a faticidade da razão (“pois não pode ser provada por proposições que dão boas evidências para ela exatamente na medida em que ela tem por função fundamentar toda evidência); por sua vez, se se tomar *b)*, o genitivo como objetivo, o fato da razão significa que *há uma razão pura prática*; nessa interpretação, descobre-se a lei não *dada por Deus* ou *posta* em nossa estrutura, mas, sim, “é a própria atividade pura que se dá a conhecer como autoconsciência da atividade da razão determinando a vontade”<sup>256</sup>; por isso, o *fato da razão* é que *há razão* e que ela é pura prática, da qual emana o dever porque “esteja correta ou não, ela apresenta-se fundando (e satisfazendo as condições de fundar) as proposições que asserem o dever e, assim, pode ser encontrada nas ações, portanto seus efeitos podem ser rastreados na experiência”<sup>257</sup>. Isso clarificado, analisar-se-á essa relação (do *fato da razão*) com a *liberdade*.

---

<sup>251</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>252</sup> Cf. ALMEIDA, Guido A. de. Liberdade e moralidade segundo Kant. In: **Analytica**. Rio de Janeiro: v. 2, n. 1, 1997, p. 53-81.

<sup>253</sup> Cf. ROHDEN, 1981, p. 40-45.

<sup>254</sup> BECK, 1960-61 *apud*. ZINGANO, Marco A. *Razão e História em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 150.

<sup>255</sup> *Ibid.*

<sup>256</sup> *Ibid.*

<sup>257</sup> *Ibid.*

### 3.3.1 Liberdade e o *fato da razão*

No “Prefácio” à *Crítica da razão prática*, Kant afirma:

O conceito de liberdade, na medida em que a sua realidade é demonstrada por uma lei apodítica da razão prática, constitui a *pedra angular* de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os outros conceitos (os de Deus e da imortalidade) que, enquanto simples idéias, permanecem nesta sem apoio, conectam-se com este [conceito] e adquirem com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a sua *possibilidade é provada* pelo fato de a liberdade ser efetiva; com efeito, esta idéia revela-se mediante a lei moral.<sup>258</sup>

Para a correta compreensão dessa afirmação, é preciso ter claro que: se a vontade, é livre é preciso encontrar a lei que a determine necessariamente. Ora, ao eliminar da máxima todo e qualquer afetante empírico, resta apenas a *forma* da lei; e a lei fundamental da qual o ser racional dotado de vontade torna-se imediatamente consciente é esta: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”<sup>259</sup>. Assim considerada, a lei moral determina, aprioristicamente, a vontade; e, a consciência dessa lei é um *fato*<sup>260</sup> (*Faktum*) da razão,

[porque] não se pode deduzi-la com sutileza de dados anteriores da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (porque esta não nos é dada previamente), mas porque ela se nos impõe por si mesma como proposição sintética *a priori* que não está fundada em nenhuma intuição, nem pura, nem empírica.<sup>261</sup>

Dessa afirmação tem-se que *a)* a lei moral não é *deduzida* nem *induzida* de algum dado empírico, mas sim, *b)* é uma *proposição sintética a priori*<sup>262</sup>, ou seja, a realidade objetiva da lei moral se estabelece por si mesma. Por ser *a priori*, origina-se diretamente da razão e, por isso, Kant a considera um *fato* (da razão), porque, sendo a razão originariamente legisladora, temos imediata consciência dela. É essa natureza legisladora da razão que submete imediatamente a vontade – tendo-se presente que vontade pura e razão prática são

<sup>258</sup> KANT, 1986a, p. 12.

<sup>259</sup> *Id.*, 1986b, p. 59.

<sup>260</sup> Rohden (1981, p. 39) afirma que “Kant confere diferentes significações à expressão ‘fato da razão’, como vemos: ‘a consciência da lei moral’; ‘a consciência da liberdade’; ‘a lei’; ‘a autonomia no princípio da moralidade’; ‘uma inevitável determinação da vontade, mas que não repousa sobre princípios empíricos’; entre outras.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>262</sup> Sobre o que significa uma proposição prática, ver ZINGANO, *op. cit.*, p. 143-144.

equivalentes, o *dever ser* daí decorrente, é um querer que vale para todo ser racional, contanto que nesse ser a razão possa agir sem obstáculos. Nota-se que há uma sinonímia entre razão prática, liberdade e vontade pura: “a vontade pura que age tem, na sua ação, uma lei racional, ao mesmo tempo que o exercício da liberdade. O querer é idêntico ao ordenar, ou liberdade atuante (vontade livre) é lei racional”<sup>263</sup>. É por isso que ora Kant define o *fato da razão* como “a consciência da lei moral”<sup>264</sup>, ora “como consciência da liberdade”<sup>265</sup>, sem que haja contradição nisso.

Kant afirma ainda, na *Crítica da razão prática*, que “a liberdade é, certamente, a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral constitui a *ratio cognoscendi* da liberdade”<sup>266</sup>. Ou seja, a liberdade é o fundamento da lei moral e, esta possibilita a tomada de consciência daquela (da liberdade). No tocante a isso, a contribuição de Rohden é esclarecedora:

O fato de que a realidade da razão prática depende da demonstração da realidade da nossa liberdade não significa ainda que a liberdade deva ser provada *antes* da lei moral, mas somente que a liberdade é a ‘*ratio essendi*’ das suas determinações práticas, de tal modo que, se não fôssemos livres, não poderia haver nenhuma lei prática. Isto é, a ‘verdadeira subordinação dos nossos conceitos’ consiste na dependência da consciência da liberdade da consciência da lei moral, assim que, se não tivéssemos consciência de nenhuma lei moral, também, não saberíamos nada da nossa liberdade. Assim como a ordem do conhecimento não se confunde com a ordem das coisas, é também verdade, por outro lado, que se não existisse nenhuma liberdade, também não haveria nenhuma lei moral.<sup>267</sup>

Não se pode perder de vista que o que difere os seres humanos dos demais animais é a razão, cuja função primordial é a moralidade. A tomada de consciência direta da moralidade é um fato *a priori* porque decorre do caráter legiferante da razão, é um fato que não se tem de demonstrar, mas que “exsurge da própria consciência imediata que dele temos”<sup>268</sup>. Desse modo, que a razão é prática é um fato acusado pela consciência; todavia, demonstrar *como* a razão pura é prática (ou, se se quiser, perguntar pela possibilidade de a razão, como criadora de leis a partir de si mesma, ser capaz de atuar na natureza) é o que permanece um problema. De acordo com Salgado, Kant não deixa, de todo, esse problema sem resposta: “a razão prática, ao atuar no mundo da natureza, o faz sobre os fenômenos que, por sua vez, estão condicionados pela transcendentalidade do sujeito”<sup>269</sup>.

<sup>263</sup> SALGADO, *op. cit.*, p. 206.

<sup>264</sup> KANT, 1986a, p. 43.

<sup>265</sup> *Ibid.*

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>267</sup> ROHDEN, 1981, p. 40.

<sup>268</sup> Cf. SALGADO, *op. cit.*, p. 207.

<sup>269</sup> *Ibid.*

Segundo Kant, o que importa é observar a lei moral como *dada*, que não é um fato empírico, mas, sim, o fato único da razão pura, que assim se proclama como originariamente legisladora. Por isso, como lembra Weber, a “lei moral será uma prescrição necessária da razão para toda vontade; ou seja, a razão determinará imediatamente (e não mediadamente) a vontade”<sup>270</sup>.

É preciso, mais uma vez, salientar que não se está afirmando a existência da liberdade, apenas que ela é o fundamento da lei moral – a condição de possibilidade do imperativo categórico. Como já mencionado, a liberdade é uma *idéia da razão*. É o primeiro e fundamental postulado, do qual depende a possibilidade do princípio supremo de moralidade. “Pensar a liberdade é o que possibilita o acesso ao mundo numênico; é o que possibilita ao homem ser membro do reino dos fins reconhecendo a necessidade de autonomia e moralidade”<sup>271</sup>. Se não fosse possível postulá-la, não seria possível ocorrer em nós a lei moral que, por sua vez, possibilita conhecer a liberdade. Isso não constitui um círculo vicioso, pois a lei moral se apresenta como um *fato da razão*. Portanto, como lembra Salgado, “a ‘prova’ da liberdade só se torna possível através do princípio supremo da moralidade, o imperativo categórico que prescreve o que deve acontecer e não descreve o que acontece, e que, de outro lado, só é possível sob o postulado da liberdade”<sup>272</sup>. A lei moral aparece em primeiro lugar por questão de método; só através dela é possível conhecer a liberdade; e é dela que decorre o dever ser, ou seja: “o homem *deve*, porque é livre”<sup>273</sup>. Nesse contexto, calha destacar, encontra-se a diferença entre a ética kantiana e a ética clássica, a saber, o conceito de liberdade como autonomia:

(...) para Kant, o bem que obriga não é algo que está fora da vontade, mas é a própria vontade que é boa em si mesma. A autonomia da vontade, na medida em que ela ganha universalidade pela racionalidade, é o que caracteriza a ética kantiana; o universal está na própria liberdade; nem o universal (como bem) se concebe como algo estranho a determinar a vontade, nem a liberdade é algo contingente e isolado do ato de escolha do ‘aqui e agora’.<sup>274</sup>

Por fim, com a exposição do *fato da razão* o intento é mostrar que este deve ser entendido como a afirmação de que a razão pura determina a vontade, e, disso, origina-se um fato para a razão como objeto de sua reflexão: a lei moral, que é aquilo pelo qual se tem consciência e aqui está a ponte que permite a Kant definir o fato da razão tanto como a lei (a

<sup>270</sup> WEBER, *op. cit.*, p. 70.

<sup>271</sup> SILVEIRA, 2004, p. 22.

<sup>272</sup> SALGADO, *op. cit.*, p. 249.

<sup>273</sup> *Ibid.*

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 249-250.

autonomia da vontade como atividade da razão pura prática) como a consciência dessa lei (fato originado para a razão, mas não originante)<sup>275</sup>.

---

<sup>275</sup> Cf. ZINGANO, *op. cit.*, p. 152. Uma análise pormenorizada do que se afirmou encontra-se nessa mesma obra, nas páginas seguintes.



#### 4 AUTONOMIA: FUNDAMENTO DA DIGNIDADE HUMANA

O primeiro e o segundo capítulos desta dissertação tinham por objetivo apresentar os pressupostos fundamentais da ética kantiana, a fim de revelar o ser humano como *livre* e *autônomo*, requisitos indispensáveis para que, agora, se possa fundamentar a sua *dignidade*. Por isso, no primeiro capítulo mostrou-se o escopo do referido filósofo na *Fundamentação*, a saber: “a busca e a fixação do princípio supremo de moralidade”. Para tal, expôs-se como tanto o conceito de *boa vontade* como o de *faculdade da razão prática* pressupõem o imperativo categórico; este *fixado*, em seguida, mostrou-se quais são suas condições de possibilidade e que, dependendo do ponto de partida adotado, é possível tanto afirmar quanto negar que, na Terceira Seção da *Fundamentação*, há dedução do conceito de liberdade. Baseado nesses fundamentos da ética kantiana, no segundo capítulo, buscou-se mostrar o ser humano como *autônomo* e *livre*, conceitos centrais de seu pensamento e indispensáveis para tratar da questão da *dignidade*. Visando esse objetivo, analisou-se as diferentes formulações do *único* imperativo categórico, as quais foram dispostas de maneira distinta a que comumente se as apresenta, para melhor demonstrar por que e como a autonomia é o fundamento da dignidade do ser humano. Analisou-se as formulações da lei universal, da lei da natureza e a da autonomia; nesta, mostrou-se que a *liberdade* é a chave de explicação da autonomia e, além disso, ao tratar dos sentidos *negativo* e *positivo* da liberdade, que este (sentido positivo) identifica-se com a autonomia; e, por fim, clarificou-se a relação da *liberdade* com o *fato da razão*.

Esses capítulos serviram de preparação para que agora se fundamente a dignidade do ser humano na quintessência da filosofia kantiana, isto é, na autonomia da vontade, entendida como liberdade em sentido positivo. Tratar da dignidade do ser humano, de seu valor absoluto, é tratá-lo como *pessoa*, como fim em si mesmo. Ora, um *fim* (*Zweck*) é aquilo que serve à vontade como fundamento objetivo da própria determinação e, quando esse *fim* é dado pela razão, deve valer para todos os seres racionais; por outro lado, aquilo que tem apenas valor condicionado (objeto das inclinações), ou seja, é um fim *subjetivo*, serve como *meio* (*Mittel*) para se atingir qualquer outra coisa que se quer – que Kant denomina *coisa*. Essa distinção entre *pessoa* e *coisa* é o que permite que estas sejam compradas, vendidas, utilizadas, manipuladas, trocadas, etc.; ao passo que aquelas (pessoas) devem ser consideradas sempre e simultaneamente como *fins em si mesmas*. O que torna isso possível é a autonomia da vontade que faz com que o ser humano aja “apenas segundo uma máxima tal que possa

querer ao mesmo tempo que ela se torne lei universal”<sup>276</sup>. Não obstante isso, um problema que surge é o que se refere a quem não pode exercer de sua autonomia (entendida como a capacidade de autolegislação e autodeterminação), como, por exemplo, um ser humano acometido por alguma patologia (física e/ou mental): nesse caso, este ser humano (ainda) possui dignidade? Mesmo que Kant não trate *explicitamente* desse problema, tentar-se-á defender (com base na Doutrina da Virtude da *Metafísica dos costumes*) que este ser humano possui *sim* dignidade; pois, pelo fato de ser fim em si mesmo, isto é, ter valor absoluto/dignidade, esta não pode ser perdida nem graduada, do contrário perderia seu valor absoluto. Além disso, se, por alguma patologia, alguém não puder desfrutar de sua autonomia, este *deve ser* considerado, por aqueles que estão no pleno uso de sua autonomia, *como* fim em si mesmo, embora este não possa dar seu *consentimento*. O que torna isso possível é o *respeito*.

#### 4.1 O ser humano como fim em si mesmo

Ao tratar das formulações geral e da lei da natureza<sup>277</sup>, o ponto de partida era saber se é ou não uma lei necessária a todo ser racional o valorar suas próprias ações, sempre segundo máximas que possam converter-se em lei universal. Se é assim, é preciso que essa lei seja conectada *a priori* ao conceito de *vontade* de um ser racional. Trata-se da *vontade* entendida como a faculdade de determinar-se a agir conforme leis; faculdade essa presente, exclusivamente, em seres racionais. Aquilo que serve à vontade como fundamento objetivo da própria determinação é o *fim* (*Zweck*); e, quando esse fim é dado pela razão, deve valer a todos os seres racionais. Por sua vez, aquilo que contém o fundamento (subjetivo) da possibilidade da ação – cujo efeito é o fim –, chama-se *meio* (*Mittel*). Os escopos materiais, isto é, os fins que um ser racional põe como efeito das próprias ações, são relativos e, por isso, constituem a base dos imperativos hipotéticos. Por outro lado, *admitindo-se* que exista um fim, cuja existência em si possua um valor absoluto – que seja um fim em si mesmo –, então exclusivamente este é que poderá “servir de base de um possível imperativo categórico, quer dizer, de uma lei prática”<sup>278</sup>; assevera Kant:

<sup>276</sup> KANT, 1986b, p. 59.

<sup>277</sup> Respectivamente, 3.1.1, p. 42 e 3.1.2, p. 44.

<sup>278</sup> KANT, 1986b, p. 67-68.

Ora digo eu: – O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, *existe* como fim em si mesmo, *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas ações, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado *simultaneamente como fim*.<sup>279</sup>

Depois de afirmar isso, Kant sustenta que, se deve haver um princípio prático supremo e um imperativo categórico, no que respeita à vontade humana, então tem de ser tal que, da representação daquilo que é necessariamente um fim para toda a gente (pois é *fim em si mesmo*) faça um princípio *objetivo* da vontade que, por conseguinte, possa servir de *lei prática universal*<sup>280</sup>. O fundamento deste princípio é: “*A natureza racional existe como fim em si*”<sup>281</sup>, pois é desse modo que o ser humano representa sua existência e, nesse sentido, este princípio (“a natureza humana existe como fim em si”) consiste num princípio *subjetivo* das ações humanas. Kant lembra, ainda, que é assim, também, que qualquer outro ser racional se representa sua própria existência, exatamente em virtude desse mesmo princípio racional; portanto, esse princípio é, simultaneamente, *objetivo* do qual, como princípio prático supremo, se tem de poder derivar todas as leis da vontade. Do ser humano considerado como fim em si mesmo surge o imperativo prático que reza: “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*”<sup>282</sup>.

#### 4.1.1 Dever *necessário* e dever *meritório* para consigo mesmo e com outrem

Para ver se é possível cumprir o imperativo prático do ser humano como fim em si mesmo, Kant baseia-se nos exemplos utilizados na formulação da lei da natureza<sup>283</sup> e os analisa tratando-os de acordo com: (1) o dever *necessário* para consigo mesmo e o dever *necessário* ou *estrito* para com os outros; e (2) de acordo com o dever *contingente* ou *meritório* para consigo mesmo e para com outrem.

De acordo com o *dever necessário para consigo mesmo* (1), se alguém se suicida para livrar-se de uma situação insustentável, usa a si mesmo (própria pessoa) como um meio para

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>280</sup> Cf. *Ibid.*, p. 69.

<sup>281</sup> *Ibid.*

<sup>282</sup> *Ibid.*

<sup>283</sup> Cf. 3.1.2, p. 44.

conservar até ao fim da vida uma situação suportável. Mas o ser humano, assevera Kant, “não é uma coisa; não é portanto um objeto que possa ser utilizado *simplesmente (bloß)* como um meio, mas pelo contrário deve ser considerado sempre e em todas as suas ações como fim em si mesmo”<sup>284</sup>. Portanto, não é lícito dispor do ser humano na própria pessoa para o mutilar, degradar ou matar<sup>285</sup>.

No tocante ao *dever necessário ou estrito para com os outros* (2), quem tem o intento de fazer uma promessa mentirosa, trata a (outra) pessoa *simplesmente como meio*, sem que este último contenha, simultaneamente, o fim em si mesmo; pois, “aquele que eu quero utilizar, para os meus intuitos por meio de tal promessa, não pode, de modo algum, concordar com a minha maneira de proceder a seu respeito, não pode portanto conter em si mesmo o fim desta ação”<sup>286</sup>. Quem, por exemplo, viola o direito à liberdade ou à propriedade de outra pessoa, trata-a como *mero meio*, sem considerar que os outros, como seres racionais, devem ser tratados *sempre também como fins*, isto é, como em grau de assumir em si o fim de tal ação.

Por sua vez, no que diz respeito ao *dever contingente (meritório) para consigo mesmo* (3), não basta que a ação não esteja em contradição com a humanidade<sup>287</sup> como fim na (nossa) própria pessoa, mas, sim, é necessário que concorde com ela. Preterir as disposições para o aperfeiçoamento humano, “pode subsistir com a *conservação* da humanidade como fim em si, mas não com a *promoção* deste fim”<sup>288</sup>.

E, por fim, no tangente ao *dever meritório para com outrem* (4), o fim natural que todos têm é a própria felicidade. Ora, mesmo que nenhum ser humano contribuisse para com a felicidade de outrem, a humanidade subsistiria. Entretanto, se ninguém esforça-se em contribuir para os fins dos demais, “isso seria apenas uma concordância negativa e não positiva com a *humanidade como fim em si mesma*. Pois que se um sujeito é um fim em si mesmo, os seus fins têm de ser quanto possível os *meus*, para aquela idéia poder exercer em mim *toda* a sua eficácia”<sup>289</sup>.

---

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>285</sup> Na seqüência Kant afirma (1986b, p. 70): “Tenho de deixar agora de parte a determinação mais exata deste princípio para evitar todo o mal-entendido, por exemplo, no caso de amputação de membros para me salvar, ou no de pôr a vida em perigo para a conservar, etc.; essa determinação pertence à moral propriamente dita”. Frente à essa discussão, poder-se-ia aqui apontar para outra questão que se coloca frente à essa afirmação de Kant de não se poder dispor de outro ser humano para o mutilar, degradar ou matar, a saber, a questão da legítima defesa.

<sup>286</sup> *Ibid.*

<sup>287</sup> Por *humanidade* deve-se entender a capacidade de razão (racionalidade) do ser humano, de modo que a lei da própria razão possa e deva determinar seu agir. (Cf. HERRERO, *op. cit.*, p. 223; WEBER, *op. cit.*, p. 39).

<sup>288</sup> KANT, 1986b, p. 71.

<sup>289</sup> *Ibid.*

É importante destacar que o princípio da humanidade e de toda natureza racional como fim em si mesma – “condição suprema que limita a liberdade das ações de cada ser humano”<sup>290</sup> –, não é oriundo da experiência. Isso por dois motivos, a saber: primeiro, por causa de sua *universalidade*, que se aplica a todos os seres racionais em geral, em relação aos quais a experiência nada pode determinar; e, segundo, porque nele (nesse princípio) a humanidade se representa como um fim objetivo e não como fim subjetivo, isto é, a humanidade não é um objeto de que fazemos, por nós mesmos, um fim; mas sim, independentemente de quaisquer que sejam os fins que se tem em vista, deve ser (como lei) a condição suprema que limita todos os fins subjetivos e que, por isso, só pode ser oriunda da razão pura<sup>291</sup>. Isso se deve ao fato de que o fundamento de toda legislação prática reside, *objetivamente*, na regra e na forma da universalidade que a torna capaz de ser uma lei; porém, *subjetivamente*, reside no fim. Ora, o sujeito de todos os fins é todo o ser racional como fim em si mesmo. É daqui que resulta o terceiro princípio prático da vontade como condição suprema da concordância dessa vontade com a razão prática universal, ou seja, “a idéia da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal”<sup>292</sup>. Segundo esse princípio, as máximas, que não podem subsistir junto com a própria legislação universal da vontade, são rejeitadas, pois a vontade não está, simplesmente, submetida à lei, “mas sim submetida de tal maneira que tem de ser considerada também como *legisladora ela mesma*, e exatamente por isso e só então submetida à lei (de que ela se pode olhar como autora).

À compreensão do ser humano como fim em si mesmo é de suma importância analisar a distinção entre *coisa* e *pessoa*, segundo a qual, ao passo que uma *coisa* serve de *meio*, possui apenas valor relativo, a *pessoa*, por ter um valor *absoluto*, deve ser sempre considerada como *fim* em si mesma e, em seu lugar, nenhum equivalente pode ser posto.

#### 4.1.2 A distinção entre *coisa* e *pessoa*

Na definição do ser humano como fim em si mesmo encontra-se a insigne distinção kantiana entre *coisa* e *pessoa*. O referido filósofo chega a essa distinção, pois, para ele, o

<sup>290</sup> *Ibid.* De acordo com Cattaneo (*op. cit.*, p. 46), nessa frase entre parênteses, já está esboçada a definição kantiana de *direito*, como coexistência das liberdades dos seres humanos sobre a base de uma lei universal, que posteriormente, é apresentada no escrito *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática* e na *Metafísica dos costumes*.

<sup>291</sup> Cf. *Ibid.*, p. 72.

<sup>292</sup> *Ibid.*

objeto das inclinações possui um valor condicionado, não absoluto e, por isso, “o desejo universal de todos os seres racionais deve ser o de se libertar totalmente delas. Portanto, o valor de todos os objetos que possamos *adquirir* pelas nossas ações é sempre condicional”<sup>293</sup>. Os seres cuja existência depende da natureza – e não da nossa vontade – têm (sob a ressalva kantiana de serem *irracionais*) apenas valor relativo como *meios* e, por isso, denominam-se *coisas*; por sua vez, os seres racionais se chamam *pessoas*, “porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer, como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio”<sup>294</sup>. Tem-se assim que *pessoas* não são meros *fins subjetivos*, cuja existência tenha um valor como efeito da ação, mas, sim, são *fins objetivos*, cuja existência é em si mesma um fim, e um fim tal

(...) que se não pode pôr nenhum outro no seu lugar em relação ao qual essas coisas servissem *apenas* como meio; porque de outro modo nada em parte alguma se encontraria que tivesse *valor absoluto*; mas se todo valor fosse condicional e, por conseguinte, contingente, em parte alguma se poderia encontrar um princípio prático supremo para a razão.<sup>295</sup>

Dessa afirmação infere-se que, à medida que as coisas podem ser adquiridas, trocadas, manipuladas, usadas, pagas, isto é, têm valor condicional (servem como meios), a pessoa está acima de toda e qualquer quantificação, pois é fim em si mesma e como tal deve ser considerada. Mas, para que seja possível tratar a si mesmo e aos outros como fim em si mesmo, a condição necessária para tal é a autonomia. Essa afirmação é corroborada por Kant quando este afirma que a vontade de um ser racional tem de ser considerada sempre e simultaneamente como legisladora em virtude da idéia de “*dignidade* de um ser racional, que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente se dá”<sup>296</sup>. É precisamente essa idéia de *dignidade* que não permite que um ser humano seja tratado simplesmente como meio. Mas que significa tratar um ser humano como mero meio? Significa que não se deve permitir que alguém consinta em ser tratado de tal maneira sem saber qual é, de fato, a intenção de quem assim o está tratando. Ou, em outras palavras, é

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>294</sup> *Ibid.* Na *Doutrina do direito* (p. 28-29) Kant explicita o que entende por *pessoa* e *coisa*: “Pessoa é o sujeito cujas ações são suscetíveis de uma *imputação*. A personalidade *moral*, portanto, é apenas a liberdade de um ser racional submetido a leis morais (mas psicológica e unicamente a faculdade de se tornar consciente da identidade de si mesmo nos distintos estados da própria existência); donde se depreende que uma pessoa não está submetida a outras leis exceto às que ela a si mesma dá (sozinha ou, pelo menos, juntamente com outras pessoas)”; e, a esse conceito, o referido filósofo contrapõe o de *coisa*: “uma coisa é algo que não é suscetível de qualquer imputação. Todo o objeto do livre arbítrio, carente de liberdade, diz-se, portanto, coisa (*res corporalis*)”.

<sup>295</sup> *Id.*, 1986b, p. 68-69.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 77.

preciso que o outro consinta em servir de “meio” para a execução de um fim meu. O exemplo de Paton, comentado por Weber, é esclarecedor:

(...) quando enviamos uma carta pelo correio, nos valemos de um carteiro que leva a carta ao seu destino final. Valemo-nos dele como “meio”, mas não “simplesmente” como meio. O que dele esperamos acreditamos estar de acordo com a vontade dele, e de fato está de acordo com seu dever. Esta é sua função. Ele sabe e consente com nossa intenção.<sup>297</sup>

É preciso respeitar o ser humano como ser humano, pois este não é uma coisa, ou um instrumento/objeto que possa ser utilizado “simplesmente” ou como “mero” meio para a satisfação de algum desejo ou fim qualquer. Portanto, jamais um ser humano pode servir-se de outro ser humano como se fosse um mero meio em vista de um fim – sem que este consinta –, que seja outro senão o de ser o próprio ser humano o fim do agir.

O tratar o ser humano sempre e simultaneamente como fim em si mesmo pressupõe a vontade racional (daquele que trata como e daquele que é tratado como) legislando universalmente. Ao explicitar a fórmula da autonomia, Kant afirma que o conceito de *ser racional*, cuja vontade é legisladora universal, conduz a um novo conceito: o de *reino dos fins* (*Reich der Zwecke*), onde tudo tem ou um *preço* ou uma *dignidade*.

## 4.2 O reino dos fins<sup>298</sup>

Por “reino”, deve-se entender a “ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns”<sup>299</sup>. Como as leis determinam os fins segundo a sua validade universal, se se prescinde das diferenças pessoais entre os seres racionais e do conteúdo dos seus fins

<sup>297</sup> WEBER, *op. cit.*, p. 40.

<sup>298</sup> Para Paton, essa é a Fórmula IIIa (*op. cit.*, p. 185). Baseando-se na exposição de Paton da formulação da autonomia da vontade, Tugendhat, (*op. cit.*, p. 158), afirma: “(...) pode-se dizer que as fórmulas 3 e 3ª apenas sublinham certas nuances da 1ª fórmula, assim que as únicas duas fórmulas realmente distintas são a primeira e a segunda, as quais, contudo, Kant mostrou de forma convincente serem equivalentes”.

<sup>299</sup> KANT, 1986b, p. 75. Ao introduzir a discussão acerca do *reino dos fins*, Galeffi (*op. cit.*, p. 161) assevera: “Bem no meio de um trabalho em que a razão crítica alcança cumes altíssimos através de um esforço verdadeiramente titânico, esta imagem *kantiana* do mundo moral num *reino dos fins* nos faz pensar num dos sublimes *interlúdios* que o grande Platão inseria, às vezes, lá pelo meio de seus diálogos (como por exemplo o mito das almas após a morte no Fedon) quase para dar à mente cansada de tanto raciocínio um momento de trégua, numa visão mítica da realidade. Mas, como todo mito contém um significado simbólico que resume, muitas vezes, uma inteira doutrina, assim, nesta imagem de um reino dos fins, nós podemos ver simbolicamente representada a verdadeira pátria à qual pertence o homem, de direito, pela sua natureza racional, pela sua espiritualidade. Trata-se de um mundo a realizar-se – é claro –, mas que não podemos deixar de querer que se realize, sem, por isso mesmo, perder a verdadeira prerrogativa de homens”.

particulares, é possível pensar uma totalidade de todos os fins – tanto dos seres racionais como fins em si, como também dos fins próprios que cada qual pode propor a si mesmo –, em uma união sistemática<sup>300</sup>.

Kant afirma que os seres racionais estão, todos, submetidos à lei que ordena que cada um deles “*jamais se trate a si mesmo ou aos outros, simplesmente como meios, mas sempre simultaneamente como fins em si*”<sup>301</sup>. Disso, resulta uma ligação sistemática entre os seres racionais mediante leis objetivas comuns, ou seja, um reino que, exatamente porque tais leis visam a relação dos seres racionais uns com os outros como fins e meios, pode-se chamar um “reino dos fins”, que, como ressalva Kant, “na verdade é apenas um ideal”<sup>302</sup>.

Diante disso, uma questão que se coloca é: em que o (ideal) *reino dos fins* se diferencia de um reino temporal? A resposta a essa pergunta consiste em que num reino temporal, a convivência dos/entre os seres humanos é regulada pela simples subordinação às leis jurídicas; ao passo que, no reino (ideal) dos fins, a convivência (entre os seres humanos) regula-se pela *lei moral*, ou seja, por uma lei perfeita, em virtude da qual, como sustenta Galeffi, “acima dos próprios atos, são as mais íntimas intenções que se tornam objeto de ponderação e avaliação infalível por parte de um juiz que fala do íntimo de cada um, ao mesmo tempo em que fala para todos”<sup>303</sup>.

É importante destacar que, nesse reino dos fins, um ser racional pertence como “membro” quando é legislador universal, porém, estando submisso à essas leis; e, como “chefe”, quando, como legislador, não está submisso à vontade de um outro<sup>304</sup> – aliás, essa é outra característica que difere o reino *dos fins* de um reino temporal, pois, neste (no reino temporal), cada ser humano pertence como *membro*, mas não necessariamente como *chefe*, ao passo que no reino *dos fins*, pertence, simultaneamente, como *membro* e como *chefe*. Pela liberdade da vontade, o ser racional tem de considerar-se sempre como legislador de um reino dos fins, quer seja como membro, quer seja como chefe. Entretanto, lembra Kant, um ser racional não tem o lugar de “chefe” assegurado somente pela máxima de sua vontade, “mas

---

<sup>300</sup> Nas palavras de Kant (1986b, p. 76): “Ora, como as leis determinam os fins segundo a sua validade universal, se se fizer abstração das diferenças pessoais entre os seres racionais e de todo o conteúdo dos seus fins particulares, poder-se-á conceber um todo do conjunto dos fins (tanto dos seres racionais como fins em si, como também dos fins próprios que cada qual pode propor a si mesmo) em ligação sistemática, quer dizer, um reino dos fins que seja possível segundo os princípios acima expostos”.

<sup>301</sup> *Ibid.*

<sup>302</sup> *Ibid.*

<sup>303</sup> GALEFFI, *op. cit.*, p. 162.

<sup>304</sup> Cf. KANT, 1986b, p. 76.



apenas quando seja um ser totalmente independente, sem necessidade nem limitação do seu poder adequado à vontade”<sup>305</sup>.

Desse modo, a moralidade consiste na relação de toda ação com a legislação, por meio da qual somente um reino dos fins é possível. Tal legislação deve ser encontrada em todo ser racional e brotar da sua vontade. O princípio regente do ser racional é o de nunca praticar uma ação que não esteja em acordo com uma máxima que possa converter-se em lei universal, ou seja, só de tal maneira que “a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal”<sup>306</sup>. Caso as máximas não sejam, pela sua natureza, necessariamente concordes com o princípio objetivo dos seres racionais como legisladores universais, então a necessidade da ação, segundo aquele princípio, denomina-se “dever” (*Pflicht*) – obrigação prática. Kant destaca que o dever não pertence ao chefe no reino dos fins, mas, sim, a cada membro e a todos em igual medida.

O dever não está fundado sobre os sentimentos, impulsos ou inclinações, mas somente na relação dos seres racionais entre si. Nessa relação, a vontade de um (ser racional) tem de ser considerada, sempre e simultaneamente, como *legisladora*, pois, se assim não o fosse, os seres racionais não poderiam se pensar como “*fim em si mesmo*”. Para tal, a razão relaciona cada máxima da vontade, concebida como legisladora universal, com todas as outras vontades e todas as ações para consigo mesmo. Faz isso, não em virtude de qualquer outro móbil prático, mas “em virtude da idéia de “*dignidade*” (*Würde*) de um ser racional que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente dá”<sup>307</sup>.

Como sustenta Kant, no reino dos fins, tudo tem, ou um “*preço*” (*Preis*), ou uma “*dignidade*” (*Würde*): “quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra coisa como *equivalente*; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então tem ela dignidade”<sup>308</sup>. Para explicitar o conceito de dignidade e distingui-lo de tudo o resto, Kant faz a seguinte distinção: as coisas que se relacionam com as inclinações e necessidades gerais do ser humano têm um *preço venal* – um *preço de mercado* (*Marktpreis*); por sua vez, aquilo que, mesmo sem pressupor uma necessidade, corresponde a certo gosto pessoal tem um *preço de afeição* ou de *sentimento* (*Affektionpreis*); porém, “aquilo que constitui a condição só graças à qual qualquer coisa pode ser um fim em si

---

<sup>305</sup> *Ibid.*

<sup>306</sup> *Ibid.*

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>308</sup> *Ibid.*

mesma, não tem somente valor relativo, isto é, um preço, mas um valor íntimo, isto é, *dignidade*”<sup>309</sup>.

Consoante Kant, a moralidade é a única condição que pode fazer, de um ser racional, um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins. “Portanto, a moralidade e a humanidade, enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade”. O que confere dignidade ao ser racional é, justamente, a possibilidade de participar na legislação universal que o torna, por este meio, apto a ser membro de um possível reino dos fins – “para que estava já destinado pela sua própria natureza como fim em si e, exatamente por isso, como livre a respeito de todas as leis da natureza”<sup>310</sup> –, obedecendo somente às leis que ele mesmo se dá e segundo as quais as suas máximas podem pertencer a uma legislação universal, à qual ele simultaneamente se submete. Isso porque coisa alguma tem valor senão aquele que a lei lhe confere. Entretanto, a própria legislação, que determina todo o valor, tem que ter, exatamente por isso, uma dignidade, ou seja, um valor incondicional, incomparável, cuja avaliação, que qualquer ser racional sobre ele faça, só a palavra *respeito* (*Achtung*) pode exprimir convenientemente<sup>311</sup>.

### 4.3 O sentimento de respeito

Consoante Kant, “o essencial de todo o valor moral das ações depende de que a lei moral determina imediatamente a vontade”<sup>312</sup>. Porém, o *modo como* uma lei pode *por si e imediatamente* ser princípio determinante da vontade, que é o essencial da moralidade, “constitui um problema *insolúvel* para a razão humana e confunde-se com o problema de

---

<sup>309</sup> *Ibid.*

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>311</sup> Cf. *Ibid.*, p. 79. Galeffi sustenta que, embora o *reino dos fins* seja um reino *ideal*, no íntimo de cada um, essa idealidade pode concretizar-se – mesmo sem esperar que todos alcancem tão elevado grau de perfeição. “O homem que é verdadeiramente moral, ou seja, verdadeiramente racional, conhece, como plenitude somente o seu dever, mas, seu próprio direito só de maneira subordinada. Eis, pois, a grande diferença que separa esta concepção *kantiana* da que informa a declaração dos direitos dos homens proclamada pela revolução francesa. Se o homem esperar, para cumprir o próprio dever, a realização de um mundo político regulado de maneira que todos sejam induzidos – por amor ou por força – a respeitar o direito alheio, isto é, se esperar a realização de mundo perfeito somente através do direito, através de leis que comandam de fora, esperará em vão e o seu sonho se resolverá numa utopia. Mas, para o homem que vive interiormente de maneira a realizar em si e nas suas ações a moralidade, eis que para ele o mundo perfeito é como se já existisse, e será este o caminho mais seguro para contribuir a fazer com que todos os seus semelhantes cheguem – o mais cedo possível – a semelhante estado de graça, que é a marca da autêntica humanidade. Nunca uma concepção moral alcançara, antes, semelhantes alturas”. (*op. cit.*, p. 192).

<sup>312</sup> KANT, 1986a, p. 87.

como é possível uma vontade livre”<sup>313</sup>. Por isso, “não teremos de indicar *a priori* a causa a partir da qual a lei moral produz em si um móbil, mas o que ele, enquanto móbil, opera (para dizer melhor, deve operar) na alma”<sup>314</sup>. O essencial de toda determinação da vontade, mediante a lei moral, é que como vontade livre, o que a determina é unicamente a *lei*, que deve ser tomada em sua pureza e não apenas sem cooperação de toda e qualquer influência empírica (sentimentos, paixões, inclinações, etc.), mas “até com a rejeição de todas elas e com a exclusão de todas as inclinações, enquanto elas se poderiam opor àquela lei”<sup>315</sup>. Sob este prisma, o efeito da lei moral como móbil é puramente *negativo* em virtude do dano que acontece às inclinações<sup>316</sup>. Por outro lado, também provoca um “sentimento positivo”: o *sentimento de respeito (Achtung)*.

Este sentimento não está ligado às inclinações sensíveis, pois trata-se, não de um sentimento empírico, mas de um sentimento conhecido *a priori*:

Embora o respeito seja um sentimento, não é um sentimento recebido por influência; é, pelo contrário, um sentimento que *se produz por si mesmo*, através dum conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro gênero que se podem reportar à inclinação ou ao medo.<sup>317</sup>

Na *Crítica da razão prática*, Kant ratifica essa afirmação: “o respeito pela lei moral é, pois, um sentimento que é produzido por uma causa intelectual e este sentimento é o único que conhecemos plenamente *a priori* e cuja necessidade podemos discernir”<sup>318</sup>. Desses excertos infere-se que o sentimento de respeito é produzido pela (oriundo da) razão. Isso não quer dizer que Kant prescindia da sensibilidade que afeta o ser humano, a ponto de que esse sentimento se dê apenas em seres perfeitos; pelo contrário, o sentimento de respeito pressupõe a sensibilidade dos seres racionais, aos quais a lei moral impõe o respeito; tanto é que a um

---

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>314</sup> *Ibid.*

<sup>315</sup> *Ibid.*

<sup>316</sup> Nas palavras de Kant: “Com efeito, toda a inclinação e cada impulsão sensível funda-se no sentimento e o efeito negativo sobre o sentimento (em virtude do dano que acontece às inclinações) é também ele próprio sentimento. Por conseguinte, podemos conhecer *a priori* que a lei moral enquanto princípio determinante da vontade deve, por causar dano a todas as nossas inclinações, provocar um sentimento que pode chamar-se dor, e temos agora aqui o primeiro e, talvez, o único caso em que podemos determinar, a partir de conceitos *a priori*, a relação de um conhecimento (trata-se aqui do conhecimento de uma razão pura prática) ao sentimento do prazer ou do desprazer. Todas as inclinações em conjunto (que podem igualmente integrar-se num sistema tolerável e cuja satisfação se chama então felicidade pessoal) constituem o egoísmo (*Selbstsuch*) (*solipsismus*). Este é ou amor de si (*Selbstliebe*), a benevolência (*Wohllollen*) acima de tudo para consigo mesmo (*philautia*), ou a complacência (*Wohlgefallen*) em si próprio (*arrogantia*). Aquele chama-se especialmente o amor próprio (*Eigenliebe*), esta a presunção (*Eigendünkel*)”. (*Ibid.*).

<sup>317</sup> *Id.*, 1986b, p. 32.

<sup>318</sup> *Id.*, 1986a, p. 89.

ser perfeito (Deus) ou a um ser isento de toda sensibilidade não é possível atribuir-lhes o respeito pela lei, dado que nesses casos não há obstáculos à razão prática, ou seja, nada há neles para ser determinado (pela lei moral)<sup>319</sup>.

É preciso destacar que o sentimento de respeito não serve para julgar as ações ou mesmo para fundar a lei moral objetiva, “mas serve unicamente de motivo para dela em si fazer a sua máxima”<sup>320</sup>. Isso significa que o sentimento de respeito não é anterior à lei moral; anterior a esta, estão os sentimentos sensíveis, mas não o sentimento de respeito: o único sentimento moral<sup>321</sup>.

Digno de nota é o argumento de Kant que sustenta que um objeto pode despertar uma inclinação, e, esta pode ser considerada digna de louvor ou de repulsa, mas que nem uma nem outro são *dignos de respeito*:

Pelo objeto, como efeito da ação em vista, posso eu sentir em verdade *inclinação*, mas *nunca respeito*, exatamente porque é simplesmente um efeito e não a atividade de uma vontade. De igual modo, não posso ter respeito por qualquer inclinação em geral, seja ela minha ou de um outro; posso, quando muito, no primeiro caso, aprová-la, e, no segundo, por vezes amá-la mesmo, isto é, considerá-la como favorável ao meu próprio interesse.<sup>322</sup>

Nesse sentido, só pode ser objeto de respeito “e, portanto, mandamento aquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e nunca como efeito”<sup>323</sup>, isto é, não aquilo que serve à (minha) inclinação, “mas o que a domina ou que, pelo menos, a exclui de cálculo na escolha, quer dizer a simples lei em si mesma”<sup>324</sup>. Em outras palavras, o *objeto* do respeito é “simplesmente a *lei*, quero dizer aquela lei que nos impomos a *nós mesmos*”<sup>325</sup>. Está ligado à representação da lei. Dessarte, perante a representação da lei que exige o seu cumprimento (pois se apresenta como *dever*), surge o *respeito*. Por isso que o (sentimento de) respeito é a consciência da (nossa) subordinação à autoridade absoluta da lei.

Uma observação importante refere-se à afirmação de Kant de que a lei moral humilha as inclinações. Frente a isso pode-se questionar o que a lei moral tem, de tão excepcional, que é capaz de humilhar as inclinações egoístas. A resposta consiste no carácter universal da lei moral que, comparada com a particularidade das (nossas) inclinações, se impõe de forma imediata, isto é, *a priori*, à (nossa) vontade. Assevera Kant:

<sup>319</sup> Cf. *Ibid.*, p. 92.

<sup>320</sup> *Ibid.*

<sup>321</sup> *Ibid.*

<sup>322</sup> *Id.*, 1986b, p. 32.

<sup>323</sup> *Ibid.*

<sup>324</sup> *Ibid.*

<sup>325</sup> *Ibid.*

A lei moral humilha inevitavelmente todo o homem quando este compara com essa mesma lei a tendência sensível de sua natureza. Aquilo, cuja representação, enquanto princípio determinante da nossa vontade, nos humilha na nossa autoconsciência, suscita, na medida em que é positivo e princípio determinante, o respeito.<sup>326</sup>

Isso significa que a universalidade da lei, se comparada à particularidade das inclinações sensíveis, produz, no sujeito agente, *a priori*, o sentimento de respeito.

Se as inclinações provocam um egoísmo, tomado numa dupla acepção, a saber, por um lado, o amor próprio (*Eigenliebe*) e, por outro, a presunção, orgulho e vaidade (*Eigendünkel*), a lei moral, por sua vez, representa uma oposição a elas: ao amor próprio causa dano no sentido de este ter que se harmonizar com ela; e, à presunção, provoca um aniquilamento que, ao fazê-lo, (a lei moral) humilha a presunção e é causa de respeito. Afirma Kant:

Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama *respeito*, de modo que se deve ver o *efeito* da lei sobre o sujeito e não a sua *causa*.<sup>327</sup>

Nesse sentido, retomando a discussão acerca do *fato da razão*<sup>328</sup>, pode-se dizer que o *respeito* é um sentimento que não é *causa*, mas conseqüência da consciência da lei, pois é através do *fato da razão* que temos consciência da lei moral, enquanto que o sentimento de respeito é a consciência da subordinação da (nossa) vontade a essa lei. Daí a afirmação kantiana de que aquilo que se reconhece imediatamente como lei para si, reconhece-se como um sentimento de respeito que significa a subordinação da vontade a uma lei, sem a intervenção de outras (subordinações) à (minha) sensibilidade. Assim sendo, é deste modo que a subordinação e a consciência dessa determinação se pode chamar *respeito*: na medida em que o sujeito tem consciência da lei moral, ele se subordina, pois, afinal, a opção pela lei é produto de sua vontade autônoma. Dessa forma, o sujeito que tem consciência da lei moral se subordina, deixando que o efeito da lei aja sobre ele. Por isso que o respeito é considerado o *efeito* da lei sobre o sujeito e não sua *causa*.

Calha destacar que o sentimento de respeito dirige-se unicamente a *pessoas* e jamais a coisas (*Sachen*). Esclarece Kant:

<sup>326</sup> *Id.*, 1986a, p. 90.

<sup>327</sup> *Id.*, 1986b, p. 32. Atente-se para o fato de Kant priorizar não o *efeito* de nossas ações, mas a obrigatoriedade em *agir por dever e por respeito à lei moral*.

<sup>328</sup> Cf. 3.3, p. 63.

As últimas [as coisas] podem suscitar em nós a *inclinação* e, se forem animais (por exemplo, cavalos, cães, etc.), até mesmo o *amor*, ou também o *temor*, como o mar, um vulcão, uma fera, mas nunca o *respeito*. Algo que já se aproxima mais deste sentimento é a *admiração* (*Bewundrung*) e esta, enquanto emoção (*Affekt*), o espanto, pode igualmente incidir em coisas, por exemplo, montanhas que se elevam até o céu, a grandeza, a quantidade e distância dos corpos celestes, a força e a rapidez de alguns animais, e assim por diante. Mas tudo isto não é respeito.<sup>329</sup>

Não se pode prescindir aqui da íntima vinculação entre sentimento de *respeito* e *liberdade*. Esta, enquanto independência de toda matéria da lei (liberdade transcendental), é a condição de possibilidade do sentimento de respeito que inclui a própria autonomia da vontade. Se a razão determina *a priori* a vontade (autonomia) – sem mediação das inclinações –, é a própria razão que produz o sentimento moral de respeito<sup>330</sup>.

Por fim, tendo presente a discussão acerca da dignidade humana, não se pode deixar de destacar a relação entre o sentimento de *respeito* e a *autonomia da vontade*. Para tal, é preciso ter presente a possibilidade que o ser racional tem de participar da *legislação universal* e, por isso, tornar-se apto a ser *membro e legislador do reino dos fins*, onde obedece somente àquelas leis que ele mesmo se dá e simultaneamente a elas se submete. De acordo com Kant, coisa alguma tem outro valor senão aquele que a lei lhe confere. Essa legislação, que determina todo o valor, tem que ter uma dignidade, isto é, um valor incondicional, incomparável. A avaliação sobre esse valor incondicional, que qualquer ser racional pode fazer, “só a palavra *respeito* pode exprimir convenientemente”<sup>331</sup>. Daí segue-se a afirmação de que a “*autonomia* é o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional”<sup>332</sup>. Cumprir analisar melhor essa relação entre autonomia<sup>333</sup>, dignidade humana e respeito.

<sup>329</sup> *Id.*, 1986a, p. 92.

<sup>330</sup> Cf. WEBER, *op. cit.*, p. 78.

<sup>331</sup> Cf. KANT, 1986b, p. 79.

<sup>332</sup> *Ibid.*

<sup>333</sup> Gérard Lebrun sustenta que o conceito de autonomia, introduzido por Kant na *Fundamentação*, traz consigo algumas novidades, quais sejam: “em primeiro lugar, a autonomia faz-nos superar a representação da Lei Moral como um ‘fato que não se pode absolutamente explicar por quaisquer dados do mundo sensível’”. Isso se deve ao fato de, diferentemente do imperativo, que conserva o caráter coercitivo, a autonomia, por sua vez, aproxima-se da *ratio essendi* da determinação da vontade pela lei, isto é, da liberdade. Isso significa que, por ser *autônomo*, “deixo de ser um sujeito apenas dependente, consigo compreender que a obrigação incondicional a que estou submetido nada tem de gratuito: se obedecer à Lei sem estar impelido por algum outro móvel ou motivo, é *somente na medida* em que posso ver-me como o próprio instituidor dela, na qualidade de legislador universal”. Desse modo, torna-se mais compreensível o fato de que, ao agir por dever, está-se necessariamente desligado de qualquer espécie de interesse – quer seja a espera por alguma recompensa, quer seja a ameaça da coerção –, pois esse aparente sacrifício consiste no efeito da fidelidade à legislação que o sujeito se dá (autonomia). A segunda novidade consiste numa melhor determinação do próprio conceito de *lei*, uma vez que a autonomia não se limita a salvar do arbitrário a representação que se elabora da lei. Para clarificar isso, é preciso ter presente que, se porventura a função do imperativo fosse, apenas, fornecer o cânon para a apreciação dos atos, seguramente, a primeira fórmula bastaria – uma vez que é impossível encontrar um critério tão excelso quanto o de agir de modo

#### 4.4 Autonomia: fundamento da dignidade humana

O princípio do ser humano, como fim em si mesmo, está intrinsecamente vinculado aos princípios fundamentais da ética kantiana, enquanto deriva da autonomia da vontade e, através desta, da liberdade moral, um dos três postulados da razão prática e cuja existência conhecemos por meio da lei moral. Como já mencionado, Kant afirma que “a autonomia é o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional”<sup>334</sup>. Se, então, a autonomia é o fundamento da dignidade humana e de todo ser racional, essa, por sua vez, implica (enquanto significa a capacidade do ser racional de ser legislador por si mesmo) a exclusão de qualquer que seja o interesse externo ou motivo empírico da observação da lei e, assim, a plena e autêntica liberdade moral.

Ao tratar da liberdade<sup>335</sup>, mostrou-se que ela, como afirma Kant no Prefácio à *Crítica da razão prática*, é verdadeira, real (*wirklich*), porque é revelada através da/pela lei moral<sup>336</sup>. Entre todas as idéias da razão especulativa, a liberdade é “a única da qual *sabemos (wissen)* a possibilidade *a priori* sem, no entanto, a *discernir (einzusehen)*, porque ela é a condição da lei moral, que conhecemos”<sup>337</sup>. Sem adentrar nos meandros da discussão, vale lembrar que as idéias de Deus e da imortalidade da alma não são condições da lei moral, mas,

(...) apenas condições do objeto (*Objekt*) necessário de uma vontade determinada por esta lei, isto é, do uso simplesmente prático da nossa razão pura; podemos, por conseguinte, afirmar que não *conhecemos* e *discernimos*, não quero dizer apenas a realidade (*Wirklichkeit*), mas também nem sequer a possibilidade dessas idéias.<sup>338</sup>

---

que a máxima tenha/se converta em valor universal. Por isso, a primeira e a segunda formulações contribuem para aproximar da intuição a representação da lei; e, a terceira, parece ser ainda mais útil do que a segunda, pois aquela “ainda não estipula mais que uma cláusula *restritiva* de minha máxima: a humanidade como natureza racional nunca passa de ‘uma condição suprema a *limitar (einschränkende)* a liberdade das ações de todo homem”; ao passo que a autonomia é o primeiro enunciado que permite conferir, à máxima, um sentido positivo. É preciso destacar que, desde que um sujeito tem consciência de sua autonomia, porta-se como *sujeito racional (Homo noumenon)*. Sob esse prisma, é preciso ressaltar, vê-se na autonomia a compensação e a atenuação da obediência, ou seja, não é tão penoso obedecer, pois, está-se a obedecer a si mesmo – com isso, o sujeito não se vê esmagado pela lei, mas, sim, (a autonomia) capacita um sujeito a dar conteúdo positivo à sua condição de sujeito inteligível. (LEBRUN, Gérard. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras/Edusp, 1983, p. 75-81).

<sup>334</sup> KANT, 1986b, p. 79.

<sup>335</sup> Cf. 3.2.2, p. 55.

<sup>336</sup> Cf. KANT, 1986a, p. 12.

<sup>337</sup> *Ibid.*

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 12-13. E, na seqüência, ele afirma: “No entanto, elas [as idéias de Deus e da imortalidade] são as condições da aplicação da vontade moralmente determinada ao seu objeto, que lhe é dado *a priori* (o Soberano Bem). Por conseguinte, pode e deve *admitir-se* a sua possibilidade nesta relação prática sem, contudo, a conhecer e discernir de um ponto de vista teórico. Para esta última exigência, basta que, do ponto de vista prático, ela não encerre nenhuma impossibilidade (contradição) interna. Eis, pois, em comparação com a razão especulativa, um princípio simplesmente *subjetivo* de assentimento (*Fürwahrhalten*), o qual, sendo no entanto

É mediante a razão prática pura que se conhece a lei moral, o dado primordial, isto é, é dela

que nos tornamos imediatamente conscientes (logo que projetamos por nós próprios máximas da vontade), a qual se oferece *primeiramente* a nós e nos conduz diretamente ao conceito de liberdade, enquanto a razão representa essa lei como um princípio determinante sobre o qual não deve preponderar nenhuma condição sensível e que é totalmente independente de tais condições.<sup>339</sup>

É preciso ter presente a necessidade da independência de todo conteúdo empírico na determinação da vontade. Exclusivamente a *lei* é que fornece o princípio de determinação da vontade. Nas palavras de Kant:

(...) visto que a matéria da lei prática, isto é, um objeto da máxima, nunca pode ser dada senão empiricamente, devendo porém a vontade livre, enquanto independente das condições empíricas (isto é, pertencentes ao mundo sensível) ser apesar de tudo determinável, é preciso que uma vontade livre, independentemente da matéria da lei, encontre, não obstante, na lei um princípio de determinação. Ora, além da matéria da lei, nada mais nela está contido do que a forma legisladora. Por conseqüência, é unicamente a forma legisladora, enquanto está contida na máxima, que pode constituir um fundamento de determinação da vontade.<sup>340</sup>

Frente a isso, uma questão que pode impor-se é: como é possível tomar consciência (tornar-se consciente) da lei moral? É possível tornar-se consciente das leis práticas puras da mesma forma que se toma consciência dos princípios teóricos puros, se se atender à necessidade com que a razão as prescreve e se se abstrair de todas as condições empíricas que ela indica: “o conceito de uma vontade pura promana das primeiras, do mesmo modo que a consciência de um entendimento puro procede dos segundos”<sup>341</sup>. A consciência da lei moral

---

*objetivamente* válido para uma razão igualmente pura, mas prática, confere às idéias de Deus e de imortalidade, mediante o conceito de liberdade, realidade (*Realität*) objetiva e autoridade, mais ainda, a necessidade subjetiva (exigência da razão pura) de as aceitar, sem que deste modo a razão seja alargada no conhecimento teórico; só que a possibilidade, que antes era apenas *problema*, se torna aqui *asserção*, e assim o uso prático da razão combina-se com os elementos do uso teórico. E esta exigência (*Bedürfnis*) não é talvez uma [exigência] hipotética, de um propósito *arbitrário* da especulação, segundo o qual importaria admitir algo, se se *quiser* elevar, na especulação, até à perfeição do uso da razão, mas é uma exigência *legal* (*gesetzliches*) de admitir algo sem o qual não pode ter lugar o que se *deve* cuidadosamente pôr como objetivo da sua ação”. Esses três postulados da razão prática pura (Deus, liberdade e imortalidade), “são as ‘condições necessárias para obediência’ de um ser finito à lei moral e a possibilidade de sua concretização. A imortalidade deve ser postulada a fim de satisfazer a ‘condição praticamente necessária de uma duração adequada ao perfeito cumprimento da lei moral’; a liberdade para a condição de ‘independência do mundo sensível e da capacidade de determinação da vontade do homem pela lei de um mundo inteligível’; e Deus pela pressuposição do ‘sumo bem independente’”. (CAYGILL, *op. cit.*, p. 255, “postulado”).

<sup>339</sup> KANT, 1986a, p. 41.

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 40-41.

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 41.



pode chamar-se um *fato* (*Faktum*)<sup>342</sup> da razão porque não é possível deduzi-la de dados anteriores da razão (como, por exemplo, da consciência da liberdade, pois esta não é dada previamente), mas porque ela se impõe por si mesma como proposição sintética *a priori*, que não está fundada em intuição alguma – nem pura nem empírica<sup>343</sup>.

A lei moral conduz ao conceito de *liberdade*. Liberdade e lei moral são conceitos que se referem um ao outro<sup>344</sup>. Para compreender melhor essa afirmação, é preciso recorrer a nota de Kant, presente no Prefácio da *Crítica da razão prática*, com a qual intenta prevenir as possíveis acusações de incoerência, provenientes do fato de ele, por um lado, chamar à *liberdade de condição da lei moral* e, por outro, afirmar que *a lei moral é a condição sob a qual nos tornamos conscientes da liberdade*; ele assevera que “a liberdade é, certamente, a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral constitui a *ratio cognoscendi* da liberdade”<sup>345</sup>. E aqui, uma vez que aparentemente haja um *círculo vicioso* entre liberdade e lei moral, tal não existe pois, a função da *ratio essendi* difere da função da *ratio cognoscendi*: através da consciência da lei moral (em nós) – o *fato da razão* –, o ser humano se apercebe/dá conta de que é um ser dotado de liberdade. Isso, porque não haveria sentido em estar submisso/sujeito à lei moral, se não fosse interiormente livre, isto é, se não tivesse a capacidade de decisão e de escolha. Por isso, mesmo que esses conceitos (liberdade e lei moral) estejam imbricados, a função que um exerce sobre o outro é diferente: a liberdade, que não é conhecida, faz *ser* a lei moral; e, esta – o dado primordial que se apresenta à consciência –, faz *conhecer* a existência da liberdade<sup>346</sup>. Se a lei moral não fosse antes claramente pensada na (nossa) razão, nunca estar-se-ia legitimado a *admitir* algo como a liberdade, isto é, que esta exista; por outro lado, caso a liberdade não existisse, de modo algum encontrar-se-ia, nos seres dotados de razão e vontade, a lei moral<sup>347</sup>.

Portanto, é sobre a liberdade que, em última análise, repousa a ética kantiana. Deixando Kant falar:

---

<sup>342</sup> Cf. 3.3, p. 63.

<sup>343</sup> Cf. *Ibid.*, p. 43.

<sup>344</sup> Cf. *Ibid.*, p. 41.

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>346</sup> A fim de evitar mal-entendidos, convém explicitar em que sentido a liberdade é uma *idéia*. Para tal, é preciso clarificar o que o filósofo de Königsberg compreende por este termo: “Por *idéia* entendo um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos nenhum objeto congruente. Portanto, os nossos conceitos racionais puros ora considerados são *idéias* transcendentais. Eles são conceitos da razão pura, pois consideram todo o conhecimento empírico como determinado por uma absoluta totalidade das condições. Não são inventados arbitrariamente, mas propostos pela natureza da razão mesma, relacionando-se por isso necessariamente ao uso total do entendimento. São, por fim, transcendentais e ultrapassam os limites de toda a experiência, na qual, conseqüentemente, não poderá jamais apresentar-se um objeto que seja adequado à *idéia* transcendental”. (*Id.*, 2005, p. 247).

<sup>347</sup> Cf. *Id.*, 1986a, p. 12.

O conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é demonstrada por uma lei apodítica da razão prática, constitui a *pedra angular* de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e de todos os outros conceitos (os de Deus e da imortalidade) que, enquanto simples idéias, permanecem nesta sem apoio, conectam-se com este [conceito] e adquirem com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a sua *possibilidade é provada* pelo fato de a liberdade ser efetiva; com efeito, esta idéia revela-se mediante a lei moral.<sup>348</sup>

Nesse sentido, para o escopo desta dissertação, é preciso destacar que a dignidade humana só é possível de ser demonstrada à medida que é relacionada (através da liberdade transcendental) à lei moral. O fundamento disso assenta-se sob a tese de que o princípio do ser humano como fim em si mesmo está intrinsecamente imbricada aos princípios fundamentais da ética kantiana, enquanto deriva da autonomia da vontade e, através desta, da liberdade moral (um dos três postulados da razão e cuja existência é conhecida por meio da lei moral).

É nessa perspectiva que se insere a idéia de *dignidade humana*: a consideração do ser humano como fim em si mesmo, como dotado de dignidade, tem sentido apenas/somente se este (o ser humano) for concebido como capaz de autêntica moralidade e, então, como livre na sua vontade, como autônomo. Isso significa que um ser humano tem dignidade, é fim em si mesmo, se pode estar sujeito/submeter-se à lei moral – e, por outro lado, a lei moral só tem sentido se voltada a seres dotados de dignidade própria<sup>349</sup>. Sem a congruência com a lei moral, a idéia do próprio valor pessoal (dignidade) “se reduz a nada”<sup>350</sup>.

Da exposição feita até aqui sobre em que consiste a dignidade humana e qual seu fundamento, infere-se que essa interpretação alicerça a dignidade humana na moralidade ou na capacidade moral do ser humano e na exigência da autonomia – e assim atende-se ao primeiro escopo desta pesquisa. Dessa explicitação, surge uma nova questão: a de saber se quem não for capaz de autonomia, isto é, quem não for capaz de “fazer uso de seu próprio entendimento”<sup>351</sup>, não por “falta de decisão ou coragem”<sup>352</sup>, mas por deficiência física e/ou psicológica (que impede que um sujeito exerça sua capacidade de moralidade, isto é, que o impede de reconhecer-se como *autônomo, livre, racional*), possui dignidade. À primeira vista, pelos motivos expostos até aqui, a resposta a essa questão outra não parece ser senão a de que quem não for capaz de exercer a moralidade (quem não for *autônomo*), não possui dignidade;

---

<sup>348</sup> *Ibid.*

<sup>349</sup> Cf. CATTANEO, Mario A. *Dignità Umana e pena nella filosofia di Kant*. Milano: Giuffrè Editore, 1981, p. 21.

<sup>350</sup> KANT, 1986a, p. 94.

<sup>351</sup> *Id.*, 1987a, p. 100.

<sup>352</sup> *Ibid.*

a justificativa para essa conclusão é óbvia: se a autonomia serve de fundamento à dignidade humana, se aquela for retirada, esta perde seu fundamento.

Entretanto, o que se faz a seguir, é tentar justificar que essa conclusão não procede. O intento consiste em mostrar que, com base precisamente na fundamentação da dignidade humana na autonomia, exposta ao longo desta dissertação, quem é capaz de exercer sua capacidade de moralidade deve tratar a quem, por deficiência física e/ou psicológica, não é capaz de exercer essa capacidade (não por *não querer*, mas por *não poder* exercê-la/praticá-la – uma vez que alguma deficiência se impõe), “sempre e simultaneamente como fim em si mesmo”, ou seja, deve tratá-lo *como se fosse* capaz de (se estivesse em condições de) exercer essa capacidade. O fundamento para tal encontra-se na formulação do ser humano como fim em si mesmo, que impede que outrem seja tratado simplesmente como *meio*, sem que contenha simultaneamente o *fim*, mesmo que este não possa dar seu consentimento. Explicita-se isso ao tratar a dignidade como respeito (humanidade).

Antes de entrar nessa discussão, duas observações são necessárias. A primeira é a de que frente a essa questão (se quem não é capaz de exercer sua capacidade de moralidade, autonomia, possui dignidade), Kant não a trata *explicitamente*. A segunda, que, se se centrar a análise exclusivamente na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, tende-se a sustentar que um ser humano que não é capaz de praticar sua capacidade de moralidade, não possui dignidade. Por isso, recorrer-se-á à Doutrina da Virtude da *Metafísica dos costumes*, a fim de apontar uma nova perspectiva à essa discussão.

#### 4.5 Dignidade como respeito

O que se faz a seguir é uma *tentativa* de objetar que só é sujeito de dignidade (só quem tem dignidade é) o ser humano que exerce sua capacidade moral. Embora Kant não tenha tratado deste tema explicitamente; recorrendo-se à Doutrina da Virtude da *Metafísica dos costumes*, pode-se afirmar que, mesmo quem não exerce ou não pode exercer sua capacidade moral (seja por causas de deficiências físicas e/ou psicológicas), deve ser tratado como fim em si mesmo e, por isso, *tem dignidade* – assegurada pelo respeito. Vale lembrar que, ao referir-se aqui a *quem não exerce sua capacidade moral*, não se entende quem *tem condições*

de exercer sua capacidade de moralidade, mas não a exerce<sup>353</sup>. A referência é a quem por alguma deficiência física e/ou psicológica, não tem condições de reconhecer-se como *livre, autônomo, racional, moral*. Não obstante isso, claro deve estar que não se está excluindo a *fundamentação* da dignidade humana na autonomia – o que se fez ao longo desta dissertação; pelo contrário, assentado precisamente nessa fundamentação é que se intenta objetar a *interpretação* de que só quem exerce a sua autonomia (moralidade) tem dignidade. Em outras palavras, o intento é *incluir* quem parece estar *excluído*. Isso é possível por meio do *respeito*.

Anteriormente<sup>354</sup>, afirmou-se com Kant que o ser humano é fim em si mesmo e não pode ser tratado como simples meio; isso porque ele tem um valor absoluto: está acima de todo preço e, em seu lugar, nenhum equivalente pode ser posto. Em outras palavras, só o ser humano tem uma dignidade. Na Doutrina da Virtude da *Metafísica dos costumes*, depois de explicitar que o ser humano, no puro sistema da natureza, o *Homo phaenomenon*, tem um preço como qualquer outro produto, contrapõe este (*Homo phaenomenon*) ao *Homo noumenon*. Ele afirma que

(...) o homem, considerado como *pessoa*, isto é, como sujeito de uma razão prático-moral, está acima de todo o preço; pois, enquanto tal (*homo noumenon*), não se pode valorar só como meio para fins alheios, e até para os seus próprios fins, mas como fim em si mesmo, isto é, possui uma *dignidade* (um valor interno absoluto), *graças à qual* força ao *respeito* para com ele *todos os demais seres racionais* do mundo, e se pode medir com qualquer outro desta classe e apreciar-se em pé de *igualdade*.<sup>355</sup>

A primeira inferência desse excerto é a de que há igualdade de dignidade entre os seres humanos; isso elimina qualquer pretensão de sustentar certa graduação da dignidade. Caso houvesse graduação (da dignidade), esta deixaria de constituir-se como *valor absoluto*. A segunda inferência, complemento da primeira, é a de que o *respeito*, fundado na *igualdade* de todos os seres humanos em *dignidade*, é que garante que um ser humano trate ao outro como fim em si mesmo. Ao tratar dos deveres para com os outros, Kant sustenta que, além de

---

<sup>353</sup> Uma observação importante, é a de que, para Kant, só se é livre na medida em que se é capaz de obedecer à lei moral. Isso significa que não há liberdade para agir contra a lei. Comenta Weber (*op. cit.*, p. 74-75): “Temos a capacidade de agir de acordo com a autolegislação da razão. Por isso, a liberdade é definida como autonomia, ou seja, ‘a propriedade da vontade em ser lei para si mesma’. Não somos livres para escolher o mal. Isso seria escolher algo que não é universalizável. Ora, a liberdade é definida como a capacidade de agir de acordo com uma máxima que pode ser transformada em lei universal ou que seja universalizável. O que não pode ser universalizado é particular e contingente e atende somente aos interesses privados. Como a liberdade é o poder de agir de acordo com a lei, ao fazê-lo, a ação só pode ser boa. Logo, só se é livre para fazer o bem. Mas, então parece não haver liberdade de escolha entre várias alternativas. Alternativas para escolher o bem, sim, mas não para escolher o mal, porque, ao escolher o mal, não estou agindo de acordo com o imperativo categórico”.

<sup>354</sup> 4.1, p. 72.

<sup>355</sup> *Id.*, 2004b, p. 73, grifo nosso.

fundado na igualdade de todos os seres humanos em dignidade, o respeito também está fundado na reciprocidade e na superioridade em relação aos seres que não são humanos. Ele assevera:

Todo o homem tem uma legítima pretensão ao respeito dos seus semelhantes e também ele está obrigado ao mesmo, no tocante a cada um deles. A própria humanidade é uma dignidade; de fato, o homem por nenhum homem (nem pelos outros, nem sequer por si mesmo) pode ser utilizado só como meio, mas sempre ao mesmo tempo como fim, e nisto consiste justamente a sua dignidade (a personalidade), em virtude da qual se eleva sobre todos os outros seres do mundo que não são homens e que, contudo, são suscetíveis de uso; eleva-se, por conseguinte, sobre todas as coisas. Logo, assim como ele se não pode auto-alienar por preço algum (o que se oporia ao dever de auto-estima), mas também não pode agir contra a também necessária auto-estima dos outros, enquanto homens; ou seja, está obrigado a reconhecer praticamente a dignidade da humanidade em todos os outros homens; portanto, radica nele um dever que se refere ao respeito que se há-de necessariamente mostrar a qualquer outro homem.<sup>356</sup>

A concepção de *reciprocidade* presente no excerto supracitado consiste no *mútuo respeito à dignidade de uns para com os outros*. Acrescida à reciprocidade aparece a superioridade do ser humano em relação aos outros seres. Nesse sentido, o respeito também está fundado na reciprocidade em relação aos demais seres humanos e na superioridade destes para com relação aos seres que não são humanos.

Pode-se inferir dessas afirmações que é o respeito que impede que se trate a outrem como meio, isto é, que se use, manipule, escravize, venda, troque, instrumentalize, (...) outro ser humano. Centrando a análise na resposta à objeção de que só quem pode exercer sua capacidade moral é digno, pode-se afirmar nesse contexto que quem está em plenas condições de exercer sua capacidade moral, deve tratar quem não está em situação de igualdade (de capacidade de moralidade) *como se estivesse*; pois, embora este não esteja em condições ou não possa *consentir*, o *respeito* proíbe que os últimos sejam tratados como meios e, por isso, não tenham dignidade. Por isso que o respeito é o reconhecimento da dignidade do ser humano, enquanto valor absoluto, intrínseco, inviolável e insubstituível. Portanto, embora a dignidade em Kant fundamente-se no fato de a pessoa poder ser essencialmente moral, quem a exerce ou tem condições de exercê-la, deve respeitar os que (por algum impedimento) não têm condições de exercer sua capacidade moral. Não há qualquer impedimento para que esta máxima (de respeitar os que não têm condições físicas e/ou psicológicas), num ser humano capaz de moralidade, se converta em lei universal.

---

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 108.

Não obstante isso, é preciso atentar para o fato de que, nesse cômputo, a ênfase dessa definição de dignidade não recai tanto na moralidade ou na capacidade moral do ser humano e na exigência de autonomia, como na definição apresentada na *Fundamentação* – o que não significa que se possa ou deva prescindir dela –, exposta ao longo desta dissertação. Aqui, a ênfase recai sobre a *humanidade* ou a *pessoalidade* do ser humano e a respectiva exigência do respeito.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tratar da dignidade do ser humano é tratar de um tema que, hodiernamente, gera inúmeros embates. A busca por sua fundamentação; em que se assenta; quem a possui; a possibilidade de graduá-la ou não; se é um direito inviolável, por que precisa ser garantida por lei? Essas são algumas das questões que se colocam frente à discussão acerca dessa temática.

Ao longo desta dissertação, a preocupação consistiu em, além de 1) explicitar a proposta kantiana de fundamentação da dignidade humana na autonomia da vontade, tratar de algo 2) que Kant não trata explicitamente, a saber, quem não tem condições de “fazer uso de seu próprio entendimento”, não por “falta de decisão e coragem”, mas por causa de deficiência física e/ou psicológica (exigência anterior à falta de coragem e decisão), possui dignidade? A resposta a essa questão serviu de motivação para que se tratasse desse tema fecundo e, simultaneamente, melindroso. O desafio maior é o de, sem o auxílio explícito do filósofo de Königsberg acerca desse tema, basear-se naquilo que ele trata explicitamente e, a partir disso, tentar apresentar uma resposta pelo menos satisfatória a essa discussão. Para tal, explicita-se a proposta ética kantiana e, nela, a fundamentação da dignidade humana na autonomia da vontade (racional), para, por fim, apresentar-se uma possível resposta a essa discussão.

No tangente ao primeiro objetivo, para fundamentar a dignidade humana na autonomia da vontade, o ponto de partida (primeiro capítulo) foi apresentar as bases e características da Ética kantiana, que a diferem das demais propostas éticas. Prescindir desses fundamentos é abrir caminho a possíveis interpretações de que esta seja rotulada como arbitrária, rigorista, abstrata, vazia, e, o que é pior, “destinada a anjinhos” e não a seres humanos – como acusa Schopenhauer.

Tendo isso presente, deve-se buscar o princípio supremo de moralidade, o qual deve valer para todos os seres racionais em todas e quaisquer circunstâncias, sem possibilidade de abrir exceções – o que, em Kant, consiste numa contradição. Por esse motivo, deve ter sua origem na razão que, por si mesma e independentemente de toda e qualquer influência sensível (que fornece apenas a particularidade e a contingência), ordena o que deve ser feito. Só dessa atividade *a priori* da razão é que ele pode surgir e, por isso, ser válido para todos os seres racionais. Para encontrar o princípio supremo de moralidade, que servirá de fundamento da dignidade humana, tomou-se a *Fundamentação* e, seguindo Kant, mostrou-se que tanto os conceitos de *boa vontade* quanto o de *faculdade da razão prática* pressupõem o de *dever*. A

determinação do dever, em seres dotados de razão e *afetados* (mas não *determinados*) sensivelmente, assume a forma de um *imperativo categórico*, que reza: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”.

Ao tratar do conceito de boa vontade e dever, distinguiu-se ações: *contrárias ao dever* (imorais), *conformes ao dever* e *por dever*, onde exclusivamente as últimas asseguram o mérito moral de uma ação. Nesse cômputo, aparece a dificuldade de diferenciar uma ação praticada *em conformidade* com o dever de uma praticada *por dever*; Kant as diferencia, afirmando que as primeiras são *legais*, porque estão em acordo com o que o dever prescreve, mas não são *morais* porque são praticadas por algum outro motivo e não *por respeito à lei*, ou seja, o *mérito moral* de uma ação reside no *princípio do querer* e não nas inclinações que os objetos despertam.

Ao tratar da faculdade da razão prática, mostrou-se que a relação desta com a vontade só assume a forma de *obrigação* quando esta vontade é empírica e não apenas racional, como é o caso do ser humano – isso ratifica que a ética kantiana destina-se, não “a anjinhos”, mas ao ser humano. Numa vontade que não é apenas racional, a representação da lei é um *mandamento* e sua fórmula chama-se *imperativo*. Este pode ser *hipotético* (a ação só é necessária em vista de um fim proposto) ou *categórico* (a ação é necessária em si mesma, independente do fim proposto). Somente o imperativo categórico, que contém uma necessidade incondicionada, objetiva e, por isso, válida universalmente, é identificado como o imperativo da moralidade.

Encontrada a formulação do *único* imperativo categórico, a partir dela é possível investigar as condições de possibilidade do mesmo, que se dá em três momentos, a saber: 1) a pertença simultânea do ser dotado de razão e vontade aos mundos *sensível* e *inteligível*; 2) a idéia de liberdade (como pressuposição necessária da moralidade); e, 3) o limite extremo de toda filosofia prática. A conclusão a que se chega é que o imperativo categórico é possível sob o pressuposto da idéia de liberdade. Porém, *como* ele é possível, é impossível responder. O que se pode afirmar é que ele traz, como conseqüência, a autonomia da vontade, ou seja, que a razão pura é prática. Mas, *como* a razão pura pode ser prática também não se pode explicar, apenas pensar, sob risco de entrar num círculo vicioso.

O segundo momento, para se fundamentar a dignidade humana na autonomia, (segundo capítulo), consistiu em analisar as diferentes formulações do *único* imperativo categórico, para mostrar que, ao identificar a autonomia da vontade como o princípio supremo de moralidade, este servirá de fundamento da dignidade do ser humano. Para tal, procede à exposição de maneira que, embora todas as formulações do *único* imperativo categórico sejam



expostas, estão dispostas de forma distinta da que Kant as apresenta. Essa disposição visa apenas melhor elucidar de que modo a autonomia da vontade fundamenta a dignidade do ser humano.

Nesse sentido, inicialmente analisou-se as formulações geral e da lei universal da natureza e clarificou-se que a *universalidade* é uma exigência do imperativo categórico e que não permite exceções. Mostra-se que embora Kant utilize exemplos para mostrar que é sempre as máximas que podem converter-se em leis universais as que se deve seguir, isso não significa que deles se extraia a moralidade, mas, sim, que eles servem para encorajar, para tornar intuitivo aquilo que a regra prática exprime de mais geral. Os exemplos utilizados são: 1) o suicídio; 2) a falsa promessa; 3) talentos pessoais; e, 4) o auxílio a outrem.

Ao tratar da formulação da autonomia da vontade, explicitou-se que ela consiste no princípio supremo da moralidade e que ela difere da heteronomia, a fonte dos princípios ilegítimos da moralidade, pois não é capaz de gerar obrigação – ao passo que a autonomia sim e, por isso, é o único princípio prático adequado admitido. Mostrou-se, ainda, que a autonomia torna possível cumprir as exigências do imperativo categórico pois prescinde de todo e qualquer conteúdo empírico e se autodetermina pela *forma* legislante de máximas que podem converter-se em leis universais.

Como em Kant, falar em autonomia é falar em *liberdade*, na seqüência revelou-se que esta é a chave de explicação da autonomia da vontade, a pedra angular de sua filosofia crítica. Partindo de seu sentido *negativo*, clarificou-se que esse torna possível o sentido *positivo*, a autonomia, onde agir livremente é o mesmo que agir sob leis (da razão). Mas, para isso, é preciso que a liberdade seja atribuída a todos os seres racionais, pois só assim há moralidade. Porém, a conclusão a que se chegou é a de que não é possível *conhecer* a liberdade e, por isso, ela deve ser pressuposta, pois, sem ela, não há moralidade. Nesse contexto dá-se a discussão de Kant ter ou não levado a cabo uma dedução da lei moral, a partir do conceito positivo de liberdade, na Terceira Seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Sustentou-se que ali, não obstante duas possíveis interpretações dessa discussão, Kant não efetua uma dedução, e por isso, na *Crítica da razão prática*, recorre ao *fato da razão*. Com a “mudança de foco” de Kant, depois de explicitar o que se entende por essa expressão, clarificou-se que a lei moral determina aprioristicamente a vontade e que a consciência dessa lei é um *fato da razão*, porque 1) não pode ser deduzida de dados empíricos, mas, sim, 2) é uma proposição sintética *a priori*, o que significa que a realidade objetiva da lei moral se estabelece por si mesma. Com a exposição do *fato da razão*, o objetivo consistiu em mostrar que este deve ser entendido

como a afirmação de que a razão pura determina a vontade e, disso, origina-se um fato para a razão como objeto de sua reflexão, qual seja, a lei moral.

Isso serve de preparação para que, no terceiro capítulo, se fundamente a dignidade humana na autonomia da vontade, entendida como liberdade em sentido positivo, isto é, como a capacidade de autolegislação (e autodeterminação) que, em última análise, consiste na capacidade que um sujeito tem de exercer sua capacidade de moralidade. O ponto de partida neste capítulo é, retomando as análises acerca das distintas formulações do único imperativo categórico, abordar a formulação do ser humano como fim em si mesmo, que consiste em agir de tal maneira que se use a humanidade (tanto na nossa pessoa como na de qualquer outra) sempre e simultaneamente como *fim* (*Zweck*) e nunca simplesmente como *meio* (*Mittel*).

Nesse cômputo, distinguiu-se *fim* e *meio*. *Fim* (*Zweck*) é aquilo que serve à vontade como fundamento objetivo da própria determinação e, quando este é dado pela razão, deve valer a todos os seres racionais. Por outro lado, aquilo que tem apenas valor condicionado (objeto das inclinações), ou seja, é um fim *subjetivo*, serve como *meio* (*Mittel*) para se atingir qualquer outra coisa que se quer – que Kant denomina *coisa*. Isso se torna mais bem compreendido, ao se distinguir *peçoas* e *coisas*: ao passo que estas podem ser compradas, vendidas, utilizadas, manipuladas, trocadas, etc., aquelas (peçoas) devem ser consideradas sempre e simultaneamente como *fins em si mesmas*. O que torna isso possível é a autonomia da vontade que faz com que o ser humano aja “apenas segundo uma máxima tal que possa querer ao mesmo tempo que ela se torne lei universal”.

O tratar o ser humano como fim em si mesmo pressupõe a vontade racional legislando universalmente, e o conceito de *ser racional* conduz ao conceito de *reino dos fins* (*Reich der Zwecke*), que consiste na “ligação sistemática de todos os seres racionais por meio de leis comuns”, no qual o ser humano deve considerar-se, simultaneamente, como *membro* (quando é legislador universal, submetendo-se às leis que a si mesmo se dá) e como *chefe* (quando, como legislador, não se submete à vontade de outros).

Nesse reino, tudo tem ou um *preço* (*Preis*) ou uma *dignidade* (*Würde*): aquilo que tem um preço, pode ser comprado, trocado, vendido, manipulado, isto é, possui *equivalentes*; porém, aquilo que se encontra acima de todo e qualquer preço e, por isso, nada há que lhe possa servir de equivalente, tem *dignidade*: um valor absoluto, íntimo. O que confere *dignidade* ao ser humano é a possibilidade de este participar na legislação universal que o torna apto a ser membro do reino dos fins, obedecendo apenas às leis que ele mesmo se dá e segundo às quais suas máximas possam pertencer a uma legislação universal, a qual ele simultaneamente se submete. A justificativa disso é que coisa alguma tem valor senão aquele

que a lei confere. Essa lei que confere valor, também tem de ter uma dignidade, um valor incondicional, cuja avaliação que qualquer ser racional sobre ele faça, só a palavra *respeito* exprime convenientemente.

O sentimento de *respeito* é o único sentimento admitido por Kant, pois é conhecido *a priori* e não está ligado às inclinações sensíveis. Ele refere-se unicamente a *pessoas* e não às *coisas*. É o *efeito* e não a *causa* da lei sobre o sujeito.

Com essas análises feitas, mostrou-se de que modo a autonomia fundamenta a dignidade do ser humano, ao relacionar os conceitos-chave, quais sejam: a *liberdade*, *autonomia*, *razão*, *dignidade humana* e *respeito*. Com isso, atende-se ao primeiro escopo desta dissertação: fundamenta-se a dignidade humana na autonomia da vontade, ou seja, em sua capacidade de moralidade.

Dessa fundamentação, surge o seguinte problema: quem não pode desfrutar de sua autonomia (entendida como a capacidade de moralidade), como, por exemplo, um ser humano acometido por alguma patologia (física e/ou mental), neste caso, este ser humano (ainda) possui dignidade? Frente a esse problema, mesmo que Kant não o tenha tratado *explicitamente*, tentou-se defender (com base na Doutrina da Virtude da *Metafísica dos costumes*) que este ser humano possui *sim* dignidade; pois, pelo fato de ser fim em si mesmo, isto é, ter valor absoluto/dignidade, esta não pode ser perdida nem graduada, pois, do contrário, perderia seu valor absoluto. Além disso, se por alguma patologia alguém não puder desfrutar de sua autonomia, este *deve ser* considerado, por aqueles que estão no pleno uso de sua autonomia, *como* fim em si mesmo, embora este não possa dar seu *consentimento*. O que torna isso possível é o *respeito*.

Com esse intento, visou-se objetar que só quem é capaz de exercer sua capacidade moral possui dignidade. Vale lembrar que, ao referir-nos aqui a *quem não exerce sua capacidade moral*, não se entende quem *tem condições de exercer sua capacidade de moralidade*, mas não a exerce. A referência é a quem, por alguma deficiência física e/ou psicológica, não tem condições praticar sua capacidade de moralidade.

Não há qualquer impedimento para que esta máxima (de respeitar os que não têm condições físicas e/ou psicológicas), num ser humano capaz de moralidade, se converta em lei universal.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Bibliografia Kantiana

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, 1986a.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

\_\_\_\_\_. *Metafísica dos costumes parte I: Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Lisboa: Edições 70, 2004a.

\_\_\_\_\_. *Metafísica dos costumes parte II: Princípios metafísicos da doutrina da virtude*. Lisboa: Edições 70, 2004b.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 1986b.

\_\_\_\_\_. Resposta à Pergunta: “Que é Esclarecimento?”. In: *Textos Seletos*. Emanuel Carneiro Leão (Org.). Petrópolis: Vozes, 1987a.

\_\_\_\_\_. Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade. In: *Textos seletos*. Emanuel Carneiro Leão (Org.). Petrópolis: Vozes, 1987b.

### Bibliografia Complementar

ALLISON, H. E. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

ALMEIDA, Guido A. de. Liberdade e moralidade segundo Kant. *Analytica*. Rio de Janeiro: v. 2, n. 1, p. 175-202, 1997.

AMERIKS, K. Kant's Deduction of Freedom and Morality. **Journal of the History of Philosophy**, v. 19, p. 53-79, 1981.

BECK, L.W. **A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason**. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1966.

BECKENKAMP, J. O lugar sistemático do conceito de liberdade na filosofia crítica kantiana. **Kant e-prints**. Campinas: série 2, v. 1, n. 1, p. 31-56, jan.-jun. 2006.

BERLANGA, José L. Villacañas. **Racionalidad crítica: Introducción a la filosofía de Kant**. Madrid: Tecnos, 1987.

BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. Brasília: UNB, 1997.

CASSIRER, Ernest. **Kant, vida y doctrina**. México: FCE, 1968.

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

CATTANEO, Mario A. **Dignità Umana e pena nella filosofia di Kant**. Milano: Giuffrè Editore, 1981.

CIRNE LIMA, Carlos R. O dever-ser – Kant e Hegel. **Filosofia Política**. São Paulo: UFRGS/UNICAMP, n. 4, p. 66-87, 1987.

DELEUZE, Gilles. **A Filosofia Crítica de Kant**. Lisboa: Edições 70, 1987.

DUTRA, Delamar. V. **Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana**. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

GALEFFI, Romano. **A Filosofia de Immanuel Kant**. Brasília: Editora da UNB, 1986.

GIANNOTTI, J. Arthur. Kant e o Espaço da História Universal. In: **I. Kant. Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

HECK, José N. **A liberdade em Kant**. Porto Alegre: Movimento, 1983.

\_\_\_\_\_. Autonomia, sentimento de respeito e Direito. **Veritas**. Porto Alegre: v. 46, n. 4, p. 527-542, 2001.

\_\_\_\_\_. **Direito e moral: Duas lições sobre Kant**. Goiânia: Editoras UFG/UCG, 2000.

HERRERO, Francisco Javier. **Estudios de Ética e Filosofia da Religião**. São Paulo: Loyola, 2006.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HÖSLE, Vittorio. Grandezas e Limites da Filosofia Prática de Kant. **Veritas**. Porto Alegre: v. 48, n.1, p. 99-120, 2003.

ILTING, K.-H. “Der naturalistische Fehlschluss bei Kant”, 1984 apud BECKENKAMP, J. O lugar sistemático do conceito de liberdade na filosofia crítica kantiana. **Kant e-prints**. Campinas: série 2, v. 1, n. 1, p. 31-56, jan.-jun., 2006.

INNERARITY, Carmen. **Teoría Kantiana de la acción: La fundamentación trascendental de la moralidad**. Pamplona: EUNSA (Ediciones Universidad de Navarra, S. A.), 1995.

LEBRUN, Gérard. **Sobre Kant**. São Paulo: Iluminuras/Edusp, 1983.

LOPARIC, Zeljko. **Ética e finitude**. São Paulo: Educ, 1995.

\_\_\_\_\_. O fato da razão – uma interpretação semântica. **Analytica**. Rio de Janeiro: v. 4, n. 1, p. 13-55, 1999.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **Sobre a Fundamentação**. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.

PATON, H. J. **The categorical imperative – a study in Kant’s moral philosophy**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

PEREZ, Daniel Omar (Org.). **Kant no Brasil**. São Paulo: Editora Escuta, 2005.

ROHDEN, Valério. Autonomia do sujeito moral em Kant. **Cadernos IHU Idéias**. São Leopoldo, 2007.

\_\_\_\_\_. **Interesse da Razão e liberdade**. São Paulo: Ática, 1981.

\_\_\_\_\_. O humano e o racional na ética. **Studia Kantiana**. Rio de Janeiro: v. 1, n. 1, p. 307-321, 1998.

ROSENFELD, Denis L. **Política e Liberdade em Hegel**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1986.

SEGURA, Sergio Sevilla. **Análisis de los imperativos morales en Kant**. Valencia: Editora Univ. de Valencia, 1979.

SILVEIRA, Denis Coitinho. **Ensaio sobre Ética**. Pelotas: Editora e Gráfica Universitária, 2008.

TERRA, Ricardo R. A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana. In. PEREZ, D. O., (Org.), **Kant no Brasil**. São Paulo: Escuta, p. 87-107, 2005.

TUGENDHAT, E. **Lições sobre Ética**. Petrópolis: Vozes, 1997.

WALKER, Ralph. **Kant e a lei moral**. Trad. Oswaldo Giacóia Junior. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

WEBER, Thadeu. **Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

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