

**Hans Magno Alves Ramos**

**A CONCEPÇÃO KANTIANA DE VIRTUDE**

**Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE**

**Belo Horizonte/MG – 2010**

**Hans Magno Alves Ramos**

## **A CONCEPÇÃO KANTIANA DE VIRTUDE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, linha de pesquisa Ética, da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito para a obtenção do título de mestre em Filosofia, sob a orientação do Professor Doutor Francisco Javier Herrero Botín.

**Belo Horizonte – 2010**

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço à minha família, amigos e colegas pelo apoio e pela confiança. Ao professor Franciso J. Herrero pela orientação e à FAJE por, além da oportunidade para a feitura deste trabalho, ter proporcionado as melhores condições para sua realização, sobretudo no tocante aos profissionais que a compõem. À CAPES pelo financiamento do trabalho mediante a bolsa de estudos, sem a qual ele não poderia ser feito.

*“A virtude será o seu próprio fim e será também a sua própria recompensa, pelo valor que tem para os homens”.*

Immanuel Kant.

## RESUMO

Este trabalho busca definir o conceito de virtude na filosofia moral de Kant. Com esse propósito, ele se inicia com uma caracterização da visão kantiana da moralidade, segundo a qual o fundamento desta é a liberdade, a qual, por sua vez, é garantida pelo poder do ser humano de determinar suas ações puramente pela razão. Dado que a vontade humana não recebe influência exclusivamente da razão, mas também de disposições sensíveis, genericamente denominadas como inclinações, a moralidade tem para o homem a forma do dever, e sua capacidade de ser moral, ou seja, a virtude, é definida como a fortaleza que uma pessoa adquire que a torna capaz de vencer suas próprias inclinações para que a razão seja legisladora suprema e também executora de suas ações. Necessárias a essa fortaleza moral e indissociáveis dela são tanto a escolha fundamental por parte da pessoa da lei moral como móbil supremo de sua conduta, isto é, a fundação do próprio caráter, quanto a adoção do bem moral como objetivo seu, sendo tal bem representado por dois fins que também são deveres, a perfeição própria e a felicidade alheia. Definidos os traços essenciais da prática da virtude na existência humana, o texto termina reunindo as principais indicações kantianas concernentes à moralização do homem, entre as quais se destaca a correta exposição da moralidade segundo a pureza de seu princípio e o exercício dum cuidado com o próprio ânimo que o impede de se tornar demasiado dependente das próprias inclinações e suscetível a elas.

Palavras-chaves: liberdade, razão prática pura, inclinações, imperativo categórico, virtude.

## ABSTRACT

The goal of this work is to define the concept of virtue in Kant's moral philosophy. With this purpose, it begins with a characterization of Kant's view of morality. For him, this has the freedom as foundation, which is granted by the power of the man of determining his actions uniquely by the reason. Since the human will is not under the influence only of the reason, but also of affective dispositions, the inclinations, morality is for the man a duty, and his capacity to be moral, namely, the virtue, is defined as the moral fortitude that he acquires that makes him able to overcome his own inclinations, so that reason be the supreme legislator and the executive power of his actions. For the exercise of the virtue, the agent ought to make a fundamental choice, namely, the election of the moral law as the supreme incentive of his conduct, that is, the foundation of his own character, and, consequently, he ought to adopt the moral good as his own purpose, being this good represented by two ends that are also duties, the self perfection and others' happiness. Once the essential features of the practice of virtue in human life are defined, the text ends joining the main kantian remarks concerning the moralization of man, among which the correct exposure of morality according to the purity of its principle stands out as well as an care of soul that prevents him from becoming too dependent and susceptible to his own inclinations.

Key-words: freedom, pure practical reason, inclinations, categorical imperative, virtue.

## SIGLA E ABREVIATURAS DAS FONTES PRIMÁRIAS

Obras de Kant	Sigla ou abreviação.
KANT, I. <i>Antropologia de um ponto de vista pragmático</i> . Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.	<u>AP</u> : 2006. referência alternativa: Akademie-Ausgabe: Ak, VII.
KANT, I. <i>À paz perpétua</i> . Trad. Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2008.	<u>Paz</u> : 2008.
KANT, I. <i>A religião nos limites da simples razão</i> . Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.	<u>Religião</u> : 2008.
KANT, I. <i>Crítica da faculdade do juízo</i> . Trad. António Marques e Valerio Rohden. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.	<u>CJ</u> : 2008. referência alternativa: segundo a segunda edição original da obra: (B).
KANT, I. <i>Crítica da razão prática</i> . Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.	<u>CRPrática</u> : 2003. referência alternativa: segundo a primeira edição: (A).
KANT, I. <i>Crítica da razão pura</i> . Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger In.: <i>Kant – vida e obra</i> . São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Coleção Os Pensadores).	<u>CRPura</u> : 1999.
KANT, I. <i>Fundamentação da metafísica dos costumes</i> . Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974.	<u>FMC</u> :1974. referência alternativa: Akademie-Ausgabe: Ak, IV.
KANT, I. <i>Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita</i> . Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.	<u>Ideia</u> : 2003.
KANT, I. <i>La metafísica de las costumbres</i> . 4ª ed. Trad. Adela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 2005	Essa obra tem duas apresentações conforme se trate da 1ª (Doutrina do Direito) ou 2ª parte (Doutrina da Virtude): <u>MC (DD ou DV)</u> :2005. referência alternativa: Akademie-Ausgabe: Ak, VI
KANT, I. <i>Lectures on ethics</i> . Trad. Louis Infield. Indianápolis: Hackett Publishing Company, 1979.	<u>LE</u> : 1979.
KANT, I. <i>Sobre pedagogia</i> . Trad. Francisco Cock Fontanella. 5ª ed. Piracicaba: Unimep, 2006.	<u>Pedagogia</u> : 2006.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>7</b>
<b>1. A MORALIDADE EM KANT.....</b>	<b>9</b>
1.1. Liberdade e moralidade.....	9
1.2. A moralidade como dever: o problema das inclinações e o imperativo categórico.....	17
1.2.1. A motivação sensível: as inclinações.....	18
1.2.2. Felicidade e heteronomia.....	23
1.2.3. A práxis moral.....	28
1.2.4. O imperativo categórico.....	34
1.3. Moralidade e felicidade.....	38
<b>2. A VIRTUDE.....</b>	<b>41</b>
2.1. Caracterização geral da virtude.....	41
2.1.1. A virtude e a especificidade de sua prática.....	41
2.1.2. O respeito pela lei moral.....	48
2.1.3. Razão prática pura e inclinações.....	53
2.1.4. Disposição moral em luta: a virtude e a maldade humana.....	59
2.2. A unidade da virtude: a fundação do próprio caráter.....	66
2.2.1. A unidade da virtude e a fundação do próprio caráter.....	66
2.2.2. Caráter, autoconhecimento e progresso moral.....	69
2.2.3. Autocracia: autodomínio e apatia.....	73
2.3. A pluralidade da virtude: a teleologia do agir e os deveres.....	77
2.3.1. Os deveres de virtude.....	80
2.3.1.1. Os deveres para consigo mesmo e as virtudes promotoras da perfeição própria.....	83
2.3.1.2. Os deveres para com os outros e as virtudes promotoras da felicidade alheia.....	89
<b>3. A AQUISIÇÃO DA VIRTUDE.....</b>	<b>95</b>
3.1. Condições aderentes à moralização do homem.....	96
3.2. A educação moral.....	103
3.2.1. Advertências concernentes à educação moral.....	104
3.2.2. Recomendações para a aquisição da virtude.....	106
3.3. Idealidade e possibilidade da virtude.....	109
<b>CONSIDERAÇÃO FINAL.....</b>	<b>112</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>114</b>

## INTRODUÇÃO

Se o ser humano pode aspirar a um valor sobre a face da Terra, não será indiferente a isso a palavra virtude, antes reveste esta uma denotação a uma forma especial de valor que de algum modo se distingue de todos os demais, na verdade, sobre estes, eleva-se. Que isso seja ou não uma ilusão, é algo que nos cabe investigar, o que, ao mesmo tempo, e não estranhamente, envolve definir de que se trata, ou seja, a consistência da virtude, e se, ao cabo da investigação não se tiver provado que ela é uma quimera ou um embuste, resta conseqüentemente a obrigação de buscá-la, de adquiri-la. Talvez tenha sido algo semelhante a isso que Aristóteles afirmou na *Ética a Nicômaco*<sup>1</sup>, que esse seu tratado não tinha apenas um interesse especulativo com respeito à virtude, mas que a investigação desta tem como fim a sua aquisição. Isso, evidentemente, não é dizer que adquirir a virtude é um produto da especulação, mas tanto que a sua busca necessita de sua definição quanto esta, se adequadamente apresentada, ou seja, a partir de seus fundamentos, obriga-nos a persegui-la. Tanto pela capacidade que tem tido de iluminar os debates contemporâneos sobre ética, quanto por sua inquestionável qualidade, a obra de Kant não pode ser de modo algum negligenciada no tocante à sua concepção de virtude. Ele não só afirma que o homem é o fim-termo da criação, mas também que isso só assim é em função de sua moralidade, a qual no seu mais alto grau humano é sempre virtude; esta, pois, por se referir ao supremo valor do mundo, não pode ser negligenciada por qualquer preocupação com o sentido da existência humana.

Dada, então, a importância do tema, investigaremos, na obra kantiana, que feições tem a virtude, em que se funda e o que está relacionado à sua aquisição. A começar pelos fundamentos, trataremos no primeiro capítulo de como Kant enxerga a moralidade humana, sobre que bases ela se funda, por qual princípio supremo orienta e que forma tem para o ser humano, ser racional, mas finito. No segundo capítulo, buscaremos substancialmente definir a virtude e as virtudes, sua consistência, relação com nossas faculdades (a razão e a sensibilidade), com o caráter e como se diferenciam de seus opostos (a maldade e o vício), assim como o seu vínculo com os fins morais. Por fim, abordaremos os apontamentos que Kant faz no que diz respeito à moralização do homem, isto é, à aquisição da virtude, sob dois aspectos principais, no tocante às condições e vivências que contribuem para tanto e também com respeito aos princípios de uma educação moral; além disso, finalizaremos com a

---

<sup>1</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. L.II, 2, 1103b 26-33.



observação que a virtude é uma ideia e que, nesse seu estatuto, ela não se resume a qualquer das suas manifestações concretas e que guarda uma potencial inexaurível de inspiração e exigência.

# CAPÍTULO I

## A MORALIDADE EM KANT

### 1.1. LIBERDADE E MORALIDADE

Se toda ética, ao considerar a responsabilidade dos seres humanos por suas ações, tem que pressupor de algum modo o conceito de liberdade, o pensamento moral kantiano se distingue e se destaca por elevar esse básico pressuposto a fundamento da moralidade, de modo que “se pressupõe liberdade da vontade, segue-se daqui a moralidade com o seu princípio, por simples análise de seu conceito”<sup>2</sup>. Isso só é possível porque, para Kant, não há validade em pensar a liberdade como algo destituído de lei, uma liberdade caracterizada pela anomia:

*A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e liberdade seria a propriedade desta causalidade.... Como o conceito de uma causalidade traz consigo o de leis segundo as quais, por meio de uma coisa a que chamamos causa, tem de ser posta outra coisa que se chama efeito, assim 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 de outro modo uma vontade livre seria um absurdo*<sup>3</sup>.

Assim, uma liberdade não ligada a uma lei, além de, ao invés de elevar, lançar os seres livres na mais incontornável desordem e insólita selvageria<sup>4</sup>, careceria de uma razão determinante para sua possibilidade à medida que teria que ser pensada sem a categoria de causalidade; esta significa a regra pela qual determinada coisa (o efeito) existe em consequência de uma outra antecedente (a causa), e isso não ocasional, mas necessariamente, isto é, de um modo tal que determinada causa sempre produz o mesmo efeito. Sem tal regra ou lei, não há causalidade, e sem esta, não há como pensar uma liberdade da vontade. Desse modo, se se trata de uma vontade verdadeiramente livre, a sua liberdade não pode ser senão autonomia, isto é, “a propriedade da vontade de ser lei para si mesma”<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 243; Ak, IV,447. – doravante citarei em sigla, *FMC*: 1974 e apresentando também para esta obra referência segundo a Akademie-Ausgabe: Ak, IV.

<sup>3</sup> *FMC*: 1974: p. 243; Ak, IV, 446.

<sup>4</sup> “Se a liberdade do homem não fosse mantida dentro de limites por regras objetivas, o resultado seria a mais completa desordem selvagem”. KANT, I. *Lectures on ethics*. Trad. Louis Infield. Indianápolis: Hackett Publishing Company, 1979, p. 122 – doravante em sigla: *LE*: 1979. Como se sabe, essas *Lições* não foram uma obra publicada por Kant, mas manuscritos de alunos que taquígrafaram suas aulas, ocorridas entre 1775 e 1780. Neste trabalho, usaremos algumas indicações dessas *Lições* que lançam luz sobre algumas concepções de Kant, como uma forma de facilitar a explicitação do que já está implícito nas obras publicadas por ele.

<sup>5</sup> *FMC*: 1974: p. 243; Ak, IV, 446.

Que à liberdade da vontade tem que ser inerente uma legislação, é também necessário aceitar pela própria natureza da vontade, pois ela é, conforme Kant, uma “faculdade bem diferente da simples faculdade de desejar (a saber, a faculdade de se determinar a agir como inteligência, por conseguinte segundo leis da razão independentemente de instintos naturais)”<sup>6</sup>. É notório que essa independência e superação dos instintos naturais para uma determinação própria não é atingida sem uma associação com a razão, porque é esta no homem que é “a faculdade de ampliar as regras e os propósitos do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural, e não conhece nenhum limite para seus projetos”<sup>7</sup>. Além disso, considerada pelo modo de sua atuação, a razão é a faculdade dos princípios<sup>8</sup>, os quais nada devem às determinações empíricas, antes prescrevem uma legislação ao que delas foi abstraído (uso teórico) ou ao que nelas possa ser executado (uso prático). Vê-se, portanto, que a razão é a condição para que a vontade, enquanto faculdade de se determinar segundo leis, seja atribuída a um ser, de modo que uma liberdade sem lei não poderia ser a liberdade de uma vontade, pois que esta não existe sem razão, a qual é, por sua vez, legislativa; noutras palavras, a liberdade da vontade é liberdade regida por leis da razão.

Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade. Como para derivar as ações das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática<sup>9</sup>.

Fica claro então que se um ser possui uma vontade, isto é, um poder de ser por conta própria a causa de suas ações, isto se faz pela razão, de modo que a vontade tem que se determinar por princípios, não sendo ela nada mais do que a razão com respeito ao nosso agir<sup>10</sup>, isto é, a razão prática. Tanto por ser a vontade uma capacidade de agir por princípios, quanto por serem esses princípios formulados pela razão, e ainda por exigir a derivação da ação a partir deles uma faculdade de raciocinar, vontade e razão prática mantêm uma estreita

---

<sup>6</sup> FMC: 1974, p. 253; Ak, IV, 459.

<sup>7</sup> KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 5 – doravante abreviada: *Ideia*: 2003.

<sup>8</sup> “Explicamos o entendimento como faculdade das regras; aqui distinguimos dele a razão, denominando-a faculdade dos princípios” (p. 232). E mais à frente: “Se o entendimento é uma faculdade da unidade dos fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade da unidade das regras do entendimento sob princípios.” (p. 234). KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger In. \_: *Kant – vida e obra*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 232 e 234. (Coleção Os Pensadores) – doravante em sigla: *CRPura*: 1999.

<sup>9</sup> FMC:1974, p. 217; Ak, IV, 412.

<sup>10</sup> A evidência de tal concepção da vontade como faculdade ligada à razão observaram assim Höffe e Rousset, respectivamente: “A vontade não é nada de irracional, nenhuma ‘força obscura desde a profundidade oculta’, mas algo racional, a razão com respeito à ação” (HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian V. Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 188). “La volonté est la raison envisagée dans ses rapports avec l’action ou bien comme la simple faculté de raisonner, ou bien comme la faculté des principes du raisonnement” (ROUSSET, Bernard. *La doctrine kantienne de la objectivité: l’autonomie como devoir et devenir*. Paris, Vrin, 1967, p. 496).

reciprocidade na definição de cada uma, pois que a primeira, como capacidade de autodeterminação do ser humano, não é possível sem a segunda, e esta só existe naquela determinação. A vontade é, pois, a faculdade de não ter que agir necessariamente por determinações externas ou estímulos sensíveis internos, tais com os instintos, apetites ou emoções, podendo para a ação fazer intervir a inteligência humana, a reflexão e a mediação de princípios determinantes (o que permite falar de uma autodeterminação), o que não é possível senão pela presença da razão nesse ser dotado de vontade.

A independência do poder de escolha e decisão (arbítrio) do ser humano dos estímulos externos e também dos internos sensíveis é, segundo Kant, a liberdade prática, vivenciada por qualquer um na sua práxis, quando, por exemplo, alguém contraria uma inclinação<sup>11</sup> cuja satisfação tolheria a consecução de algo considerado útil ou bom. Todavia, para que da liberdade seja deduzida a sua lei (a moralidade), é necessário ainda entendê-la num sentido ainda mais fundamental, a partir da base que sustenta a experiência da liberdade prática. “É sobremaneira digno de nota que o conceito prático de liberdade se funde sobre esta ideia *transcendental* da mesma”<sup>12</sup>, sendo esta definida como a faculdade de “iniciar *inteiramente de si mesma* uma série de eventos”<sup>13</sup>, o que, com respeito à ação, nada mais é do que agir por uma determinação incondicionada. Justamente por seu caráter incondicionado, a liberdade transcendental não pode se encontrar na experiência, mas também por isso tem que estar na base da moralidade, pois, somente por ela, pode-se falar de uma verdadeira liberdade, em todos os sentidos, já que, apenas com a possibilidade de dar início de modo espontâneo, inteiramente de si, a uma ação, que se pode dizer que ela não é um produto de causas naturais, pois a ausência desse início absoluto implica que a ação acontece como efeito necessário de algo (uma causa) anteriormente dado na natureza, segundo as suas leis; se a determinação da ação não é um início, então é um meio numa cadeia causal dos fenômenos, na qual assim como dela resultará um efeito necessário, isto ela também fora antes duma causa qualquer, a ela, anterior no tempo.

No uso de nosso arbítrio, na liberdade prática, constatamos não só que ao “homem é inerente uma faculdade de determinar-se por si mesmo, independentemente da coerção por

---

<sup>11</sup> Usaremos o termo “inclinação” neste trabalho com uma referência ampla, englobando qualquer fenômeno sensível interno ao ser humano que possa influenciar o seu arbítrio, que solicita o seu assentimento, portanto a nossa sensibilidade em sentido prático, de caráter desiderativo-emocional. Estarão, pois, sob a palavra “inclinação”, sem que o texto se preste a especificar quais, vários tipos de sentimentos ou sensações, o de prazer e desprazer (*Gefühl*), os instintos, os desejos ou apetites (*Begierde*), quer momentâneos, quer habituais, o afeto ou emoção (*Affekt*) e/ou ainda as paixões (*Leidenschaft*).

<sup>12</sup> CRPura: 1999, p. 339.

<sup>13</sup> CRPura: 1999, p. 339.

impulsos sensíveis”<sup>14</sup>, mas também que esse determinar-se por si mesmo é feito por representações da razão do que é bom, a partir das quais, essa faculdade ordena as ações que as concretizam; surge daí o conceito de dever, o qual afirma a necessidade (enquanto obrigação) de uma ação possível, como algo cuja realização depende apenas de nós, sem depender de uma afetação da sensibilidade nem de qualquer efetivação passada dessa ação como condições. O dever, então, não retira seu sentido do curso da natureza e implica que nenhuma condição dada no tempo antecedente é por si só determinante da ação humana, como uma causa cujo efeito seria essa ação mesma, de modo que se o pressupomos é porque reconhecemos em nós a capacidade de iniciar inteiramente de nós mesmos uma série de eventos, ou em termos mais concretos, de ser a causa determinante de nossas ações; o dever, então, denota a liberdade transcendental em nós. Mostra-se, então, que “a supressão da liberdade transcendental aniquilaria, concomitantemente, toda a liberdade prática”<sup>15</sup>. A liberdade prática, pois,

pressupõe que, mesmo que não tenha ocorrido algo, *deveria* ocorrer, logo que a sua causa no fenômeno [impulsos sensíveis] não era tão determinante a ponto de que não houvesse em nosso arbítrio uma causalidade capaz de produzir, independentemente daquelas causas naturais e mesmo contra o seu poder e influência, algo determinado na ordem temporal de acordo com as leis empíricas, podendo ela, portanto, iniciar *inteiramente de si mesma* uma série de eventos.<sup>16</sup>

Mas como devemos entender a determinação da ação como um “iniciar inteiramente de si mesma uma série de eventos”? Seguramente, isso não quer dizer que nossas ações, como partindo de um início absoluto, enquanto somos agentes livres, tenham que ser sempre o primeiro acontecimento do mundo, ou que tenham que acontecer sem ocasião. O que, antes de tudo isso, observa Kant é que, se tomarmos a realidade como algo que é em si mesma do mesmo modo como nos aparece, não há lugar para a liberdade humana, pois a realidade só pode ser concebida com unidade e como objeto, sob, entre outras, as condições do tempo e da causalidade, segundo as quais tudo o que acontece ocorre por determinação de um evento natural anterior, que atua como causa, o que se aplicaria também às nossas ações, que então, como já dissemos, não resultaria propriamente de um agente livre, mas de um acontecimento que o afetaria no seu exterior ou interior, ao qual ele *sempre* responderia, unicamente de acordo com sua estrutura empírica interna, de um mesmo modo. Contudo, segundo Kant, tais condições (entre elas, o tempo e a causalidade) pelas quais os objetos são determinados numa unidade não são propriedades dos objetos em si, mas da atividade de nossas faculdades

---

<sup>14</sup> CRPura: 1999, p. 339.

<sup>15</sup> CRPura: 1999, p. 339.

<sup>16</sup> CRPura: 1999, p. 339

cognitivas (sensibilidade e entendimento) e só dizem respeito portanto às coisas na relação com essas faculdades, isto é, como elas nos aparecem, ou seja, como fenômenos – os quais nos chegam através da sensibilidade (os sentidos) e constituem o mundo sensível ou empírico; quanto ao que as coisas são em si, isto é, fora da relação com as determinações de nossas faculdades, evidentemente, nada podemos conhecer, pois carecemos exatamente das condições de determinação delas como objeto. Pensá-las, por outro lado, sempre nos é possível, e é por esse exercício que limitamos a validade dessas condições de nossa cognição apenas ao que nos é ou pode ser dado, deixando livre das determinações de nossas faculdades da sensibilidade (tempo e espaço) e do entendimento (causalidade e outras categorias) “quer os mesmos objetos em sua natureza em si (conquanto nela não os intuamos), quer outras coisas possíveis que não sejam objetos de nosso sentido (enquanto objetos pensados apenas pelo entendimento) chamando-os entes do pensamento (*noumena*)”<sup>17</sup>. Desse modo, apercebemo-nos duma dupla perspectiva com a qual podemos abordar o ser humano: “ele certamente é, de uma parte, fenômeno, mas de outra, ou seja, no que se refere a certas faculdades, um objeto puramente inteligível porque a sua ação de modo algum pode ser computada na receptividade da sensibilidade. Denominamos estas faculdades de entendimento e razão”<sup>18</sup>. Na medida, então, em que se pode falar de uma causalidade da razão, faculdade “que não é propriamente um fenômeno”<sup>19</sup>, esta causalidade pode ser considerada livre, porque está fora (independe) das condições de objetividade do mundo dos fenômenos, e, por conseguinte, está fora do tempo e da causalidade natural: “a condição está *fora* da série dos fenômenos (no inteligível), não estando, portanto, submetida a nenhuma condição sensível e a nenhuma determinação temporal por causas precedentes”<sup>20</sup>. Assim, fora do tempo, para a determinação dessa causalidade não há um antes como condição, em vez disso a razão, que “não admite quaisquer condições precedentes segundo o tempo como instância superior”<sup>21</sup>, sempre parte de si mesma, e é por partir desse estado livre de uma condição prévia é que Kant entende que ela inicia de si mesma uma série de eventos; tal série se dá porque os efeitos dessa causalidade, nossas ações, desembocam no mundo natural, e aqui encontra o encadeamento causal, ou seja, serão causas de outros efeitos. Noutras palavras, a liberdade transcendental, que nada mais do que a liberdade da vontade em seu sentido real, é atribuível à vontade humana desde que seja certo que a razão basta para a

---

<sup>17</sup> CRPura: 1999, p. 207.

<sup>18</sup> CRPura: 1999, p. 345.

<sup>19</sup> CRPura: 1999, p. 347.

<sup>20</sup> CRPura: 1999, p. 348.

<sup>21</sup> CRPura: 1999, p. 349.

determinação dela, isto é, que seja, de tal determinação, razão suficiente. Se isso for certo, podemos falar de uma autonomia da vontade, pois, já que esta não recebe outra determinação que de si mesma (do seu interior, isto é, a razão prática), a lei de sua causalidade e de sua atuação pura não poderá vir de outra parte senão dela mesma.

Para que a razão seja razão suficiente da determinação da vontade, ela tem obviamente que unicamente bastar para tanto. Neste caso, a liberdade no seu sentido mais fundamental exige que a razão não seja empiricamente condicionada – ou seja, usada como instrumento para a satisfação das inclinações, que se apresentam assim como condição prévia –, pois nesse caso, a razão seria prática, mas de modo condicionado, não se trataria de partir somente de si mesma, de um início absoluto, mas sim partir de um fenômeno, uma inclinação, de maneira que ela não determinaria a vontade puramente. A questão “é se a razão pura basta por si só para a determinação da vontade”<sup>22</sup>, e, se sim, “com esta faculdade fica doravante estabelecida também a **liberdade** transcendental”<sup>23</sup>. A resposta de Kant para isso é positiva: “A razão pura é por si só prática e dá (ao homem) uma lei universal, que chamamos de **lei moral**”<sup>24</sup>. A consciência que temos desse poder da razão de ser puramente prática é um *factum* que a acompanha e se expressa na consciência que temos da lei moral; é algo do qual somos imediatamente conscientes, como cômicos somos de nossa existência como seres racionais. Como faculdade dos princípios, é por estes que a razão determina a sua ação, que em si nada mais expressam senão a sua forma legislativa. Na medida em que esses princípios são subjetivos, isto é, quando são escolhidos por um sujeito racional particular para orientar e determinar sua ação, são chamados de máximas. Kant afirma que nos damos conta imediatamente do fato de que a razão pode ser prática puramente “tão logo projetamos para nós máximas da vontade”<sup>25</sup>, ou seja, tão logo fazemos uso de nossa razão com respeito ao agir. Além disso, é a existência desse fato que se impõe ao nosso juízo quanto à legitimidade das ações nossas e de outrem, o qual se orienta pelo dever incondicional e não pelo que é ou costuma ser e, por isso, pressupõe em nós a possibilidade de iniciar uma nova série de eventos, de agir a despeito de inclinações em oposição ou de maus hábitos há muito tempo praticados.

Assim fica estabelecido que a vontade é livre, mas somente porque a razão pode por si só determiná-la. Cabe agora apenas deduzir a lei que é inerente a essa causalidade livre da

---

<sup>22</sup> KANT, I. *Crítica da razão prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 25; A, 30 – doravante em sigla *CRPrática*: 2003 e apresentando também para esta obra a referência segunda a primeira edição (A).

<sup>23</sup> *CRPrática*: 2003, p. 4; A, 4.

<sup>24</sup> *CRPrática*: 2003, p. 52; A, 56.

<sup>25</sup> *CRPrática*: 2003, p. 49; A, 53.

vontade. Tal legislação, coerentemente, tem que dizer respeito a uma determinação da ação incondicionada, que só é possível pela razão pura, pois é esta que não é fenômeno e não está assim condicionada ao determinismo das leis da natureza. Desse modo, a razão tem que determinar a ação inteiramente de si mesma, sem ser condicionada por qualquer objeto posto como fundamento dessa determinação, pois, nesse caso, tratar-se-ia de um agir condicionado e, como tal, não livre (no sentido estrito, transcendental); ora, se um objeto tivesse que ser pressuposto *antes* como fundamento determinante de nossa vontade, a ação teria um início sob uma *condição*: a contingência da existência e da experiência prévia desse objeto, que seria assim determinante da ação à medida que nos afetasse a sensibilidade. Como dizíamos, enquanto seres racionais, agimos por máximas, as quais nada mais fazem do que estabelecer regras para a nossa conduta, ou seja, leis interiores e próprias; se estas não podem, se realmente livres, pressupor qualquer condição prévia para a sua determinação, isto é, qualquer matéria ou objeto, “logo a forma legislativa, na medida em que está contida na máxima, é a única coisa que pode constituir um fundamento determinante da vontade”<sup>26</sup>.

E tampouco poderia haver outro fundamento determinante para a vontade, visto que apenas uma *pura* razão prática se habilita à liberdade transcendental, e não uma razão empiricamente condicionada; uma vontade fundamentalmente livre tem que se determinar não por algo oriundo da experiência, um objeto previamente dado, um fenômeno, pois este, repetimos, encontra-se dentro da necessidade natural e, como fundamento da vontade, só lhe poderia ser a causa de um modo determinístico; assim, somente por algo representado unicamente pela razão, um fundamento *a priori*, é que a vontade pode ser livremente determinada, pois só o que assim for representado não é um fenômeno e não pertence ao determinismo natural.

Já que a simples forma da lei pode ser representada exclusivamente pela razão e, por conseguinte, não é nenhum objeto dos sentidos, conseqüentemente tampouco faz parte dos fenômenos, assim a representação dessa forma como fundamento determinante da vontade é diversa de todos os fundamentos determinantes dos eventos da natureza segundo a lei de causalidade, porque nestes os próprios fundamentos determinantes têm que ser fenômenos. Mas, se nenhum outro fundamento determinante da vontade, a não ser meramente aquela forma legislativa universal, pode servir a esta como lei, então uma tal vontade tem que ser pensada como totalmente independente da lei natural dos fenômenos, a saber, a lei da causalidade em suas relações sucessivas. Uma tal independência, porém, chama-se **liberdade** no sentido mais estrito, isto é, transcendental. Logo uma vontade, à qual unicamente a simples forma legislativa da máxima pode servir de lei é uma vontade livre.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> CRPrática: 2003, p. 49; A, 52.

<sup>27</sup> CRPrática: 2003, p. 48; A, 51-2.



Uma vontade verdadeiramente livre é uma vontade moral. A forma duma legislação incondicionada é aquela que não é limitada por nenhuma condição particular, mas que tem que valer para todos que a ela estão habilitados, ou seja, para todo ser dotado de vontade; noutras palavras, seus princípios têm que valer universalmente. Disso resulta a fórmula duma vontade livre que nada mais é do que o princípio da moralidade, a lei moral: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”<sup>28</sup>. Visto que essa lei moral nada mais é do que a de uma vontade estritamente livre, ela é por isso autonomia da vontade, pois que ela tem sua origem nesta mesma, sendo apenas a expressão do seu modo de determinação livre, que, enquanto incondicionada, nada pressupõe, nenhuma lei alheia, nem mesmo imposta pelo Ser Supremo.

Assim Kant deduz da liberdade a moralidade e apresenta como fundamento desta a autonomia da vontade. A moralidade não é assim extraída da experiência, mas de um fundamento *a priori* no ser humano, enquanto ser capaz de um uso ao mesmo tempo puro e prático da razão. Desse modo, a moralidade não deve ser entendida meramente pela conformidade de nossas ações com aqueles costumes tidos como bons, mas essencialmente pelo agir motivado pelo que é intrínseco à nossa vontade pura, portanto pelo que é incondicionada e intrinsecamente bom<sup>29</sup>. Como, apenas pela lei moral, sabemos que ações assim são, e uma vez que essa lei nada mais é do que autonomia da vontade, “a moralidade é pois a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal possível por meio de suas máximas”<sup>30</sup>. Por isso se vê que o bem supremo (o que é condição de todo outro bem por ser ele mesmo um bem incondicionado) não está num objeto, exterior a nós, mas sim em nós mesmos: “uma vontade, cuja máxima é sempre conforme a essa lei, é **absolutamente e em todos os sentidos boa** e a **condição suprema de todo o bem**”<sup>31</sup>. Isso ao mesmo tempo significa que, como observa Höffe<sup>32</sup>, a moralidade diz respeito não ao que é contingentemente bom, ou bom num caso específico, mas sim ao que é ilimitadamente bom; e, como nos lembra Delbos<sup>33</sup>, só pode ser ilimitadamente bom o que for bom por si mesmo, sendo assim bom em si, donde resulta ter que ser bom para todos, e que apenas uma vontade

---

<sup>28</sup> *CRPrática*: 2003, p. 51; A, 54.

<sup>29</sup> “Moralidade consiste nisto, que uma ação deva surgir tendo como motivo a sua bondade intrínseca” (*L.E.*: 1979, p. 65).

<sup>30</sup> *FMC*: 1974, p. 237-8; Ak, IV, 439.

<sup>31</sup> *CRPrática*: 2003, p. 100, A, 109.

<sup>32</sup> Cf. Höffe, O. *Immanuel Kant*, p. 190-197 e *Introduction à la philosophie pratique de Kant*. Nas quais Höffe afirma que “uma defesa fundamental ou uma crítica da ética kantiana tem que começar” pela proposição “‘moralmente bom’ significa ‘ilimitadamente bom’”.

<sup>33</sup> “Ne peut être véritablement bon que ce qui l’est par soi, et ce qui l’est par soi l’est absolument”. In: DELBOS, Victor. *La philosophie pratique de Kant*. Paris: Ancienne Librairie Germer-Baillière, 1905. p. 320.

autônoma, que se determina unicamente por si mesma, é capaz de fundar esse tipo de bem. Pois, se se quer falar do que é bom em si, isto é, o que é bom em todos os sentidos, que é válido para todos, e não para um caso particular, ou, em outras palavras, se se quer tratar do bem de forma objetiva, e não apenas subjetiva, há de considerá-lo não como bom em determinadas condições, mas sim incondicionalmente, e tal bem tem que se encontrar e fundar em algo igualmente incondicionado. Vimos que uma vontade livre, no estrito sentido, assim é; se a vontade leva adiante seu princípio de incondicionalidade, isto é, ser determinada apenas pela forma universal de sua legislação, e não se contenta em se determinar apenas de um modo empiricamente condicionado, ela é moralmente boa ou ilimitadamente boa, boa em si por ser boa por si. Prova disso é o fato de que apenas uma boa vontade não pode se desviar do bem, ao passo que as outras qualidades humanas, que podem ser aplicadas à nossa prática, (por exemplo, perspicácia, coragem, autodomínio), conquanto admiráveis, podem, a serviço de uma má vontade, ser muito prejudiciais, e, portanto, contribuir para o mal. Enquanto tais qualidades são boas de modo condicional, à proporção que se atrela a um boa vontade, esta é boa incondicionalmente, pois aquilo que não pode se desviar do bem em quaisquer condições é porque guarda-o em si, e o que é bom por si é bom sem restrição. Mostra-se assim que, se a moralidade foi derivada da liberdade, isso aconteceu na exata medida em que é esta capaz de fornecer uma base para tratar do bem incondicionado (sem restrição), visto ser a liberdade a *ausência duma condição determinante* por parte das leis da natureza (impulsos sensíveis) na determinação de nosso agir; e por se tratar dum bem sem restrição, fala-se de um bem válido para todos que possuem sua faculdade que, como vimos, é a liberdade da vontade, tornada possível pela razão prática pura.

## **1.2. A MORALIDADE COMO DEVER: O PROBLEMA DAS INCLINAÇÕES E O IMPERATIVO CATEGÓRICO**

Vimos que o dever é um conceito que tem que pressupor a liberdade humana, pois não faria sentido ditarmos para nós mesmos a necessidade de uma ação se não pudéssemos dela ser a causa, e se ele é entendido na sua denotação moral, o que acontece aqui, a necessidade dessa ação é absoluta ou incondicional assim como a liberdade, fundamento da moralidade. Nesta seção, procuraremos entender melhor por que a moralidade, para o ser humano, reveste-se sob a forma do dever e o que isso significa para o seu entendimento. Para tanto, trataremos primeiro do estatuto da sensibilidade humana enquanto capaz de influenciar o seu arbítrio, em seguida, da impossibilidade de fundar nos objetos dos desejos humanos a moralidade, bem

como, por fim, da práxis humana enquanto condicionada pela sensibilidade e, ao mesmo tempo, sob a lei moral, isto é, da moralidade enquanto imperativo categórico.

### 1.2.1. A motivação sensível: as inclinações

Foi dito que somente a razão pura, por ser prática, prova em nós a liberdade, e como a moralidade se funda nesta, somente da razão pode provir o ato propriamente moral. O problema é que nós, os seres humanos, não somos puramente racionais e autônomos, mas também seres dotados de sensibilidade<sup>34</sup>, a qual nos encerra dentro das mesmas leis da natureza, como, por exemplo, no instinto de autoconservação, e, desde quando nós somos postos no mundo, é-nos a primeira, e por muito tempo a única, fonte de motivação, pela qual nós medimos nosso nível de acomodamento no mundo e tem assim referência nossa felicidade. É por isso, entre outras coisas, que falamos de finitude humana, que, ao menos em parte, está ligada ao fato da anterioridade em nós da animalidade<sup>35</sup>, somente mediante a qual podemos ascender à humanidade, à liberdade, ao nosso caráter inteligível, mas sempre sob os limites daquelas e sem a possibilidade de sua supressão – pois como se atingir um fim se se elimina um meio necessário? – ou pleno controle. A finitude, então, diz respeito ao fato de que não somos seres puramente livres e racionais, mas, antes disso, somos seres naturais sobre quem se aplicam as leis da natureza (dos fenômenos), ser que possui sensibilidade, a qual, na forma dos instintos, emoções, paixões e desejos, constitui uma fonte de motivação tão forte que, conforme Kant, “a consciência que um ente racional tem do agrado da vida e que acompanha ininterruptamente toda a sua existência”, isto é, a felicidade, nada mais é do que a satisfação dela em seu conjunto, ou seja, no total de seus apelos: “todos os homens têm já por si mesmos a mais forte e íntima inclinação para a felicidade, porque é exatamente nesta ideia que se reúnem numa soma todas as inclinações”<sup>36</sup>.

Kant classifica de modo genérico a motivação do agir do homem enquanto a sua fonte é a sensibilidade como o “agir por inclinação”<sup>37</sup>. “Chama-se inclinação a dependência em que

---

<sup>34</sup> Neste tópico, quando tratamos da sensibilidade humana enquanto capaz de influenciar nossas ações, ao servir de móbil para elas, não abordamos evidentemente a sensibilidade nem no seu aspecto cognitivo nem no estético.

<sup>35</sup> “Numa constituição civil, que é o supremo grau na ascensão artificial da boa disposição da espécie humana para chegar ao fim-último de sua destinação, a *animalidade* é anterior e, no fundo, mais poderosa que a pura *humanidade* em suas manifestações”. KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 221; Ak, VII, 327 – doravante em sigla AP: 2006 e fornecendo também referência conforme a paginação da Akademie-Ausgabe: Ak, VII.

<sup>36</sup> FMC: 1974, p. 207; Ak, IV, 399.

<sup>37</sup> Cf. nota 11, p. 11.

a faculdade de desejar está em face das sensações”<sup>38</sup>, sendo estas os sentimentos de prazer (de agradável) ou de desprazer (de desagradável, a dor). Assim, de modo geral e como indica o nome, a inclinação (*Neigung, inclinatio*) refere-se àquilo que faz a pessoa agir por estar inclinada a fazê-lo, de modo espontâneo, sem que nada lhe custe – ou seja, sem que lhe seja necessário uma coerção para a ação, quer interna, quer externa –, pois ela não faz outra coisa senão o que lhe traz vantagem ou prazer, ou seja, o que é de seu interesse particular; noutras palavras, a inclinação são nossos desejos, o que natural e espontaneamente serve de regra para nossa práxis: “o desejo sensível que serve de regra (hábito) ao sujeito chama-se *inclinação (inclinatio)*”<sup>39</sup>. Enquanto que a faculdade de desejar (ou de apetição) é aquela pela qual, mediante a representação de objetos como efeito de nossa causalidade, somos deles a causa, a capacidade do ser humano de fruir sensações de agrado ou desagradado por meio da representação dos objetos é o sentimento. A inclinação, então, constitui a motivação sensível do ser humano, em cuja base está o sentimento de prazer como o real móbil, ou, como Kant a chama, ela é um apetite habitual: “se chamará *apetite* em sentido estrito à determinação da faculdade de desejar, à *qual* esse prazer tem que preceder necessariamente como causa; mas o apetite habitual se chamará *inclinação*”<sup>40</sup>.

Antes de qualquer coisa, cabe mostrar a peculiaridade da sensibilidade enquanto os sentimentos de prazer e desprazer se relacionam à faculdade de desejar, isto é, a sensibilidade humana com respeito ao prazer prático – este sendo, como se vê, o prazer interessado, porque ligado ao desejo. Sob esse aspecto, diferentemente do que acontece no seu aspecto cognitivo (o das formas da intuição e o da sensação como intuição empírica), a sensibilidade humana não se presta a uma determinação cognitiva do objeto, para estabelecer uma objetividade acerca de seus atributos, de sua existência e relações no mundo, ou seja, não serve para afirmar o que ele é ou contém, de modo válido universalmente, com base no que experimentamos dele; também não se presta essa sensibilidade desiderativa-emocional a uma comunicabilidade universal sobre o efeito que o objeto necessariamente tem que produzir em nossas faculdades por sua forma favorecer o acordo delas, organização ou hierarquia, ou seja, no favorecimento da harmonia de nossas faculdades, como no juízo estético. O prazer e o desprazer práticos “contêm o *meramente subjetivo* em relação à nossa representação”, entendendo por este “meramente” o “singular” ou “privadamente” subjetivo, quer dizer, o que

---

<sup>38</sup> FMC:1974, p. 218; Ak, IV, 413, em nota.

<sup>39</sup> AP: 2006, p. 163; Ak, VII, 265.

<sup>40</sup> KANT, I. *La metafísica de las costumbres*. 4ª ed. Trad. Adela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 2005, p. 15; Ak, VI, 212. – doravante em sigla MC (DD): 2005 ou MC (DV): 2005, com especificação se se trata de sua primeira parte, doutrina do direito (DD), ou da segunda, doutrina da virtude (DV); faremos constar também a referência segundo a paginação da Akademie-Ausgabe: Ak, VI.

varia de sujeito para sujeito; o sentimento não pode de modo algum converter a representação em um “elemento de conhecimento”, “porque só contém a referência da mesma ao sujeito e não contém nada de utilizável para conhecer o objeto”<sup>41</sup>. Isso quer dizer que o que serve como causa ou fundamento (o agradar) da inclinação de um pode não servir para a de outro, e não há como estabelecer uma regra para que haja conformidade ou uniformidade, visto que tal fundamento não reside no objeto mas nos indivíduos, todos eles diferentes entre si; a inclinação, como dissemos, está em dependência do agradável, e este “só influi na vontade por meio da sensação em virtude de causas puramente subjetivas que valem apenas para a sensibilidade deste ou daquele, e não como princípio da razão válido para todos”<sup>42</sup>.

A caracterização feita por Kant da ação cujo fundamento reside numa referência ao que agrada ou desagrade ao agente ou ao que lhe é ou não vantajoso como o agir por inclinação (apetite habitual), e não o agir por apetite, ou impulso, ou simplesmente por prazer, permitiu-o englobar sob o significado de tal modo de motivação *também* aquilo que não é ocasional, momentâneo e insólito, sendo também por inclinação aquelas ações cujo móbil são impulsos naturais pertencentes a todos da espécie bem como disposições sensíveis duradouras e constituintes de um determinado temperamento. É por isso que ele fala, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*<sup>43</sup>, de uma inclinação imediata para viver e íntima para com a felicidade, além de classificar a disposição compassiva (a compaixão) e o amor às honras como inclinações. Estas são impulsos naturais e também sentimentos, inatos ou adquiridos, cuja constância denota disposições sensíveis mais ou menos permanentes, características de um determinado temperamento ou feitio, pois tais não se dissociam de um empenho de forças na produção de ações cujo fundamento determinante é proporcionar prazer ou alívio.

O agir por inclinação relaciona-se ao amor de si e traz em si a tendência do homem ao egoísmo<sup>44</sup> (*Selbstsucht, solipsismus*), sob o qual ele pauta toda sua conduta a partir daquele amor.

Ora, nós encontramos nossa natureza de entes sensíveis constituída de modo tal que a matéria da faculdade de apetição (objetos da inclinação, quer da esperança ou do

---

<sup>41</sup> MC (DD): 2005, p. 14; Ak, VI, 211, em nota.

<sup>42</sup> FMC: 1974, p. 218; Ak, IV, 423.

<sup>43</sup> Cf. 1ª seção: FMC: 1974, 206-208; Ak, IV, 397-399.

<sup>44</sup> “Todas as inclinações em conjunto (que certamente podem ser também compreendidas em um razoável sistema e cuja satisfação chama-se felicidade própria) constituem o **solipsismo** [egoísmo] <*Selbstsucht*> (*solipsismus*)”. CRPrática: 2003, p. 117, A 129. Valerio Rohden, como se vê, traduziu *Selbstsucht* como *solipsismo*, o que não só segue o termo em latim que Kant sugeriu para exprimir a ideia, como também exprime bem o caráter privado das inclinações, sua incapacidade de validade intersubjetiva e a maneira de pensar do solipsista/egoísta, “como se o mundo inteiro estivesse encerrado no próprio eu”. No entanto, dado que o propósito aqui é esclarecer a que se refere o agir por inclinação, optamos por *egoísmo*, por acreditar que este termo aproxima mais da intuição aquilo que é inerente à experiência humana da inclinação, na qual esta, por se impor em primeiro lugar, envolve todo ser humano patologicamente, induzindo-o a priorizar suas exigências.

medo) impõe-se em primeiro lugar, e o nosso si-mesmo determinável patologicamente..., como se constituísse todo o nosso si-mesmo, empenha-se por tornar antes válidas suas exigências como se fossem as primeiras e originais. Esta propensão a fazer de si mesmo, com base nos fundamentos determinantes subjetivos de seu arbítrio, o fundamento determinante da vontade em geral pode ser chamada de **amor de si**<sup>45</sup>.

O egoísmo, como a propensão intrínseca à inclinação (o amor de si) tomada em sua força, significa conduzir sua vida como se apenas o si-mesmo importasse ou, ao menos, como se ele importasse sobre todas as coisas, “como se o mundo inteiro estivesse encerrado no próprio eu”<sup>46</sup>. Guardarem as inclinações sob si essa tendência não é surpreendente se entendermos aquilo que serve de fundamento para elas, como vimos, o prazer. Este nada mais é do que aquilo que promove a vida e o contentamento próprios.

O que me impele imediatamente (pelo sentido) a *abandonar* meu estado (a sair dele) me é *desagradável* – me é doloroso; do mesmo modo, o que me impele a *conservá-lo* (a permanecer nele) me é *agradável*, me contenta...  
*Contentamento* é o sentimento de promoção da vida; dor, o de um impedimento dela.<sup>47</sup>

Então, já que o prazer prático só contém referência ao que é *meramente* subjetivo, ao individual, essa promoção da vida que ele significa diz respeito somente à vida do próprio indivíduo, a autoconservação. Na medida em que o que somente importa à inclinação é o contentamento, o agrado, afastar a dor e encontrar o prazer, ela é o modo de existência do amor de si, e a ação por inclinação, mesmo a mais compassiva (que não deixa de ser amável), baseia-se nesse amor, e não em outro, pois, antes de qualquer coisa, o que interessa à inclinação é o prazer próprio, mesmo que, em alguns casos, isso coincida em contribuir para o contentamento alheio, como, por exemplo, no caso da compaixão, da amabilidade (ou filantropia) ou do amor às honras. Nestes casos, embora o bem alheio é posto em vista, o móbil da ação ainda é o prazer íntimo que se tem em promovê-lo, isto é, a promoção do *próprio* contentamento e vida.

É por sua dificuldade (senão impossibilidade) de enxergar além do bem próprio e particular – ou de enxergar não a partir disso, mas sim dum ponto de vista universal e objetivo – e por representar a natureza em nós, com sua necessidade de conservação e promoção da vida, é que Kant afirma que “a inclinação, quer seja de boa índole ou não, é cega e servil”<sup>48</sup>. Por compaixão, por exemplo, uma pessoa pode muito bem doar uma quantia de dinheiro para uma pessoa em estado de miséria, mas por ela também pode fazê-lo com um dinheiro

---

<sup>45</sup> CRPrática: 2003, p. 120, A, 131.

<sup>46</sup> AP: 2006, p. 30; Ak, VII, 130.

<sup>47</sup> AP: 2006, p. 128; Ak, VII, 230-1.

<sup>48</sup> CRPrática: 2003, p. 192, A, 213.

comprometido com o pagamento de uma dívida, anteriormente contraída, o que o levaria a faltar com um dever prioritário, de justiça; isso equivale a dizer que ela não é capaz de enxergar onde está o verdadeiro bem, pois ela se orienta unicamente pela necessidade de afastar uma dor ou proporcionar um prazer, no caso, afastar a sensação de miséria e dor que o contato com o sofredor a fez sentir. Também são servis as inclinações justamente porque representam uma necessidade natural e animal sem as quais a natureza viva não pode passar, e, por isso, não constituem o campo próprio de nossa liberdade, antes dependem mais do temperamento do indivíduo, das circunstâncias que o formaram e nas quais ele se encontra, pelos quais o sujeito não pode se responsabilizar, ao menos não completamente. A amabilidade, por exemplo, como inclinação a agradar aos outros, não produz do mesmo modo o bem em circunstâncias em que o seu sujeito esteja de mau humor, ou que não tenha simpatizado com determinada pessoa, ficando sempre sua boa ação condicionada a ter-se nascido com um temperamento determinado e ao fato de as circunstâncias lhe provocarem ou não a inclinação. Não escolhemos a constituição particular de nossa sensibilidade, o nosso temperamento, tampouco as circunstâncias em que teremos de nos formar (a educação que *recebemos*) e agir, e assim não escolhemos que inclinações teremos ou não. A isso se acrescenta que, para além do temperamento, da educação e das circunstâncias, os nossos desejos têm uma origem quase sempre desconhecida e sobre eles pouco se pode regular; de um modo geral, é ínsito às inclinações, tanto pelo campo empírico ao qual pertencem quanto pela precariedade de nosso autoconhecimento, um potencial de des-regramento inextirpável<sup>49</sup>, o qual se aplica indistintamente a toda sensibilidade humana, tanto aos desejos amáveis quanto aos execráveis. As inclinações não seguem princípios voluntários e nem se ordenam de modo previsível e conforme à intenção do sujeito.

Não se faz, é claro, por essa caracterização da motivação sensível do ser humano, uma condenação dela, como se ela fosse fonte do mal moral. Deste, exatamente por ser moral, só pode ser a causa algo feito no uso da liberdade, e as inclinações nada mais são do que a nossa natureza sensível enquanto capaz de fazer agir, sem o que não podíamos viver; “além de não terem qualquer relação direta com o mal (...), nós não temos de responder pela sua existência (nem sequer podemos, porque, enquanto congênitas, não nos têm como autores)”<sup>50</sup>. É também

---

<sup>49</sup> “A inclinação em si mesma é des-regrada”; “inclinações seguem seu próprio e secreto caminho” (“Inclination in itself is unregulated”; “inclinations goes its own secret way”). *L.E.*: 1979, p. 246 e 197, respectivamente. Uso o termo “des-regrado” por sua referência à palavra “regra”, por sugerir tanto uma incapacidade de dar a si mesma um princípio de ordenação quanto uma tendência a quebrar todos princípios dessa espécie.

<sup>50</sup> KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 40-1. – doravante abreviada: *Religião*: 2008.

por isso que Kant afirma que não podemos ser obrigados a ter uma determinada inclinação<sup>51</sup>, pois não está em nosso poder escolhê-las, elas não nos têm como autores; isso quer dizer tanto que não podemos suprimi-las quanto não podemos plasmá-las segundo determinação de nosso arbítrio. Na verdade, as inclinações de boa índole (compaixão, amabilidade, amor às honras, etc) podem “facilitar muito a eficácia das máximas **morais** mas não pode[m] produzir nenhuma delas”<sup>52</sup>. Assim as inclinações não produzem nem o mal nem o bem propriamente morais, pois não constituem o campo privilegiado do uso e efeito de nossa liberdade, o qual é a razão prática.

### 1.2.2. Felicidade e heteronomia

Como dissemos, a felicidade nada mais é, segundo Kant, que a satisfação da soma de nossas inclinações, e estas representam nossa motivação sensível, nós enquanto natureza viva. A felicidade assim tem como base as inclinações, que, por sua vez, têm como fundamento o prazer, sendo ambos dependentes da constituição sensível particular de cada um, sempre meramente subjetiva, das circunstâncias particulares em que a pessoa se forma, em que se encontra, em que pode experienciar os objetos, e estes lhes provocar o desejo, circunstâncias que estão sob todo tipo de imprevisíveis vicissitudes e mudanças. Essa (des)configuração que subjaz à felicidade importa-lhe a mais penosa dificuldade para lhe determinar o conteúdo com respeito à vida de uma pessoa e também a impossibilidade de compor um conteúdo determinado que valha universalmente. Isso se deve à própria matéria da felicidade, o prazer, pois os objetos que o proporcionam a um indivíduo não são prazerosos por eles mesmos, e, assim, para todas as pessoas, mas, em vez disso, o prazer se refere à constituição singular do indivíduo, e não ao objeto. O que proporciona a cada um de nós prazer ou desprazer só pode ser conhecido na experiência, e, nesse âmbito, cada caso que se apresenta não possui uma conexão necessária com os demais, de um modo tal que o que agrada a um não tem que necessariamente agradar os demais, donde resulta que a experiência de prazer ou desprazer na fruição dos objetos não pode oferecer uma lei universal sobre que objetos necessariamente têm que agradar ao ser humano, pois, mesmo que se consiga, no tocante a isso, a máxima generalização, trata-se sempre apenas da compilação de casos contingentes através da indução: “não se pode conhecer *a priori* de nenhuma representação de qualquer objeto, seja

---

<sup>51</sup> “Pois que o amor enquanto inclinação não pode ser ordenado” (FMC: 1974, p. 208; Ak, IV, 399). “O amor é coisa do *sentimento*, não do querer, e não posso amar porque *quero*, menos ainda porque *devo* (ser obrigado a amar); logo, um *dever de amar* é um absurdo” (MC (DV): 2005, p. 257; Ak, VI, 401).

<sup>52</sup> CRPrática: 2003, p. 191-2; A, 212-3.



ele qual for, se ela se vinculará ao **prazer** ou **desprazer** ou se será **indiferente** a ele”<sup>53</sup>; noutras palavras “a condição subjetiva da receptividade de um prazer ou desprazer... só pode ser conhecido empiricamente e não pode ser válido igualmente para todos os entes racionais”<sup>54</sup>. A isso se acrescenta que, pela complexidade e maleabilidade da natureza humana, essa máxima generalização é muito difícil de ser alcançada, se se leva em conta a variabilidade incontornável que os casos apontam, principalmente se além de se contemplarem apenas os indivíduos duma mesma sociedade, observam-se também as várias culturas em diferentes épocas. Dizer que o que nos torna felizes só pode ser conhecido pela experiência é dizer que isso guarda a possibilidade de modificar-se no decorrer do tempo e na vivência de cada um; se, num mesmo indivíduo, o que o torna feliz varia, uma variação menor do conteúdo da felicidade não se pode esperar quando se compara um indivíduo com outro. Nossas inclinações não só têm que variar de um indivíduo para o outro, e uma mesma pessoa não só pode ter inclinações que mudam no tempo, mas também possui ainda algumas delas, que, coexistindo com outras, são contrárias entre si; assim, veem-se muitos, mesmo desejando realmente a saúde, exagerar no consumo de bebida e comida (e ainda em outros hábitos), de forma a lhe prejudicar: “mas o que prescreve a felicidade é geralmente constituído de tal maneira que vai causar grande dano a algumas inclinações, de forma que o homem não pode fazer ideia precisa e segura da soma de satisfação de todas elas a que se chama felicidade”<sup>55</sup>. A isso, acrescenta-se que, ainda que o homem sacrifique determinada inclinação em função de uma outra ou de várias outras, ele não pode prever de antemão as consequências desta escolha, de maneira que o que ele escolher prudentemente pode, por um revés da sorte, vir a ser, no cálculo final, o mais prejudicial:

Ora, é impossível que um ser, mesmo o mais perspicaz e simultaneamente o mais poderoso, mas finito, possa fazer ideia daquilo que quer propriamente. Se é riqueza que ele quer, quantos cuidados, quanta inveja e quanta cilada não pode ele chamar sobre si! Se quer conhecimento e sagacidade, talvez isso lhe traga uma visão mais penetrante que lhe mostre os males, que agora ainda se lhe conservam ocultos e que não podem ser evitados, tanto mais terríveis, ou talvez venha a acrescentar novas necessidades aos desejos que agora ainda se lhe dão já bastante que fazer! Se quer vida longa, quem é que lhe garante que ela não venha a ser a mais longa miséria?... Em resumo, não é capaz de determinar, segundo qualquer princípio e com plena segurança, o que é que verdadeiramente o faria feliz; para isso seria precisa a onisciência<sup>56</sup>.

Isso tudo representa uma dificuldade insuperável inerente à natureza do conceito de felicidade: ela “não é um ideal da razão, mas da imaginação, que assenta somente sobre

---

<sup>53</sup> *CRPrática*: 2003, p. 36-7; A, 39.

<sup>54</sup> *CRPrática*: 2003, p. 37; A, 39.

<sup>55</sup> *FMC*: 1974, p. 207; Ak, IV, 399.

<sup>56</sup> *FMC*: 1974, p. 221, Ak, IV, 418.

princípios empíricos”<sup>57</sup>, que, enquanto ideal, exige apresentar “um todo absoluto, um máximo de bem-estar, no meu estado presente e em todo o futuro”<sup>58</sup>, e, enquanto da imaginação, a partir do que é ilimitadamente variável, isto é, os elementos empíricos, impulsos naturais e fins dados pelos desejos, a experiência sensível de natureza viva do ser humano e a experiência do desejo, que sempre é feita na singularidade da individualidade de cada um, no decorrer indefinido do tempo e através do contato com a multiplicidade dos objetos. Disso resulta que, se é possível determinar com exatidão e de modo seguro o conteúdo da felicidade de alguém, é algo da máxima (entenda-se sobre-humana) dificuldade, sendo simplesmente impossível, por outro lado, considerar tal determinação válida também para todos os outros homens.

A felicidade assim, embora constitua uma necessidade de todo ser humano (uma lei natural dessa espécie, ínsita ao fato de que ele deseja), não forma um único e determinado objeto o qual todas vontades perseguem, mas o título geral para o conjunto de objetos passíveis de constituir a satisfação de uma pessoa, ou, talvez mais precisamente, um título para toda variação possível dos conjuntos de objetos de desejos dos indivíduos: “é somente o título geral dos fundamentos determinantes subjetivos e não determina nada especificamente”, de modo que “uma lei **subjetivamente necessária** (enquanto lei natural) é **objetivamente** um princípio prático muito **contingente**, que em sujeitos diversos pode e tem que variar muito, por conseguinte jamais pode fornecer uma lei”<sup>59</sup>. Numa palavra, não se consegue mediante o conceito de felicidade uma determinação do bem que valha para todos; não se pode determiná-lo de modo seguro e definitivo para uma única vida humana e mesmo que se pudesse, ou mesmo que se chegue a um arrazoado do seu conteúdo, não se pode tornar a felicidade de um necessária e válida para os outros, visto que seus fundamentos são meramente subjetivos.

Quando se busca assim fundar a moralidade na felicidade (eudemonismo), pretende-se fazê-lo apresentando um objeto único e válido para a vontade de todo ser humano. Mas longe de apresentar um único objeto por uma única palavra, o que se oferece na verdade é um título geral para toda variação possível das somas de objetos passíveis de satisfazer um ser humano em particular. Por trás assim dum pretenso único objeto, não está somente uma multiplicidade deles, mas uma multiplicidade indefinida e dificilmente organizável. Na verdade, pois, a felicidade não é um objeto determinado nem único. É indeterminado porque ninguém é sábio

---

<sup>57</sup> *FMC*: 1974, p. 222; Ak, IV, 418.

<sup>58</sup> *FMC*: 1974, p. 221; Ak, IV, 418.

<sup>59</sup> *CRPrática*: 2003, p. 43; A, 46.

o bastante para saber o que pode de forma absoluta o fazer feliz, o que equivaleria conhecer e dominar toda a dimensão de suas inclinações e, em certa medida, também o curso dos acontecimentos que podem afetar a própria vida, ou seja, fatores empíricos, que se encerram no tempo, numa variedade indefinida num mesmo sujeito e ainda maior de uma pessoa para outra; desse modo, mesmo que de alguma maneira se possa chegar a combinar alguns elementos que constituem a própria felicidade, fazendo desta uma ideia mais ou menos precisa, não se pode exigir que a dos outros tenha que consistir no mesmo, pois na base da felicidade estão as inclinações e o prazer, os quais são *meramente* subjetivos. Exatamente por isso, tampouco se trata de um objeto único, visto que o que faz feliz alguém não é capaz de produzir o mesmo efeito em outra pessoa, de modo que, sob a aparência de um único e unânime objeto, há na verdade o objeto de cada um sob o mesmo título, e, portanto, tantos objetos quanto indivíduos; nesse estado de coisas, nada impede que os objetos da felicidade de um impliquem efeitos causadores da infelicidade alheia, quando, por exemplo, o desejo de mais de uma pessoa visa a um objeto que só pode ser possuído por um, ou quando simplesmente o desejo de alguém é ver o outro derrotado ou sofrendo.

Em toda essa multiplicidade, indeterminação e inaptidão a uma validade universal, não se pode ver a moralidade baseada na felicidade. Isso simplesmente porque, por ela, não se chega a uma objetividade quanto ao bem, isto é, ela não apresenta qualquer fundamento sobre o qual podemos falar acerca do bem em si, sem restrições, mas sua dependência das inclinações a faz se restringir na sua referência a um bem para um indivíduo, que se, porventura, também for o bem de outros, só o será por coincidência. Essa impotência de fundar um bem sem restrições por parte de nosso conceito de felicidade se deve à sua fonte, de onde tira seus objetos, ou seja, o mundo empírico e natural. Tudo que aqui é dado é apenas contingente e particular, e não pode, portanto, fundar a necessidade (para o arbítrio) de uma ação nem a validade universal dum princípio, isto é, não nos habilita a tratar do bem em si, do que é bom em todos os sentidos.

O que deve tratar do bem em si não pode pressupor nada senão a sua condição, a liberdade da vontade. Logo, a moralidade e sua lei “têm que determinar a vontade enquanto vontade”, independentemente “de condições contingentemente aderentes à vontade”<sup>60</sup>, isto é, objetos escolhidos pela sua utilidade ou capacidade de proporcionar prazer. A lei só se aplica ao ser enquanto dotado de vontade, ao seu querer, pois se quaisquer objetos dela forem requeridos, ela não pode ser universal, pois todo objeto só é dado pela contingente

---

<sup>60</sup> CRPrática: 2003, p. 34-35 ; A, 37.

experiência, incapaz de universalidade; a objetividade da lei, portanto, exige que seu alcance se limite ao que for estritamente universal, a faculdade da vontade. Vimos que a lei de nosso livre querer é autonomia da vontade, pela qual pomos na razão o poder e o critério de determinação, que não pode ser senão a forma legislativa da máxima, pois só assim não se tem que derivar a regra dos objetos da experiência e só assim se faz jus à liberdade em sentido estrito. Determinar a vontade pela aptidão das máximas à legislação universal não é agir sem ter objetos como fins, mas é fazê-los fins pela lei moral (autonomia da vontade) e não pela sua suposta capacidade de proporcionar felicidade.

Os princípios da ação que, em vez da sua forma legislativa, baseiam-se no que é empírico, no prazer ou vantagem que se pode extrair da efetividade dum objeto, são chamados princípios materiais, e “todos os princípios práticos materiais são, enquanto tais, no seu conjunto de uma e mesma espécie e incluem-se no princípio geral do amor de si ou da felicidade própria”<sup>61</sup>.

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 de seus objetos, o resultado é então sempre *heteronomia*.<sup>62</sup>

Visto o que já dissemos, que, sempre que um objeto é posto como condição, não se tem uma liberdade verdadeira, pois a determinação da vontade não é incondicionada, mas sim realizada sob a condição da experiência do objeto que a determina, e dado que tal experiência, enquanto se baseia no prazer que é dado empiricamente, não se habilita a uma universalidade, isto é, a falar do bem em um sentido que tem que ser reconhecido por todos, a heteronomia constitui para Kant a fonte de todos os princípios ilegítimos da moralidade, e a felicidade como princípio (eudemonismo) os resume todos, sempre que os princípios têm como fundamento o prazer. Assim, a distinção entre desejos superiores e inferiores, baseada na fonte do qual provém o prazer, os sentidos ou o intelecto, não tem a menor relevância moral, desde que o que conta como fundamento do arbítrio é sempre o prazer, que não deixa de ser contingente e variável por ser intelectual; se o que continua importando é o agrado da vida, ele se situa neste ou naquele objeto é algo contingente e desconsiderável, sendo apenas coerente ao princípio de agrado (de amor de si) a intensidade e a quantidade de prazer: “assim nenhum homem pergunta, quando apenas o agrado da vida o interessa, se se trata de representações do entendimento ou do sentido mas somente **quanto e quão grande deleite** elas pelo máximo de

---

<sup>61</sup> CRPrática: 2003, p. 37; A, 40

<sup>62</sup> FMC: 1974, p. 239; Ak, IV, 441.

tempo lhe proporcionam”<sup>63</sup>. Vê-se então que a inaptidão da felicidade a fundamento da moralidade dá-se, em um primeiro momento, por ser indeterminada e incapaz de oferecer um padrão realmente válido para todos; mas o que se verifica é que essas características se devem ao fato de ter ela que *pressupor*, isto é, de ter que colher no mundo dos fenômenos, conteúdos quaisquer como leis para a vontade, o que caracteriza a heteronomia, evidentemente oposta à liberdade da vontade em sentido estrito, a autonomia. Dessa forma heterônoma, é o fundamento determinante da vontade, o princípio, que é equívoco para a moralidade, pois parte de algo condicionado e variável, isto é, parte de fins *dados* pela inclinação, não sendo assim capaz de falar dum bem em si, por si e, portanto, sem restrição; isto é possível no sentido inverso, se se parte da intrínseca lei de nossa vontade para então escolher e configurar fins aptos à realização daquela lei, ou seja, à realização da universal legislação das máximas.

### 1.2.3. A práxis moral

Dizer que o ser humano é racional, mas não puramente, é afirmar também que ele não é puramente sensível. Enquanto ser cujo arbítrio sofre influência da sensibilidade e também da razão, o homem se encontra dividido na sua práxis, tendo que, por um lado, responder às inclinações naturais e sua necessidade de comodidade e preservação da vida, e, por outro lado, ouvir a razão. À medida que pode não haver coincidência no que apela as primeiras e o que manda a segunda, a práxis humana, orientada por esta, caracteriza-se pela obrigação:

Se a razão determina infalivelmente a vontade, as ações de um tal ser, que são conhecidas como objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom. Mas se a razão só por si não determina suficientemente a vontade, se esta está ainda sujeita a condições subjetivas (a certos móveis) que não coincidem sempre com as objetivas; numa palavra, se a vontade não é *em si* plenamente conforme à razão (como acontece realmente entre os homens), então as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, conforme a leis objetivas, é *obrigação (Nötigung)*<sup>64</sup>.

A existência da razão prática num ser sensível acarreta-lhe ter seu agir (a determinação de sua vontade) sob a condição da obrigação, que quer dizer tanto que a razão lhe tem uma função prática quanto que a presença dela não basta para eliminar a influência sensível sobre seu arbítrio, nem plasma sua sensibilidade de tal modo que em nada esta pudesse contrariar o que ela manda. A razão prática constitui a práxis humana sob dois modos básicos de

---

<sup>63</sup> *CRPrática*: 2003, p. 40, A 43.

<sup>64</sup> *FMC*: 1974, p217; Ak, IV, 413.

obrigação, uma condicionada e outra incondicionada, tratando-se, no primeiro caso, da práxis da razão empiricamente condicionada e, no segundo, da práxis da razão pura. Em ambos os casos, a influência da razão se dá por prescrições de ações como necessárias, que assim são deveres; a expressão dos deveres são imperativos. No caso da razão empiricamente condicionada, a partir de determinado fim dado empiricamente (pelas inclinações), ela prescreve as ações necessárias para que se o alcance, isto é, apresenta algo como meio para determinado fim, algo bom apenas sob determinada condição, útil; tais prescrições da razão são os imperativos hipotéticos. Quando se trata de um fim determinado e específico, têm-se os imperativos de habilidade (ou destreza); quando se trata do fim da realização de todos os fins de um ser humano, isto é, da felicidade, têm-se imperativos de prudência. O que caracteriza os imperativos hipotéticos é que a obrigação que expressam é condicionada, as ações prescritas não valem por e em si mesmas, mas somente como meio, caso uma pessoa tenha um determinado fim ou se tal conta para a sua felicidade; como é totalmente contingente que fim alguém adotará e, por conseguinte, contará para a sua felicidade, eles não prescrevem a ação de um modo necessário e válido para todos. Desse modo, os imperativos hipotéticos não são capazes de instituir leis práticas (morais), visto que sua validade é condicionada, que alguém tenha determinado fim, e como isso é algo contingente e que só diz respeito a cada sujeito em particular, eles só valem sob uma condição meramente subjetiva e contingente; restringem-se a quem tem determinado fim visado, pouco lhes importando se tal fim é obrigatório a todo ser humano, pois que eles só se aplicam aos meios para se atingi-lo; só fornecem, por conseguinte, no caso de imperativos de habilidade, regras técnicas e, no caso dos imperativos de prudência, conselhos. Ocorre muito diferentemente se a prescrição da razão não advém de um fim dado empiricamente, mas parte dela mesma, *a priori*. Neste caso, a ação prescrita não é boa em função de uma outra coisa, condicionalmente, mas sim em si mesma, incondicionalmente, de modo que o mandamento da ação, o imperativo, não é hipotético (se se deseja determinado fim), mas *categórico*, isto é, independentemente de nossos desejos particulares, do agrado que proporciona a ação ou se conta ou não para a nossa felicidade.

Os princípios da vontade que a determinam apenas em função de um objeto dado pelo desejo como fim não podem exprimir senão imperativos hipotéticos e por isso não dizem respeito ao que é bom em si, mas apenas ao que é bom para quem persegue o fim do qual parte o imperativo. Com vimos, esses são os princípios materiais, os quais encerram apenas a heteronomia da vontade. A lei moral, por sua vez, por lidar com o que é bom em si e válido para todos, só pode expressar-se na práxis humana por imperativos categóricos, que nos apresentam o dever, não enquanto desejamos isto ou aquilo, mas sim, simplesmente, enquanto

somos seres racionais. Vimos que o dever despreza o curso da natureza e exige a ação independentemente de qualquer condição dada antecedentemente no tempo, ou seja, a determinação da vontade a partir unicamente de si mesma; ora, isso nada mais é do que verdadeira liberdade, a autonomia da vontade. Se os imperativos hipotéticos ganham sua existência dos desejos humanos mesmos, na medida em que nos põem fins, cujo caminho para a realização não é mais do que o que expressam esses imperativos, os quais, portanto, são deduzidos analiticamente do fim, o imperativo categórico se baseia na liberdade humana e não mais expressa que o caminho de sua realização, não sendo portanto derivado analiticamente de nenhum fim, mas sintetizando ele mesmo os nossos princípios (máximas) e fins (que devemos adotar) com nossa liberdade, a nossa vontade subjetiva com seu princípio objetivo de autodeterminação livre, isto é, a legislação universal de suas máximas. Como lei de nossa liberdade, “o imperativo categórico é portanto só um único, que é este: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”<sup>65</sup>.

Como dissemos, o imperativo categórico exprime o dever que temos unicamente por sermos entes dotados de razão e vontade, por sermos seres humanos, independentemente dos nossos fins particulares, isto é, do que reclamam nossas inclinações, do que conta para a nossa felicidade. Daí surge uma certa dicotomia na motivação humana que estabelece por um lado o agir por dever (o agir moral) e, por outro, o agir por inclinação (o agir do amor de si). Ambos não têm que se opor, tampouco têm que se implicar reciprocamente, andarem sempre juntos, visto que não dizem respeito às mesmas fontes<sup>66</sup>, às mesmas exigências, já que a moralidade não se funda na nossa busca de felicidade, nem produz esta (e vice-versa); “a experiência contradiz a suposição de que o bem-estar se rege pelo bem-obrar... é totalmente diferente fazer um homem feliz ou fazê-lo bom, e fazê-lo prudente e finório em atenção ao seu interesse

---

<sup>65</sup> FMC: 1974, p. 223; Ak, IV, 421.

<sup>66</sup> Na *Anotação II do Teorema IV da Crítica da razão prática*, Kant mostra como, em vários casos concretos, já fazemos a diferenciação entre o princípio de moralidade e o de felicidade, pelas distinções entre o que é prudente e digno. Elenquemos: 1º, a confiança irrestrita que depositamos numa pessoa advém apenas do princípio de moralidade, e reconhecemos que, apenas por ser prudente, isto é, inteligente e habilidoso quanto à vantagem própria, ninguém lhe vota confiança; 2º, o princípio de moralidade é objetivo, o de felicidade não (é variável, particular, mutável, guarda a possibilidade de conflito entre seus preceitos); 3º, portanto o primeiro ordena, o segundo aconselha; 4º, o que prescreve o primeiro é claro e não implica dificuldade, de tal modo que mesmo “o entendimento mais comum e menos exercitado, mesmo sem experiência do mundo” é capaz de lidar com ele, enquanto que, como nos trazer um máximo de felicidade, exige, além de muita experiência, aguda perspicácia; 5º, satisfazer o imperativo categórico está no poder de todos, pois só depende da máxima, enquanto que proporcionar a própria felicidade depende da disponibilidade dos meios e da eficácia das execuções; 6º, quem transgredir o primeiro “tem que **desprezar-se** a si mesmo”, enquanto que quem erra em se fazer feliz apenas se aborrece consigo mesmo; 7º, por fim, a punibilidade acompanha a transgressão da lei moral, a imprudência, por sua vez, não tem essa companhia, pois a punibilidade é para a justiça o dever de reparar o crime, e quando se tem em mente a felicidade, não há punição maior do que a imprudência mesma. Cf. *CRPrática*: 2003, p. 60-63; A, 64-67.

ou fazê-lo virtuoso”<sup>67</sup>. Vimos que a felicidade não se habilita a fundamento da moralidade, pois esta trata do bem em si (objetivo) e incondicionado, e a primeira do bem subjetivo, condicionado. Se, pois, não se implicam reciprocamente, ambas formas de motivação, uma vez que estão sempre presentes no ser humano, podem-se opor, embora não seja uma necessidade que isso aconteça, e sim apenas uma contingência.

O dever só existe porque o ser humano não é puramente racional, isto é, porque com motivação da razão pura, concorre a motivação da inclinação, que engloba tanto o agir por impulso quanto o calculado em favor da vantagem própria, do interesse privado, em que se emprega a razão como empiricamente condicionada. Não é por serem duas formas diversas de motivação num ser humano que elas são contraditórias, de forma que o agir por dever significasse o agir cujo princípio fosse contrariar incondicionalmente a inclinação; na verdade, não se trata disso, e o agir por dever se define sim pela motivação que exclui do cálculo de escolha os apelos sensíveis, quer uma inclinação em particular, quer a soma de todas elas. Definir o ato moral como aquele cujo motivo (ou móbil) é o dever não é, pois, defini-lo como o agir contra a inclinação, mas sim como o agir que não a leva em consideração para efetuar o que é moralmente requerido. No mais das vezes, fazer o bem é conveniente, traz vantagens (a aprovação e confiança alheia), evita preocupações e o ato mesmo pode agradar o sujeito, mas se ele é feito pela motivação da conveniência ou do agrado, ou seja, por inclinação, em vez de ser feito por dever, o ato não é moral, pois embora seja conforme ao dever, não é feito tendo ele como móbil. As exigências morais referem-se ao bem em si, e a inclinação é sempre condicionada e meramente subjetiva, de modo que não pode ser com base nesta que a moralidade se faça entre os homens, mas sim unicamente pelo dever, isso mesmo quando aquelas exigências implicarem ter que contrariar suas próprias inclinações e seus inerentes apelos à felicidade; noutras palavras, pode ocorrer que ser moral implique agir contra a própria conveniência, e, ainda neste caso, o homem tem que cumpri-lo, pois o imperativo moral é categórico, isto é, exige cumprimento incondicionalmente. Noutras palavras, o dever tem supremacia sobre a inclinação, pois exprime a realização do homem enquanto pessoa, na sua autonomia, o que tem que preceder e servir de regra para a realização do homem enquanto indivíduo, para aquela esfera na qual ele apenas persegue aquilo que só vale privadamente.

Tal supremacia se baseia no fato de que, em vez de um bem-estar, como no caso do agir por inclinação, o agir por dever representa um valor, e não um valor qualquer, extrínseco,

---

<sup>67</sup> FMC: 1974, p. 241; Ak, IV, 443.



particular e condicionado, dado pela inclinação, mas sim um valor intrínseco, pessoal, que está acima de qualquer preço, utilidade ou subjetiva afeição, um valor incondicional, isto é, uma dignidade. O dever tem supremacia sobre a inclinação assim como o valor pessoal do homem, justamente por ser um valor, isto é, servir de critério, tem que no seu juízo ter primazia sobre a qualidade de seu estado. Para o ser humano finito, então, a obrigação moral não é somente uma espécie particular de obrigação, mas uma cujo cumprimento o eleva. Antes de mais nada, é incondicionada, e não obriga somente se o indivíduo quer ou não se elevar, mas justamente esse “ter que se elevar” é um constrangimento que recebe da liberdade de sua vontade e da sua razão, do qual não pode fugir sem se desprezar; a obrigação não se impõe de acordo com sua adoção subjetiva de um fim, mas sim, simplesmente, por ele ser dotado de vontade e razão e poder fazer um uso puro delas, ou, noutras palavras, por ser livre e, por conseguinte, impor a si uma lei de causalidade, que, pela nossa natureza dupla (sensível e racional), vem a ser imperativos que “são formais e ordenam incondicionalmente sem consideração de fins”<sup>68</sup>. O fato de a razão poder ser prática de um modo puro impõe assim diante do homem a abertura de um âmbito de valor próprio, incondicional e intrínseco, e por isso mesmo superior ao valor sempre relativo de seu bem-estar, para qual não há bem em si, mas apenas um bem particular, que qualquer um outro pode legitimamente não reconhecer por não se tratar de um bem objetivo; esse âmbito supremo de valor absoluto nada mais é que a moralidade. O que se diz com essa elevação ou sublimidade do imperativo categórico (do dever) é que a dignidade que convém ao ser humano por suas faculdades, dentro das quais têm que se contar na sua estreita relação a liberdade da vontade e a razão, tem-no como fórmula e modo de realização no mundo. “*Autonomia* é pois o fundamento da dignidade da natureza humana e toda natureza racional”<sup>69</sup>.

Como vimos, o homem é um ser dotado de duas fontes de motivação diferentes, a racional e a sensível, as quais nada impede de entrarem em oposição, de forma que ele está no mundo como que em dupla cidadania, uma inteligível e outra sensível. Vimos na seção anterior que, da parte sensível e receptiva, o ser humano é fenômeno e que, a partir da espontânea, pelas suas faculdades superiores, sobretudo a razão, ele pode ser visto<sup>70</sup> como que possuindo um caráter inteligível, sobretudo se através desta faculdade ele é capaz de estabelecer um campo de causalidade e legislação própria e objetiva. Isto força a abertura de

---

<sup>68</sup> KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. António Marques e Valerio Rohden. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 291; B, 429. doravante em sigla *CJ*: 2008 e fornecendo também referência conforme a paginação do original da segunda edição da obra, B.

<sup>69</sup> *FMC*: 1974, p. 235; Ak, IV, 436.

<sup>70</sup> “O conceito de um mundo inteligível é, portanto, apenas um *ponto de vista* que a razão se vê forçada a tomar fora dos fenômenos *para se pensar a si mesma como prática*” (*FMC*: 1974, p. 252; Ak, IV, 458).

um ponto vista segundo o qual se faz “a distinção, embora grosseira, entre um *mundo sensível* e um *mundo inteligível*”<sup>71</sup>:

que o homem tenha que representar-se e pensar-se a si mesmo desta maneira dupla, isso funda-se, para o primeiro caso, na consciência de si mesmo como objeto afetado pelos sentidos, para o segundo na consciência de si mesmo como inteligência, quer dizer, como ser independente, no uso da razão, de impressões sensíveis<sup>72</sup>.

Mas, visto que “*o que pertence ao simples fenômeno é necessariamente subordinado pela razão à constituição da coisa em si mesma*”<sup>73</sup>, de modo que “*o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, e portanto também das suas leis*”<sup>74</sup>, disse se segue que, como fenômeno, o eu humano não é, segundo Kant, seu eu mais próprio ou verdadeiro. Pela sensibilidade, enquanto fonte de motivação, isto é, na forma de inclinações, o ser humano é fenômeno e está sob as leis da natureza e não sob determinação própria, ou seja, não está no caráter que ele dá a si mesmo:

Igualmente, como nesse mundo [inteligível] é ele, como inteligência, que é o eu verdadeiro (...), de sorte que aquilo a que solicitam as inclinações e os apetites (por conseguinte toda a natureza do mundo sensível) em nada pode lesar as leis do seu querer como inteligência; mais ainda, ele não toma a responsabilidade desses apetites e inclinações e não as atribui ao seu verdadeiro eu, isto é, à sua vontade<sup>75</sup>.

Dessa forma, a fundamentação do imperativo categórico nada mais aduz do que a uma obrigação inquebrantável do ser humano para consigo mesmo, isto é, com sua dignidade, com o que nele é autônomo e, assim, superior, mais verdadeiro e sublime.

Como inteligência, terei de reconhecer-me submetido à lei do mundo inteligível, isto é, à razão, que na ideia de liberdade contém a lei desse mundo, e portanto a autonomia da vontade; por conseguinte terei de considerar as leis do mundo inteligível como imperativos para mim<sup>76</sup>.

A significação desse mundo inteligível, como deixa claro esse trecho, nada mais é do que a associação da razão e a liberdade como portadoras da moralidade, ou seja, uma legislação e uma causalidade eficiente próprias; a razão possui na liberdade a lei do mundo inteligível. “E assim são possíveis os imperativos categóricos, porque a ideia de liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível”<sup>77</sup>. Ou seja, o homem só está incondicionadamente obrigado em relação a si mesmo, com aquilo que nele o eleva, sob uma obrigação da qual não pode de modo algum se desfazer, em parte porque somente *através* da animalidade pode ele se elevar *sobre* ela, e em parte porque não pode fingir não haver o valor que ele mesmo porta. Por

<sup>71</sup> FMC: 1974, p. 246; Ak, IV, 451.

<sup>72</sup> FMC: 1974, p. 252; Ak, IV, 457.

<sup>73</sup> FMC: 1974, p. 254; Ak, IV, 461.

<sup>74</sup> FMC: 1974, p. 249; Ak, IV, 453.

<sup>75</sup> FMC: 1974, p. 252; Ak, IV, 457.

<sup>76</sup> FMC: 1974, p. 249; Ak, IV, 454.

<sup>77</sup> FMC: 1974, p. 249; Ak, IV, 454.

sermos livres, estamos sob a lei moral, por sermos também naturais, estamos sob um imperativo categórico; este não expressa mais do que o dever de tornarmos o que somos, isto é, a necessidade de nos comprometermos com nós mesmos, em relação à nossa personalidade, ou seja, nosso caráter de pessoa, que simplesmente pelo que é tem valor em si, ao invés das coisas, que só tem valor à medida que servem às pessoas.

Oh dever! Sublime e grande nome (...) qual é a origem digna de ti e onde se encontra a raiz de tua nobre linhagem, que altivamente rejeita todo parentesco com inclinações e de cuja raiz descender constitui a condição indispensável daquele valor que unicamente os homens podem dar a si mesmos?

Não pode ser nada menos do que aquilo que eleva o homem sobre si mesmo (como parte do mundo sensorial), que o conecta a uma ordem de coisas que só o entendimento pode pensar e que ao mesmo tempo tem sob si o inteiro mundo sensorial... Não é outra coisa que a **personalidade**, isto é, a liberdade e independência do mecanismo de toda a natureza, considerada ao mesmo tempo como faculdade de um ente submetido a leis peculiares, leis práticas puras dadas por sua própria razão...

(...) Esta ideia de personalidade, despertadora de respeito, que nos coloca ante os olhos a sublimidade da nossa natureza (segundo sua destinação)<sup>78</sup>.

#### 1.2.4. O imperativo categórico

Como vimos, a lei moral em nós é um imperativo categórico. Ele é único e nada mais exprime senão uma determinação da vontade propriamente livre, no sentido transcendental da liberdade, pela qual o homem escapa ao determinismo da natureza (e do egoísmo) não para a mais desregrada selvageria, mas sim para uma elevação sobre ela que, todavia, imita-a na forma à medida que assume uma legislação, à qual interessa o estabelecimento de um estado ordenado e duradouro. Para tanto, é mister à legislação da vontade que ela não se contradiga na sua pretensão à universalidade, e é por esse critério que se chega às máximas morais ou não.

Lembremos que, segundo Kant, “*máxima* é o princípio subjetivo da ação... [ela] contém a regra prática que a razão determina em conformidade com as condições do sujeito (...), e é portanto o princípio segundo o qual o sujeito *age*”<sup>79</sup>. A primeira observação que se depreende dessa definição é o que já dissemos com respeito à qualidade da vontade humana, isto é, o homem é um ser que age por princípios. Vê-se, então, que a máxima é o uso que o ser humano faz de sua faculdade de raciocinar para orientar a sua ação, através de um estabelecimento de regras para si mesmo, pelas quais ele mede a conveniência de sua ação com a condição na qual se encontra ou pode se encontrar. Nesse sentido, vale notar que, nos

<sup>78</sup> CRPrática: 2003, p. 140-142; A, 154-156.

<sup>79</sup> FMC: 1974, p. 223; Ak; IV, 421, em nota.

exemplos apresentados por Kant, é possível apreender, além da regra como elemento formal, algo como conteúdo daquilo que ele entende por máxima, a saber, a conjunção de dois fatores, a ação e uma circunstância ou objetivo (“as condições do sujeito”). Assim vemos, por exemplo, na sua apresentação do caso da promessa enganosa: “a minha máxima (de me tirar de apuros por meio de uma promessa não verdadeira)...”<sup>80</sup>, “a sua máxima seria: Quando julgo estar em apuros de dinheiro, vou pedi-lo emprestado e prometo pagá-lo, embora saiba que tal nunca sucederá”<sup>81</sup> – aqui a ação é a promessa enganosa que se dá na circunstância de estar em apuros, com o objetivo de sair deste estado. No caso do exemplo do suicídio apresentado por Kant, a máxima contém a ação de tirar a própria vida na circunstância em que ela “me ameaça mais com desgraças do que me promete alegrias”<sup>82</sup>. Kant ainda dá os exemplos da máxima do desleixo dos seus dons naturais com o objetivo de viver no gozo e daquela de não contribuir para o bem-estar de outrem (ação), sob as condições de o agente viver na prosperidade e o beneficiado pela ação estar em dificuldades (circunstâncias). Observa-se, pois, que a máxima, além de ser o princípio pela qual a pessoa age, é algo que não só contém a ação a ser exercida, mas também contempla a condição do sujeito, a qual de algum modo constitui ou influencia o motivo de sua ação.

Conforme dissemos, para que uma máxima seja moral é necessário que ela possa ser universal sem se contradizer neste processo de universalização. A contradição pode ser lógica ou prática, noutras palavras, pode impedir que a máxima, enquanto universal, seja pensada ou, então, que seja querida. A primeira se dá quando uma máxima, ao ser transformada em lei universal, impede a realização da própria ação a que ela se propõe, pois a prática universal desta implica o tolhimento das condições necessárias para sua realização. É o caso, por exemplo, duma promessa enganosa feita em momentos de apuros. A desqualificação dessa máxima se dá “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”<sup>83</sup>. Observemos que a desqualificação da máxima se dá pela impossibilitação do ato a que ela se propõe; essa impossibilitação é deduzida da consciência (antecipação mental) do funcionamento dos seres humanos se aquela máxima deixa de ser um princípio subjetivo para ser universal. Nesse caso particular, bastaria que alguém estivesse em apuros para que uma promessa, propriamente dita, dele fosse impossível, isso porque não existe promessa que de antemão descartou a possibilidade de

---

<sup>80</sup> *FMC*: 1974, p. 210; Ak, IV, 403.

<sup>81</sup> *FMC*: 1974, p. 224; Ak, IV, 422.

<sup>82</sup> *FMC*: 1974, p. 224; Ak, IV, 422

<sup>83</sup> *FMC*: 1974, p. 210; Ak, IV, 403.

confiança, o que acabaria acontecendo em relação a todos que estivessem em apuros. Como essa máxima, se universalmente seguida, anula seu próprio conteúdo, ela se impede mesmo de ser pensada como lei universal. O mesmo acontece com a máxima do suicídio por amor de si; por ela, pretende-se que justamente que aquilo com o que a natureza dota seus seres vivos como móbil para existir sirva como móbil para sua morte, a saber, o amor de si. Se tal máxima se torna uma lei universal, ela implica uma contradição na natureza e impede a existência desta e, assim, uma condição sem a qual o suicídio é impossível: “uma natureza, cuja lei fosse destruir a vida em virtude mesmo do sentimento cujo objetivo é suscitar a sua conservação, se contradiria a si mesma e portanto não existiria como natureza”<sup>84</sup>, de modo que a máxima do suicídio por amor de si não pode ser pensada como lei universal sem contradição, já que tem que negar uma condição (a existência da natureza) que necessariamente tem que pressupor. De outro modo também, menos direto, pode uma máxima se contradizer ao ser universalizada, mas, nesse caso, não de modo que seja impossível de ser pensada, mas sim de se conformar com a vontade de um ser racional, isto é, de um ser capaz de reconhecer valores e calcular a sustentabilidade de sua conduta. Uma vez que não existe uma vontade sem um fim, o qual torna possível sua determinação, a máxima se desqualifica agora porque vai contra o que a razão *necessariamente quer*, isto é, os fins objetivos da razão, aquilo que ela se propõe para a promoção do ente que a porta, o ser humano. Os fins dessa promoção humana são a sua perfeição e sua felicidade. Desse modo, o desleixo no cultivo de nossas faculdades em vista do calmo gozo da vida, assim como a não-contribuição para o bem-estar alheio não tolhem a existência de nenhuma das condições que pressupõem, mas, por outro lado, não concordam com a vontade de um ser racional, pois contradizem os fins de sua vontade, a saber, que o ser humano se desenvolva e possa ser feliz.

Se a fórmula do princípio da moralidade exposta até aqui é a expressão direta duma liberdade transcendental e legislativa, quer dizer, a que melhor exprime a lei que se encontra na liberdade incondicionada de nossa vontade, ela não é a única forma apresentada por Kant na abordagem do princípio único e supremo da moralidade. Embora a aptidão das máximas à legislação universal seja o critério basilar de toda moralidade de nossas ações, outras formas de exprimir a lei moral, a partir dessa forma primeira e em harmonia com ela, são possíveis e mesmo necessárias a fim de uma visão mais completa sobre o que está por trás da determinação moral da vontade. É isto o que parece ter Kant em mente ao introduzir na 2ª seção da *Fundamentação* três outras formulações do princípio da moralidade, quando então,

---

<sup>84</sup> FMC: 1974, p. 224; Ak, IV, 422.

constatando a impossibilidade de se fundar o princípio da moralidade no que é empírico, Kant se ocupa do que é inerente à determinação *a priori* da vontade, ou seja, “da relação de uma vontade consigo mesma enquanto essa vontade se determina só pela razão”<sup>85</sup>.

A condição básica pela qual se efetiva uma determinação da vontade é a sua vinculação a um fim, de modo que “se poderia definir a vontade pela faculdade dos fins, na medida em que eles sempre são fundamentos determinantes da faculdade de apetição segundo princípios”<sup>86</sup>. O que diferencia nesse aspecto a ação moral é o modo pela qual seu fim é adotado, que, em vez de ser dado empiricamente, pelas inclinações, é escolhido pela sua aptidão a uma legislação, o que só pode ser dado pela razão pura, o que equivale a dizer que um fim moral é um fim objetivo, imposto a todos por sua validade universal, isto é, um fim em si mesmo. Sem uma vontade, fim nenhum existiria, o que, por si só, coloca o sujeito numa vontade, e por isso o sujeito dos fins, acima de qualquer fim adotado. Ora, afirma Kant, “o homem, e, numa maneira geral, todo ser racional, *existe* como fim em si mesmo”<sup>87</sup>, de forma que uma determinação moral da vontade obedece ao seguinte imperativo prático: “*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 como meio*”<sup>88</sup>.

Mas se consideramos o ser humano, pela sua natureza racional, como fim em si mesmo, isso só é bem compreendido se lembrarmos da capacidade legislativa de sua vontade, a qual, como vimos, é uma faculdade dos fins. Ser sujeito de todos os fins, não dotaria o ser humano de um valor incondicional se à sua faculdade dos fins não fosse inerente uma legislação pela qual ele estabelece os fins que podem e devem ser universalmente adotados, constituindo uma ordem duradoura e justa, ao invés do conflito dos fins de cada um contra os demais: “a vontade de um ser racional tem que ser considerada sempre e simultaneamente como legisladora, porque de outra forma não podia pensar-se como *fim em si mesmo*”<sup>89</sup>. Por essa sua capacidade de autonomia, o ser humano é fim em si, e a necessidade de encarar cada indivíduo humano como fim em si mesmo envolve então a necessidade de respeito a capacidade legislativa de sua vontade. Assim, uma legislação moral tem que incluir “*a ideia da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal*”<sup>90</sup>, segundo

---

<sup>85</sup> FMC: 1974, p. 228; Ak, IV, 427.

<sup>86</sup> CRPrática: 2003, p. 94; A, 103.

<sup>87</sup> FMC: 1974, p. 228-9; Ak, IV, 428.

<sup>88</sup> FMC: 1974, p. 229; Ak, IV, 429.

<sup>89</sup> FMC: 1974, p. 233-4; Ak, IV, 434.

<sup>90</sup> FMC: 1974, p. 231; Ak, IV, 431.

a qual “toda vontade humana seria *uma vontade legisladora universal por meio de todas as suas máximas*”<sup>91</sup>.

Como, então, todo ser racional tem que ser considerado, mediante a sua vontade, legislador universal, e visto que eles não vivem separados uns dos outros, mas sim têm “de tomar sempre as suas máximas do ponto de vista de si mesmo e ao mesmo tempo também do ponto de vista de todos os outros seres racionais como legisladores”,<sup>92</sup> assim, compõem eles na realidade uma “ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns”, isto é, um reino dos fins “(que na verdade é apenas um ideal)”<sup>93</sup>. Este reino comporta tanto o seres racionais como fins em si como os fins que eles podem e devem assumir na sua existência.

Com a apresentação dessas nuances, não se fornece um novo princípio da moralidade, mas torna possível uma compreensão mais concreta e completa da tarefa moral humana, à medida que se tem melhor em vista o que é necessário e próprio a uma determinação moral (puramente racional, *a priori*) da vontade. Essas formulações tomadas em conjunto apresentam que à legislação universal das máximas é necessária a adoção da humanidade como fim em si mesma, o que implica tanto o empenho de forças na sua conservação quanto promoção; que a humanidade como fim em si mesma se realize com respeito à capacidade legislativa da vontade de cada um numa constituição dum reino em que todos são legisladores universais mediante a autonomia (moralidade) de sua vontade.

### **1.3. MORALIDADE E FELICIDADE**

O fato de a moralidade não se fundar na felicidade, mas na autonomia da vontade, e de ela, no tocante ao ser humano, representar uma obrigação, cujo ato próprio se dá por dever e não por inclinação, não significa de modo algum que há entre ambas uma oposição ou uma incompatibilidade. Na verdade, cada uma delas são, por Kant, consideradas bens humanos, tendo supremacia a moralidade por representar a possibilidade e fundamento da dignidade humana, na medida em que lida com um bem incondicionado e válido para todos.

Se dessa supremacia da moralidade, é certo concluir que somente a boa vontade é algo ilimitadamente bom, ela não nos faculta por outro lado a considerar essa vontade como o único bem ou o bem total<sup>94</sup>. Antes de qualquer coisa, a felicidade humana, assim como sua

---

<sup>91</sup> *FMC*: 1974, p. 232; Ak, IV, 432.

<sup>92</sup> *FMC*: 1974, p. 236; Ak, IV, 438.

<sup>93</sup> *FMC*: 1974, p. 233; Ak, IV, 433.

<sup>94</sup> “Esta vontade não será na verdade o único bem nem o bem total, mas terá de ser contudo o bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda aspiração à felicidade”. *FMC*:1974, p. 205; Ak, IV, 396.

matéria, as inclinações, são imposições da natureza a nós (e, como tais, não podem ser a causa do mal moral, sempre produto da liberdade), de modo que sua busca é algo inextirpável e ínsito à nossa vida, ao nosso ter que desejar e, portanto, ao nosso agir. “Ser feliz é necessariamente a aspiração de todo ente racional, porém finito e, portanto, um inevitável fundamento determinante de sua faculdade de apetição... um problema imposto a ele por sua própria natureza finita, porque ele é carente”<sup>95</sup>. A felicidade, pois, representa a finitude e carência humanas e justamente por isso não se confunde com uma necessidade meramente animal; é algo tão próprio ao ser humano quanto a sua razão, pois, além de inerente a todo desejar, representa além disso um apelo a um todo absoluto, um ideal, ainda que só da imaginação, e, na práxis humana, não se desenrola à revelia da razão, mas de algum modo é organizada por esta, o que provam os imperativos de prudência, os conselhos. Não é por não ser fundamento da moralidade que a aspiração à felicidade deve ser abandonada ou mesmo negligenciada, ao contrário, por sua afinidade com nossa natureza e capacidade de dotar a vida de sentido, ela não pode ser desprezada: “mas essa **distinção** do princípio da felicidade e do princípio de moralidade nem por isso é de imediata **oposição** entre ambos, e a razão prática pura não quer que se **abandonem** as reivindicações de felicidade”<sup>96</sup>. Não só não quer tal abandono, mas, mais do que isso, exige a razão prática pura a promoção da felicidade humana, sendo, como veremos, um dever direto ir ao encontro da felicidade alheia<sup>97</sup> e um dever indireto cuidar da própria<sup>98</sup>, e este é indireto não porque é em si um dever, mas sim porque é um modo de facilitar o cumprimento daquilo que é em si um dever, pois, quanto mais satisfeitos estamos com a vida, menos nos custará fazer o que é moralmente requerido ou menos será tentador uma transgressão da lei moral.

O que se quer apenas é que a busca das reivindicações de felicidade própria não se torne suprema em detrimento do que é realmente supremo, a moralidade, o que seria o mesmo que preferir o que vale em si em favor do que vale somente para o si-mesmo e não para todos, o mesmo que agir pelo que nos é imposto pela natureza cega das inclinações, em vez de agir pela lei que damos a nós mesmos e nos eleva acima de toda natureza empírica e representa a nossa dignidade. Ou seja, o que se requer é a limitação dos meios pelos quais buscamos a felicidade e o conteúdo desta por aquilo que é moral. Tal restrição só é possível pelo fato de, como já foi dito, não coincidirem a motivação moral (por dever) e o agir tendo em vista a felicidade própria (por inclinação), visto pertencerem tais motivações a diferentes fontes,

---

<sup>95</sup> *CRPrática*: 2003, p. 42; A, 45.

<sup>96</sup> *CRPrática*: 2003, p. 151; A, 166.

<sup>97</sup> Cf. 2.3.1.2.

<sup>98</sup> Cf. *FMC*: 1974, p. 207; Ak, IV, 399.



respectivamente, a autonomia da vontade e a natureza sensível. Se essa não coincidência torna possível a restrição, a aplicação desta por sua vez se dá na ocasião (sempre contingente) da oposição entre o que exige o dever e o que demanda a própria felicidade, de forma que “tão logo se trate do dever, ela [a felicidade] **não** seja de modo algum tomada **em consideração**”<sup>99</sup>.

Todavia, segundo Kant, a não-coincidência dessas duas esferas de nossa práxis e a conseqüente necessidade de limitação da esfera condicionada pela incondicionada não impossibilitam de concebê-las numa unidade, ao contrário, isto vem a ser natural através dum fim necessário da razão prática pura, a saber, o sumo bem. Esse fim surge da dialética da razão pura, que sempre “reclama a totalidade absoluta das condições para um condicionado dado”<sup>100</sup>, o que, no seu uso prático, exige para cada fim da inclinação (para cada conteúdo da felicidade) a totalidade absoluta que serve de condição a esse fim, o que inclui não só a harmonia com todos os demais conteúdos da felicidade, mas sobretudo a satisfação da esfera incondicionada que a limita, a moralidade. Assim “virtude e felicidade constituem em conjunto a posse do sumo bem em uma pessoa, mas (...) a felicidade, distribuída bem exatamente em proporção à moralidade”<sup>101</sup>. Vale ressaltar que o sumo bem não é uma quimera inventada pela imaginação humana, mas um objeto necessário de sua vontade enquanto ser racional; o ser humano tem que persegui-lo como consequência do mais alto padrão de sua conduta, em outras palavras, “a lei moral quer que se realiza por meio de nós o mais elevado bem possível”<sup>102</sup>. Pelo conceito de sumo bem, tal lei exige como condição primeira a virtude e, por efeito dela, a felicidade, “pois ser carente de felicidade e também digno dela, mas apesar disso não ser participante dela, não pode coexistir com o querer perfeito de um ente racional”<sup>103</sup>. Disso resulta uma ligação entre a moralidade e a felicidade, mediada pelo cumprimento da primeira, ou seja, pela virtude. “Por isso a moral tampouco é propriamente a doutrina de como nos **fazemos** felizes mas de como devemos tornar-nos **dignos** de felicidade”<sup>104</sup>, sendo a virtude o que nos confere essa dignidade, que dá ao virtuoso a esperança<sup>105</sup> de se ver participante daquilo de que desde sempre se é carente e de que, pelo seu esforço moral, tornou-se também merecedor.

---

<sup>99</sup> *CRPrática*: 2003, p. 151; A, 166.

<sup>100</sup> *CRPrática*: 2003, p. 175, A, 192.

<sup>101</sup> *CRPrática*: 2003, p. 180-1, A, 199.

<sup>102</sup> *Religião*: 2008, p. 13.

<sup>103</sup> *CRPrática*: 2003, p. 180, A, 199.

<sup>104</sup> *CRPrática*: 2003, p. 209; A, 234.

<sup>105</sup> Sabemos que, para se pensarem essa esperança como fundada e a virtude como que produzindo a felicidade, são necessários os postulados da razão prática pura, mas para o nosso propósito não é necessária a exploração desse tema; aqui só queremos mostrar que a não incompatibilidade entre moralidade e felicidade é, mediante uma natural necessidade da razão prática pura, suprásumida numa unidade.

## CAPÍTULO II

### A VIRTUDE

#### 2.1 CARACTERIZAÇÃO GERAL DA VIRTUDE

Vimos que Kant funda a moralidade na liberdade, e o que salvaguarda esta é o poder da razão de ser puramente prática, e não apenas empiricamente prática, ou seja, de se propor seus próprios (*a priori*) fins, não servindo apenas para a realização dos fins dados empiricamente. Visto que todo ato moral só assim é chamado por efetivar aquilo que nos permite falar de moralidade, o mesmo tem que, para Kant, realizar a autonomia humana, o que, evidentemente, só é possível pela razão prática pura, da qual, como observa Carnois, a liberdade é o espelho<sup>106</sup>. Com base nisso, cabe-nos apresentar nesta primeira seção um quadro geral de como devemos enxergar, conforme Kant, a moralidade nas nossas ações, o que, ao mesmo tempo, define o que é a virtude, pois, como esse filósofo nos lembra, “a moralidade humana, no seu grau máximo, é virtude”<sup>107</sup>. Para tanto, segue-se o percurso que deduz a especificidade do ato moral em relação ao seu fundamento, que apresenta sua motivação como representada pelo respeito pela lei, que mostra que a ação por dever não significa uma hostilidade à sensibilidade humana e que relaciona a virtude com a maldade humana e o vício.

##### 2.1.1. A virtude e a especificidade de sua prática

Como vimos e já repetimos, Kant deduz a moralidade da liberdade e esta da capacidade de uma determinação incondicionada da ação por parte de um ente, o que só pode ser conseguido por uma determinação da vontade pela razão pura. A justificativa de Kant está que tudo o que for determinado por fenômenos, mesmo que interiores ao ser humano, não pode escapar da ferrenha necessidade de suas leis, entre as quais está a da causalidade, segundo a qual todo evento no tempo é o efeito necessário de um outro que o antecedeu, o que, aplicado à nossa práxis, significaria que qualquer ação nossa seria determinada por um fenômeno (uma condição) anterior, e não por uma determinação própria, o que equivale a nos tirar a liberdade e, com ela, a moralidade. Para que a estas tenhamos o direito, há de ser

---

<sup>106</sup> “La volonté autonome n’est autre que la raison pure pratique. La liberté est raison. La raison, qui conçoit la liberté, se reconnaît en elle: le concept de la liberté est le miroir de la raison”. CARNOIS, Bernard. *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*. Paris: Éditions du Seuil, 1973, p. 121.

<sup>107</sup> *MC (DV)*: 2005, p. 234; Ak, VI, 383.

realmente possível uma causa de nossas ações que não seja fenômeno, por uma representação que não seja tirada dos fenômenos, isto é, que não seja empírica, mas sim *a priori*; tal causa é a razão prática pura, e tal representação é a forma legislativa, isto é, a validade universal das máximas (princípios práticos da razão). Uma vez que a ação assim autonomamente determinada escapa, na sua determinação, do encadeamento causal dos fenômenos, mas que todavia tem seu efeito neles, acontece no mundo empírico, afirma-se que uma ação autônoma inicia inteiramente de si uma série de fenômenos. Uma ação autônoma é uma ação moral; donde se segue que a virtude, como capacidade de ser moral do homem, é a sua força de levar a cabo uma ação a partir inteiramente de si, de sua própria resolução, ação que necessariamente tem como base uma máxima válida universalmente, pois, se não tiver, é porque não parte *inteiramente* do sujeito da ação, não sendo, por conseguinte, autônoma, segundo os termos de uma liberdade transcendental<sup>108</sup>. Uma ação virtuosa é, pois, livre em dois sentidos: primeiro, porque ela é escolhida pelo seu autor, segundo, porque ela nos liberta, das amarras da natureza e do egoísmo, isto é, da necessidade de agir apenas de modo interesseiro, por amor de si. A virtude, então, é o poder dum pessoa de se fazer plenamente livre: “um homem quanto menos fisicamente, quanto mais moralmente pode ser coagido (pela simples representação do dever), tanto mais livre é. Assim... demonstra precisamente a sua liberdade em sumo grau, ao não opor resistência à voz do dever”<sup>109</sup>. Esse “a partir inteiramente de sua própria resolução” da ação autônoma indica a sua incondicionalidade apenas no tocante à sua determinação e não às outras condições necessárias para que ela venha a ter lugar no mundo, tais como a ocasião que a suscita, as pressões particulares que a fazem urgir, a concretude da existência dos indivíduos. Mas com respeito à determinação da ação virtuosa, há a necessidade inesgotável de se reiterar a cada ação o mesmo empenho, de modo que o acontecimento do cumprimento dum dever em determinada situação ou mesmo amiúde não basta para que não haja mais obstáculos pela frente, sendo inerente à virtude o ter que se reinventar sempre, sendo-lhe peculiar um estar sempre a começar<sup>110</sup>, um ter que se reiterar sempre um novo esforço que, todavia, é o mesmo, o moral, o do cumprimento do dever; por essa sua característica, a virtude, como disposição moral em luta, pode ser

---

<sup>108</sup> Cf. *CRPura*: 1999, p. 339.

<sup>109</sup> *MC (DV)*: 2005, p. 231-2; Ak, VI, 382. E nas anotações das aulas de Kant sobre ética, realizadas entre 1775 e 1780, encontra-se: “Quanto mais livre um homem é dos *stimuli*, mais pode ele ser compelido moralmente, e o grau de sua liberdade aumenta com o grau de sua moralidade” [“The freer a man is from *stimuli*, the more he can be compelled morally, and the degree of his freedom grows with the degree of his morality”]. *LE*: 1979, p. 29.

<sup>110</sup> Cf. *MC (DV)*: 2005, p. 267-8; Ak, VI, 409.

identificada, na expressão de Kersting, como uma revolução permanente<sup>111</sup>. Disso mesmo se deduz que o ato virtuoso e a competência para executá-lo (a virtude) não podem ser oriundos senão da razão; primeiro, porque só se provou a moralidade em nós pela existência de uma razão prática pura, a qual é por sua vez o que garante nossa liberdade e nossa competência para realizá-la, para sermos autônomos; segundo, porque qualquer disposição sensível, por refinada que seja, não é capaz da espontaneidade absoluta (incondicionada) que exige a moralidade (no seu fundamento, a liberdade transcendental), isto é, nenhum sentimento, desejo ou emoção que seja são capazes de fazer que uma ação se inicie a partir inteiramente de seu agente, pois sempre que se age pelo impulso deles, sem consideração de uma resolução própria, age-se por um estímulo alheio à escolha e decisão do agente, portanto, não a partir inteiramente dele mesmo, daquilo que está em seu poder; e isso justamente porque, inscritas na causalidade natural e no tempo, estão sempre, muitas vezes misteriosamente, condicionadas, ou, o que dá no mesmo, não constituem o campo próprio da escolha, a partir do qual sucederia uma ação como não dependente de qualquer condição anterior como causa, senão essa escolha mesma. Como a razão é a faculdade dos princípios, a virtude é um agir por princípios e não por disposições sensíveis, por bem educadas e generosas que sejam; como o que se habilita a uma autonomia é uma razão prática pura, e não uma razão empiricamente condicionada, a virtude é o agir por princípios que, sem qualquer matéria que os limite, valham universalmente: “a virtude é a fortaleza moral da vontade de um *homem* no cumprimento do seu *dever*, que é uma *coerção* moral mediante a sua própria razão legisladora, na medida em que esta se constitui a si mesma como poder *executor* da lei”<sup>112</sup>.

A razão pela qual a virtude é um esforço sempre a se reiterar, ou seja, algo que nenhum treinamento pode tornar desnecessário um constante empenho de forças e o trabalho resolutivo do próprio agente, é a mesma razão pela qual a moralidade tem para os homens a forma do dever, isto é, a impossibilidade de conformidade plena e definitiva de suas disposições com a lei moral, noutras palavras, não ser a moralidade para eles uma questão de santidade. Esta não é simplesmente o estado moral de ocasional concordância das disposições

---

<sup>111</sup> Cf. KERSTING, W. *verbete Sitte*. In: RITTER, J.; GRÜNDER, K. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1995, v.9, p. 900. Não tive acesso à expressão e à referência onde ela se encontra pelo texto de Kersting, mas sim pela introdução de Valerio Rohden à sua tradução da segunda crítica, na qual ele afirma que Kersting aplica a expressão à disposição moral. Nessa introdução, afirma Rohden: “Devido à própria finitude humana e, portanto, à propensão do homem de pôr constantemente em xeque a sua própria autonomia, a razão humana é ativa e reflexiva, não pode cristalizar-se em hábitos e instituições, mas precisa a todo momento partir de novo; ou seja – para usar uma expressão de W. Kersting – encontra-se, enquanto razão moral, em revolução permanente” (p.XXVI). Cf.: ROHDEN, V. Introdução à edição brasileira. In: KANT, I. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

<sup>112</sup> MC (DV): 2005, p. 262; Ak, VI, 405.

subjetivas do agente com a lei, mas sim a concordância definitiva e plena, de modo que o santo não está sujeito a tentações de se desviar do que ela requer. Kant se refere assim à santidade: “vontade **santa**, isto é, uma vontade que não fosse capaz de nenhuma máxima conflitante com a lei moral”<sup>113</sup>; “uma vontade inteiramente santa e, então, toda a tentação para o mal fracassará em mim por si mesma”<sup>114</sup>. Mas para o ser humano a situação é diferente:

A disposição que o [o homem] obriga a observá-la [a lei moral] é a de cumpri-la por dever, não por espontânea inclinação e por esforço porventura não ordenado, assumido por si e de bom grado; e seu estado moral, em que ele pode cada vez encontrar-se, é o de **virtude**, isto é, de disposição moral em **luta** e não o de **santidade**, na pretensa posse de uma completa **pureza** das disposições da vontade<sup>115</sup>.

Esse fato de a condição moral dos homens não ser a de santidade não quer dizer, por outro lado, que esta deva ser abandonada por eles de seu esforço e aspiração<sup>116</sup>; tal abandono seria tão incorreto quanto o seria dispensar-se da obrigação de ser virtuoso, pois a virtude é justamente a coragem<sup>117</sup> e persistência na busca da santidade, que, se, por seu turno, não se alcança, permite ao menos que dela se possa aproximar-se. Essa aproximação, por sua vez, é sempre um se reiniciar pelo seguinte: encontramos-nos numa situação tal que, por parte da razão prática pura, temos que dar início à nossa ação a partir inteiramente de nossa própria resolução, enquanto que, por parte de nossa sensibilidade, a despeito de qualquer resolução própria, estamos também permanentemente sob a influência de apelos, que procuram satisfação e preenchem também o sentido de nossa vida, pois são por eles, como vimos, que ganha significação nossa felicidade. Uma ação que assim dá início a uma série de fenômenos, e não apenas obedece a uma série já dada naturalmente, tem que, por sua vez, subtrair-se desta, dada pela natureza, representada interiormente em nós como nossas inclinações, emoções, sentimentos; se aquela ação moral subtrai-se assim dessa cadeia causal de nossas inclinações, em nossa condição de seres humanos, por sua vez, felizmente, jamais nos subtraímos a essa cadeia natural, à nossa sensibilidade, de modo que uma nova ação moral encontrará sempre essa resistência, que se encontra no tempo e está assim a cada instante diferente, ou ao menos guarda essa possibilidade. Noutras palavras, assim como a lei moral<sup>118</sup>

---

<sup>113</sup> *CRPrática*: 2003, p53; A, 57.

<sup>114</sup> *Religião*: 2008, p. 70.

<sup>115</sup> *CRPrática*.:2003, p. 136-7; A, 150-1.

<sup>116</sup> “Mandamentos [éticos] que não são apenas leis de virtude, mas prescrições de *santidade* a que devemos aspirar, em vista da qual, porém, a simples aspiração se chama *virtude*”. *Religião*: 2008, p. 162.

<sup>117</sup> “A depreciação da vaidade na estima do seu valor moral, mediante a apresentação da santidade da lei, não deve suscitar desprezo de si mesmo, mas antes a decisão de, em conformidade com esta nobre disposição em nós ínsita, nos aproximarmos cada vez mais da adequação àquela santidade... a virtude, que consiste propriamente na coragem para tal....”. *Religião*: 2008, p. 186, em nota.

<sup>118</sup> “Tal móbil, que consiste na reverência pela lei moral, jamais o podemos perder e, se tal fosse possível, nunca o reconquistaríamos”. *Religião*: 2008, p. 52.

é uma fonte indestrutível de motivação da ação dos humanos, do mesmo modo o são os apelos da sensibilidade; como se trata de duas fontes independentes, uma nem pode aniquilar a outra, nem mesmo pode a razão plasmar a sensibilidade (de modo pleno e definitivo) segundo seus princípios e propósitos, e tampouco pode a sensibilidade privar (de modo pleno e definitivo) o ser humano de seguir os imperativos de sua razão. Essa mesma independência faz com que seja possível (mas não necessário) que os imperativos de uma entrem em oposição com os apelos da outra, ou seja, que nossas inclinações sejam obstáculos ao cumprimento da lei moral. Como as inclinações são em si mesmas desregradas, como não estão plenamente sob nosso domínio, como seguem seu próprio e secreto caminho<sup>119</sup> e como jamais cessam de nos afetar e apelar satisfação (caso contrário, seria o fim da vida), a virtude, a fortaleza moral do ser humano, não acaba jamais seu trabalho, pois, com respeito à influência delas, “a virtude, com as suas máximas aceites de uma vez por todas, nunca pode descansar e deter-se, antes, se não progredir, inevitavelmente decai”<sup>120</sup>. Vê-se então porque ela tem que ser vista como um esforço sempre novo e reiterado por parte do agente moral, pois há, como dissemos, a impossibilidade de se ver livre de tentações sensíveis, visto que nem podemos (nem seria bom) suprimir nossos apelos sensíveis, nem podemos legislar por completo sobre eles, e o empenho de não se levar por tal sedução exige um trabalho de força. Nesse sentido, Kant a define assim: “a *virtude* é a força da máxima do homem no cumprimento do seu dever. – Toda a força se reconhece só pelos obstáculos que é capaz de superar; mas, na virtude, estes são as inclinações naturais, que podem entrar em conflito com o propósito moral”<sup>121</sup>. Nota-se então que não é à toa que Kant caracteriza a virtude na segunda crítica como disposição moral em luta e a identifica, na *Doutrina da virtude* e n’*A religião nos limites da simples razão*<sup>122</sup>, com uma valentia, uma coragem de se opor a inimigos internos<sup>123</sup>: “ora, a capacidade e o propósito deliberado de opor resistência a um adversário forte, mas injusto, é a *fortaleza (fortitudo)* e, em relação ao adversário da disposição moral *em nós*, é a *virtude (virtus, fortitudo moralis)*”<sup>124</sup>.

---

<sup>119</sup> “A inclinação em si mesma é des-regrada”; “inclinações seguem seu próprio e secreto caminho” (“Inclination in itself is unregulated”; “inclinations goes its own secret way”). *L.E.*: 1979, p. 246 e 197, respectivamente.

<sup>120</sup> *MC (DV)*: 2005, p. 268; *AK*, VI, 409.

<sup>121</sup> *MC (DV)*: 2005, p. 248; *AK*, VI, 394.

<sup>122</sup> “Que para chegar a ser moralmente bom não basta apenas deixar que se desenvolva sem obstáculos o gérmen do bem implantado na nossa espécie, mas importa também combater um causa antagônica do mal que em nós se encontra, foi o que deram a conhecer os Estóicos, por meio de seu lema *virtude*, palavra que (tanto em grego como em latim) significa denodo e valentia e, portanto, supõe um inimigo”. *Religião*:2008, p. 63.

<sup>123</sup> Mais à frente (2.1.4), mostraremos que esse inimigo não é propriamente as inclinações, mas sim a maldade, a qual dá à satisfação das próprias inclinações o motivo prioritário para a conduta da pessoa.

<sup>124</sup> *MC (DV)*: 2005, p. 229-30; *AK*, VI, 381.

A originalidade inerente a todo ato virtuoso não é algo, por seu turno, que se confunda com a originalidade do gênio na criação de sua obra, já que, neste caso, na visão kantiana, ele cria a sua obra como a regra, ou melhor, cria sua obra sem regra, a não ser seu talento que não se cristaliza em regras senão pela sua obra<sup>125</sup>. No caso da virtude, há sempre a lei à mão, ou melhor, como sua essência; por ser a virtude o incondicionado poder causal de um ente livre e finito, e por não haver causalidade sem lei, a causalidade moral tem de tornar seus princípios (máximas) passíveis de validade universal (isto é, sem sofrerem restrição por qualquer condição). O que sempre há de novo é sim o esforço em seguir essa lei e de acomodar a cada situação a ação que a cumpre.

Tampouco pode a virtude se confundir com a habilidade ou destreza (algo tal como uma técnica), na qual a repetição de determinados atos com o devido esmero dissipa com o passar do tempo a necessidade de esforço e faz com que a ação aconteça cada vez mais fácil e espontaneamente, mas também sem reflexão e reiteração do engajamento naquele tipo de ação, o que faz a habilidade tender para um comportamento mecânico. Essa sua tendência se deve ao meio através do qual ela se torna uma facilidade do proceder, a saber, o hábito.

Adquirir ou perder um hábito é o estabelecimento de uma inclinação persistente sem nenhuma máxima, graças à sua satisfação reiterada; é um mecanismo do modo de sentir, e não um princípio do modo de pensar (pelo que se torna, ulteriormente, mais difícil *desaprender* do que *aprender*)”<sup>126</sup>.

A habilidade se adquire pelo aperfeiçoamento de faculdades físicas pelo treino, quer das aptidões do corpo, quer das emoções e desejos, ou seja, das inclinações. Tal treino tem como essência a prática repetida, isto é, o hábito. Observa Kant que o hábito é um condicionamento do modo de sentir, e enquanto tal traz em si o risco de se incompatibilizar com a liberdade à medida que torna a práxis mecânica e irrefletida:

O *hábito (assuetudo)* é, todavia, uma necessidade física interna de continuar procedendo do mesmo modo que até agora se procedeu. O *hábito* retira o valor moral das boas ações precisamente porque prejudica a liberdade do espírito e leva, além disso, à repetição irrefletida do mesmo ato (monotonia), tornando-se com isso ridículo<sup>127</sup>.

<sup>125</sup> “Disso se vê que o gênio 1) é um talento para produzir aquilo para o qual não se pode fornecer nenhuma regra determinada, e não uma disposição de habilidade para o que possa ser aprendido segundo qualquer regra; conseqüentemente, originalidade tem de ser sua primeira propriedade; 2) que, visto que também pode haver uma extravagância original, seus produtos têm de ser ao mesmo tempo modelos, isto é, exemplares, por conseguinte, eles próprios não surgiram por imitação e, pois, têm de servir a outros como padrão de medida ou regra de ajuizamento”. *CJ*: 2008, p. 153; B, 182.

<sup>126</sup> *MC (DV)*: 2005, p. 355-6; Ak, VI, 479.

<sup>127</sup> *AP*: 2006, p. 48; AK, VII, p. 149. Ainda na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant é ainda mais rigoroso com respeito à ameaça que o hábito representa para a liberdade: “A causa da repugnância que o hábito de um outro suscita em nós é que aqui o animal sobressai em demasia no ser humano, que é guiado *instintivamente* pela regra do hábito como uma outra natureza (não humana) e então corre perigo de cair na mesma categoria das bestas. – Certos hábitos podem, contudo, ser propositais e aceitos quando a natureza recusa sua ajuda ao livre arbítrio, por exemplo, o ancião se habitua à hora de comer e beber, à qualidade ou quantidade

O problema do hábito (isto é, o que impede de se considerar os bons hábitos virtude) parece ser então a sua falta de energia criadora, a sua falta de aptidão para se rever, revisar, e, se necessário, reverter-se segundo as exigências da situação ou duma noção mais radical ou ampliada do que é bem; sua matéria é a maneira de sentir, as inclinações (que nada mais são que desejos habituais) e não os princípios, os quais guardam em si o fluxo da re-flexão. A substituição da reflexão (inerente ao agir por princípios) pelo hábito, assim como a do novo esforço de vencer as novas barreiras postas entre os imperativos morais e o que deve ser feito em cada nova oportunidade pela destreza, não tornam mais segura a concretização da moralidade no mundo, mas sim a expulsa dele, à medida que nesse processo a liberdade da vontade não é realizada, mas sim é tentada uma substituição espúria.

A facilidade em fazer algo (*promptitudo*) não deve ser confundida com a *habilidade* em tais ações (*habitus*). A primeira significa um certo grau de capacidade mecânica: “posso, se quero”, e designa a *possibilidade* subjetiva; a segunda, a *necessidade* subjetivo-prática, isto é, o hábito, portanto, um certo grau de vontade adquirido pelo uso frequentemente repetido de sua faculdade: “quero, porque o dever<sup>128</sup> manda”. Não se pode, por isso, explicar a *virtude* assim: ela é a *habilidade* nas ações justas e livres, pois então seria um mero mecanismo de aplicação de força; mas virtude é a *força moral* no cumprimento do seu dever, que jamais se tornará hábito, devendo provir sempre de forma inteiramente nova e original, da maneira de pensar<sup>129</sup>.

Essa não-identificação da virtude como uma habilidade para o bem, mas duma fortaleza para ele, explica-se pela mesma coisa que explica por que a virtude acontece “sempre de forma inteiramente nova e original”: a matéria desta não é empírica como o é a da habilidade, mas sim meramente racional. “A *virtude* é a força da *máxima*<sup>130</sup> do homem no cumprimento do seu dever”, logo dos princípios que cada um deu a si mesmo, os quais são espontâneos e guardam sempre a possibilidade, sob o influxo de uma intenção de aperfeiçoamento, de revisão, além de estarem naturalmente mais aptos ao julgamento acerca da exata configuração do bem em cada caso particular e novo, do que aquilo cuja base de eficácia consiste em ter servido bem para o que já aconteceu. A habilidade proporciona efetuar bem uma atividade

---

de comida e bebida ou também ao sono, hábitos que então se tornam gradualmente mecânicos; mas isso só vale excepcionalmente e em caso de necessidade. Em regra, todo hábito é reprovável”. AP:2006, p. 48; AK, VII, 149. Também nos escritos *Sobre pedagogia*, aparece as mesmas reservas quanto ao comportamento mecânico que pode incorrer os costumes: “O hábito é um prazer ou uma ação convertida em necessidade pela repetição contínua desse prazer ou dessa ação... Resulta difícilimo desabitua-las depois, e causa-lhes sofrimento, porque aquele gozo repetido altera as funções do corpo.

Quanto mais costumes tem um homem, tanto menos é livre e independente. Acontece aos homens o mesmo que aos outros animais: ele conserva sempre uma inclinação para os primeiros hábitos: daí ser imperioso impedir que a criança se acostume a algo; não se pode permitir que nela surja hábito algum”. KANT, I. *Sobre pedagogia*. Trad. Francisco Cock Fontanella. 5ª ed. Piracicaba: Unimep, 2006, p. 48 – doravante em sigla: *Pedagogia*: 2006.

<sup>128</sup> É evidente que, nesse caso, “dever” não é usado por Kant no seu sentido moral.

<sup>129</sup> AP: 2006, p. 46; AK, VII, 147.

<sup>130</sup> “Máxima” destacada por nós.



tanto por um excelente domínio do corpo quanto por educar bem as emoções e apetites do indivíduo no sentido de ir ao encontro do fim daquela atividade. Nesse caso, pode-se mesmo observar que, uma vez disciplinados o corpo e os apetites, não é necessário um novo esforço para uma atividade já anteriormente praticada. Mas já que a sua matéria, as faculdades físicas, não possui em si a espontaneidade que a permitiria se revisar e se adaptar a cada nova situação, e como, no todo da vida, não poder ser essa matéria plenamente dirigida e regulada pela razão, ela sempre pode não estar pronta a um novo fim legítimo ou a um mesmo fim de antes se agora descobriu um novo objeto, se está sob a influência de uma nova tentação.

mas a virtude também não se pode interpretar e apreciar apenas como habilidade nem (...) como um hábito de realizar ações moralmente boas, adquirido por exercício e durante longo tempo. De fato, se este não brota de princípios reflexivos, firmes e cada vez mais apurados, então, como acontece com qualquer outro mecanismo da razão prático-técnica, não está disposto em todos casos nem assaz garantido, frente à alterações que novas seduções podem suscitar<sup>131</sup>.

Neste sentido, são duas coisas indissociáveis que distinguem a habilidade da virtude, a sua matéria, que sempre é física, e a sua desvinculação da liberdade como seu fundamento de proceder e mesmo sua possibilidade de suplantá-la; essas duas coisas reunidas significam uma facilidade do agir, que tende a ser mecânica à proporção que se adquiriu pelo hábito um domínio sobre os atos necessários para o cumprimento de uma tarefa dada. À medida que se pretende substituir a autonomia da vontade e o livre esforço em sua concretização pelo hábito (*assuetudo*) ou, o que dá no mesmo, pela habilidade em praticar determinadas ações proporcionada pela sua prática amudada e o conseqüente treinamento de nossas disposições físicas, pela disciplina de nossas faculdades corporais, emoções e inclinações, perde-se o fito da fonte do que é moral e, por isso, mina-se a possibilidade de sua eficaz concretização. A questão não é, pois, afirmar que a virtude não pode se apoiar em quaisquer habilidades do indivíduo (ao contrário, deve fazê-lo), mas sim é a questão afirmar que quaisquer e mesmo todas as habilidades do indivíduo não são capazes de substituir o esforço moral. Dizer que a virtude não se define exatamente como uma habilidade para o bem é dizer que o cumprimento de nossa tarefa moral é permeada de tentações tão imprevisíveis quanto nosso desejar e que não há habilidade suficiente para evitar todos obstáculos daí advindos, mas há sim a possibilidade de superá-los por uma força de vontade que tem que se re-vigorar à medida que eles aparecem.

---

<sup>131</sup> MC (DV): 2005, p. 234; Ak, VI, 383-4.

## 2.1.2. O respeito pela lei moral

Sabemos que a virtude é modo próprio, no sentido de potência, de o ser humano ser moral, e que a moralidade é para nós uma questão de virtude e não de santidade pela mesma razão que ganha ela a forma de dever para nós, isto é, a existência de uma fonte de motivação independente da lei moral e que concorre com esta. É nesse sentido que Kant caracteriza o ato virtuoso como um ato executado por dever. Como, “*dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei*”<sup>132</sup>, Kant caracteriza o ato moral como aquele motivado por tal respeito. Cumpre-nos agora elucidar esta expressão.

A primeira confusão a que pode levar tal expressão é se pensar por ela que o ato moral pode ter como causa outra coisa que não a razão prática pura<sup>133</sup>, e sim um sentimento, logo algo sensível, físico: “porque o sentimento é sempre *físico*, seja o que for aquilo que o suscita”<sup>134</sup>. Como algo físico, e por isso submetido às leis dos fenômenos, o sentimento não pode gerar um ato puramente livre, aquele que unicamente a partir de si mesmo inicia uma série de eventos. Se é verdade incontestemente que Kant fala do respeito como sentimento e como móbil do ato moral, não é menos evidente seu esforço em ressaltar a peculiaridade desse sentimento. O que há de se observar no tocante a isso é que o respeito não indica um poder executor da ação moral diferente da razão pura, mas, ao invés, é a marca no homem, ente dotado de sensibilidade, desse poder.

É possível constatar isso no capítulo (o terceiro da *Crítica da razão prática*) em que Kant mais se dedica a definir a natureza desse sentimento, não por acaso intitulado *Dos motivos*<sup>135</sup> [*Triebfeder*] da razão prática pura. Neste capítulo, seu autor trata de como fundamentos objetivos da determinação da vontade se tornam outrossim fundamentos subjetivos, noutras palavras, “de que modo a lei moral se torna motivo [*Triebfeder*] e, na medida em que o é, que coisa acontece à faculdade de apetição humana enquanto efeito

---

<sup>132</sup> FMC: 1974, p. 208; AK, IV, 400.

<sup>133</sup> Nesse equívoco, incorre, por exemplo, Bernard Rousset, quando afirma: “Si, par la vertu et dans la moralité, la sensibilité se trouve réduite et parfois même vaincue, elle ne l’est pas par la raison: celle-ci a si peu de force propre, que ce n’est pas elle, mais un sentiment, le respect, qui combat la nature sensible et l’individualité empirique en ce qu’elles contredisent la loi; qu’il faille ainsi un sentiment comme mobile produisant la moralité du sujet prouve bien que ce n’est pas la raison pure... qui constitue la seule force pratique, la seule efficence morale” *La doctrine kantienne de l’objectivité*, p. 521.

<sup>134</sup> MC: 2005, p. 225; Ak, VI, 376.

<sup>135</sup> Na tradução usada, de Valerio Rohden, *Triebfeder* está traduzido por “motivo”, embora o tradutor esteja cômico de que, no capítulo, a lei moral está sendo analisada, mais do que como fundamento objetivo, principalmente como fundamento subjetivo da determinação da vontade. Para enfatizar este aspecto subjetivo, usamos em alguns casos o termo “móbil”, mas não fazemos neste texto qualquer distinção entre os dois termos, usando-os como sinônimos no decorrer do trabalho, referindo-se ao fundamento subjetivo da vontade, o elemento interior que move o sujeito, que causa a sua ação.

daquele fundamento determinante”<sup>136</sup>. Antes de apontar o respeito como esse efeito, Kant adverte que

se a determinação da vontade acontecer **conforme** à lei moral, mas somente através de um sentimento, *seja ele de que espécie for* e que tenha de ser pressuposto para que a lei moral se torne um fundamento determinante suficiente da vontade, por conseguinte não **por causa da lei**, nesse caso a ação em verdade conterà **legalidade** mas não **moralidade**<sup>137</sup>.

Isso posto, Kant efetua uma análise do efeito no ânimo humano da lei como móbil da ação, ou seja, de como a efetivação do poder da razão de ser puramente prática tem que ser representado por nós, seres racionais também dotados de sensibilidade. Visto que a lei moral como móbil quer dizer agir de modo a tornar a vontade autônoma, isto é, independente, na sua determinação, de todo impulso sensível e mesmo indo contra aqueles que a contrariarem, “consequentemente podemos ter *a priori* a perspicácia de que a lei moral enquanto fundamento determinante da vontade, pelo fato de que ela causa dano a todas as nossas inclinações, tem de provocar um sentimento que pode denominar-se dor”<sup>138</sup>. Essa dor nada mais é do que a limitação do amor-próprio – impulso ligado ao egoísmo (*Selbstsucht, solipsismus*) enquanto “natural e ativo em nós ainda antes da lei”, pelo qual buscamos nosso bem privado antes que qualquer coisa – e abatimento da arrogância (*Eigendünkel, arrogantia*) – o egoísmo na forma da presunção do valor próprio a despeito da concordância de nossas disposições com a lei. Por esse efeito sobre nossas disposições sensíveis, a lei moral produz necessariamente, *a priori*, uma tomada da atenção sobre si, a saber, o respeito: assim,

na medida em que ela, em contraste com uma contra-atuação subjetiva, a saber, as inclinações em nós, **enfraquece** a presunção [*Eigendünkel*], é ao mesmo tempo um objeto de **respeito** e, na medida em que ela até a **abate**, isto é, a humilha é um objeto do máximo **respeito**, por conseguinte também o fundamento de um sentimento positivo que não possui origem empírica e será conhecido *a priori*<sup>139</sup>.

A representação da lei é a representação da necessidade e, principalmente, do poder de limitação de nosso amor de si e da impossibilidade de nos arrogar valor sem que seja por concessão dela (ou melhor, sem que seja por adoção dela como móbil supremo de nossa conduta). Nesta relação (com as pretensões da sensibilidade), a representação do poder da razão prática pura de ser superior aos apelos sensíveis provoca respeito por ela, mas este não é ele mesmo um afeto ou sentimento: “para com esta lei *não se encontra absolutamente*

<sup>136</sup> CRPrática: 2003, p. 116; A, 128.

<sup>137</sup> CRPrática: 2003, p. 114, A, 126-7 – o grifo em *italico* é nosso. Lembremos aqui que o sentimento é, segundo Kant, uma suscetibilidade ao prazer ou a seu oposto. “Com o desejo ou a aversão estão sempre unidos em primeiro lugar prazer ou desagrado, a cuja receptividade se chama *sentimento*” MC (DD): 2005, p. 13; Ak, VI, 211.

<sup>138</sup> CRPrática: 2003:p. 117; A, 129.

<sup>139</sup> CRPrática: 2003, p. 119-20; A, 130.

*sentimento algum*, mas no juízo da razão o afastamento de um obstáculo [no caso, as pretensões do amor de si], na medida em que remove uma resistência, é igualmente estimado como uma promoção positiva da causalidade”<sup>140</sup>. Na medida em que esse sentimento é a representação das inclinações (possíveis obstáculos) vencidas pela atividade da lei, é um também um motivo para lei, pois a representação da superação de um obstáculo de uma atividade requerida é um estímulo a essa mesma atividade. Notemos que o esforço argumentativo de Kant é mostrar que o respeito tem uma origem *a priori*, a lei, e que, embora se dê por ocasião de um sentimento – a humilhação, pois a ruptura com as inclinações, pelo fato de estas sempre terem como fundamento um sentimento, provoca também um sentimento – não passa da apercepção ou da consciência da sublimidade e supremacia da razão pura, enquanto, prática: “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”<sup>141</sup>. É interessante observar que o respeito é conhecido pelo juízo da razão de modo *a priori*, o que nos permite dizer, neste caso, que, mesmo sem agir pela lei, temo-lo por antecipação no juízo da razão; é ao tê-lo assim que ele se torna motivo, ao mostrar-nos que as exigências das inclinações podem ser detidas; como dissemos, dado que “toda redução de obstáculo de uma atividade é uma promoção dessa mesma atividade”<sup>142</sup>, a representação da razão pura como prática produz por si só o respeito pela sua lei de determinação e, assim, o seu móbil; ele nada mais é do que a apercepção do potencial da razão pura em ser prática, apercepção que é ela mesma um móbil: se devo (eleva-me sobre a ordem das *coisas*) e posso, basta-me então para agir.

O sentimento moral, pois, é formado pela humilhação (sentimento em sentido próprio) que a lei nos provoca e pela consciência disso voltada para a pureza de sua causa, e somente essa última é o respeito pela lei; este é assim móbil porque é a apercepção de que um obstáculo pode ser transposto e, ao isso acontecer, a razão se mobiliza conforme a prescrição que lhe é ínsita e permanente; se nos lembrarmos que a lei nada mais é do que o modo de causalidade da razão prática pura (“de fato a lei moral é uma lei de causalidade mediante liberdade”<sup>143</sup>), então estamos certos de que apenas a razão move a si mesma (determina a ação), pois não faria muito sentido que a razão desse a si uma lei de *sua própria* causalidade e tivesse ainda que pedir um favor, para essa mesma causalidade, por parte da sensibilidade. A humilhação é o lado sensível do sentimento moral, o respeito, o intelectual e apenas este é o

---

<sup>140</sup> *CRPrática*: 2003, p. 122; A, 133. Grifo em *italico* nosso.

<sup>141</sup> *FMC*: 1974, p. 209; Ak, IV, 401, em nota, “consciência” em *italico* por nós.

<sup>142</sup> *CRPrática*: 2003, p. 128; A, 140.

<sup>143</sup> *CRPrática*: 2003, p. 76; A, 82.

móbil. Há de se atentar que o agir virtuoso não é levado a cabo apenas por uma sem razão limitação do amor de si e pelo gratuito abatimento da arrogância, mas pela consideração consequente (o re-tornar da consciência à causa disso, à lei) de que isso é possível e necessário por um fundamento puro e sublime que, desde sempre teria que ser cumprido, mas que, agora que se está certo de que é possível vencer o que o obsta, é realizado:

o efeito dessa lei sobre o sentimento é simplesmente humilhação, da qual, portanto, certamente temos perspicácia *a priori*, mas não podemos conhecer nela a força da lei prática pura enquanto motivo e, sim, somente resistência contra motivos da sensibilidade. Porém, *visto que a mesma lei é apesar disso objetiva, ou seja, é, na representação da razão pura, um fundamento determinante imediato da vontade, que, conseqüentemente, essa humilhação só ocorre relativamente à pureza da lei, assim a redução das exigências da autoestima moral, ou seja, a humilhação é, do lado sensível, uma elevação da estima moral, isto é, prática da própria lei e, do lado intelectual, é, em uma palavra, respeito pela lei, portanto também, quanto à sua causa intelectual, um sentimento positivo que é conhecido a priori*<sup>144</sup>.

Como a sublime lei é do sujeito, lei de sua própria vontade, o respeito por ela carrega também uma elevação da autoestima moral, um recordar-se do próprio valor, de sua grandeza e daquilo a que se refere. De modo que, no agir por respeito, há o seguinte: a) a representação de que meu valor depende da concordância das minhas máximas com a lei – a representação do dever; b) a representação de que, os obstáculos sensíveis, podem ser vencidos pela razão pura, enquanto prática – a representação do poder; c) a conjunção de ambas, da sublimidade da lei com o poder da razão efetuar a ação requerida pela lei, ou seja, se é devido (sublime) e posso, faço-o. Portanto, dizer que alguém agiu por respeito à lei é dizer que ele agiu pela apercepção de que a sublimidade da lei, cuja consciência é reforçada pela humilhação, basta para sua execução.

Disso se conclui que: a) “não há aqui no sujeito nenhum sentimento antecedente que tendesse à moralidade. Pois isto é impossível, uma vez que todo sentimento é sensível; o motivo da disposição moral, porém, tem que ser livre de toda condição sensível”<sup>145</sup>; b) “o respeito pela lei não é um motivo para a moralidade mas é a própria moralidade considerada subjetivamente como motivo”<sup>146</sup>; c) o que, bem entendido, significa também que

o respeito é um *efeito sobre* o sentimento, por conseguinte, sobre a sensibilidade de um ente racional, ele pressupõe essa sensibilidade, logo, também a finitude dos entes aos quais a lei moral impõe respeito, e que a um ente supremo ou também a um ente livre da sensibilidade, para o qual portanto esta tampouco possa constituir um obstáculo à razão prática, não pode ser atribuído respeito pela lei<sup>147</sup>.

<sup>144</sup> CRPrática: 2003, p. 127-8; A, 140. Grifo em *italico* nosso.

<sup>145</sup> CRPrática: 2003, p. 123-; A, 134.

<sup>146</sup> CRPrática: 2003, p. 123; A, 134.

<sup>147</sup> CRPrática: 2003, p. 123-4; A, 135.

### 2.1.3. Razão prática pura e inclinações

Visto que o ato moral dá-se pela força da razão prática pura, campo privilegiado da liberdade no ser humano, interessa apresentar que papel pode desempenhar em relação a isso a sensibilidade humana, as inclinações, pela qual tem significação nossa felicidade.

A sensibilidade humana, tanto no seu aspecto mais bruto (animal), quanto na sua faceta cuja existência depende da existência da razão, faz parte das disposições originárias do ser humano para o bem, as quais “são *originárias*, porque pertencem à possibilidade da natureza humana”<sup>148</sup>. Como dissemos acerca das inclinações, tais disposições sensíveis se compreendem pelo amor de si, pelo que buscamos o bem próprio. No texto d’*A Religião nos limites da simples razão*, Kant distingue dois aspectos desse amor de si: a) o animal ou mecânico, cuja existência não requer a da razão e que nos impele à autoconservação, à propagação da espécie e à socialização; b) e o propriamente humano, também físico mas que exige por sua vez a presença da faculdade da razão, porque tal amor de si existe pela comparação entre o valor e bem-estar próprios e o dos outros. Sob o título de tais disposições, existem nossas inclinações, como os apetites da comida, bebida, conforto e sexo, o desejo de estar em boa conta na opinião dos outros, a competição, a rivalidade, a necessidade de promover o próprio sucesso, o receio de que outros possam aspirar a um estado de superioridade, etc... A existência de inclinações – que, como vimos, são inabarcavelmente indefinidas e variadas, guardando sempre um potencial de des-regramento – serve para nossos vícios de ocasião (e isso também em relação à virtude) e matéria (não para a virtude), mas não são elas mesmas vícios, nem são estes efeitos delas, mas sim da determinação do arbítrio que concede a uma inclinação em particular deferência irrestrita na conduta do indivíduo, o que só acontece por conta da sua escolha fundamental em desviar-se da lei moral sempre que ela se opuser à inclinação, de pôr o amor de si como prioritário em relação à lei, o que, segundo Kant, caracteriza a maldade humana. Se bem que o amor de si não pode ser o motivo supremo (incondicional) de nossa vontade, ele não pode ser relegado de modo absoluto como motivo do nosso agir, pois dele depende a possibilidade da nossa natureza e a ele não se pode furtar sempre (sem se definir) o ser vivo. Uma vez que “a liberdade do arbítrio tem a qualidade inteiramente peculiar de ele não poder ser determinado a uma ação por móbil algum *a não ser apenas enquanto o homem o admitiu na sua máxima*”<sup>149</sup>, é, ao homem, natural acolher na sua

---

<sup>148</sup> *Religião*: 2008, p. 34.

<sup>149</sup> *Religião*: 2008, p. 29-30.

máxima o amor de si, “pois quem não quererá que as coisas lhe corram sempre bem?”<sup>150</sup>. Não se trata, pois, de, na vida humana, optar entre o agir por inclinação ou (excludentemente) agir por dever; na verdade, ambas motivações tem que ser aceitas na vida do indivíduo, não podendo ele se furtar de procurar sua felicidade nem lhe sendo permitido de, nisso, suplantar as exigências morais inerentes à sua liberdade. A questão não é então de exclusividade de um dos móveis para servir de fundamento determinante de uma conduta, mas de hierarquia, na qual o amor de si deve ser subordinado à lei moral, pois esta diz respeito a um bem incondicionado, e as inclinações não. “Portanto, a diferença de se o homem é bom ou mau deve residir, não na diferença dos móveis, que ele acolhe na sua máxima (não na sua matéria), mas na *subordinação* (forma da máxima): *de qual dos dois móveis ele transforma em condição do outro*”<sup>151</sup>.

Diante disso, fica claro que, embora numa mesma ação o agir por inclinação e o por dever (por respeito à lei) nunca coexistam, ambos modos de agir podem coexistir na vida de uma pessoa – digo *podem* pois é contingente que o segundo motivo seja adotado, apesar de não se passar o mesmo com o primeiro. Como denuncia a teoria dos imperativos hipotéticos, há em Kant um nível da práxis humana em que o amor de si e a inclinação têm seu terreno, a esfera do permitido, aquela cujo leque de ações possíveis encontram-se várias que não se opõem a uma obrigação. Com respeito àquilo que não é proibido e em que não há uma ação que seja obrigatória (ou mesmo uma única que seja obrigatória), por exemplo, a escolha de uma profissão, dos parceiros amorosos, do conteúdo do jantar, etc... não há por que não seguirmos nossas inclinações, fazendo uso da razão apenas de modo instrumental, isto é, de modo empiricamente condicionado:

O homem, enquanto pertencente ao mundo sensorial, é um ente carente e nesta medida sua razão tem certamente uma não desprezível incumbência, de parte da sensibilidade, de cuidar do interesse da mesma e de propor-se máximas práticas também em vista da felicidade desta vida<sup>152</sup>.

#### Kant nos lembra que a moralidade

nos permite sem dúvida buscar nossa vantagem de todos os modos possíveis, e, além disso, também se pode esperar, com probabilidade, apoiando-se nos testemunhos da experiência, maiores vantagens do cumprimento de seus mandamentos do que da sua transgressão, sobretudo quando intervém a prudência<sup>153</sup>.

Portanto, na ótica kantiana, não só há, por parte da moralidade, a permissão para o indivíduo buscar sua própria felicidade, ou seja, de agir conforme o que apraz a cada um, mas há mesmo

---

<sup>150</sup> *Religião*: 2008, p. 51, em nota.

<sup>151</sup> *Religião*: 2008, p. 42.

<sup>152</sup> *CRPrática*:2003, p. 98-9; A, 108.

<sup>153</sup> *MC (DD)*: 2005, p.20; Ak, VI, 216.

uma probabilidade maior de o cumprimento do dever aproximá-lo mais do seu agrado particular da vida, do que poderia fazer a transgressão.

Nas ações, todavia, contempladas pelo dever, a necessidade que a ação tenha este por móbil com a exclusão de qualquer outro é uma exigência para que ela tenha valor moral; como já dissemos, “a razão prática pura não quer que se **abandonem** as reivindicações de felicidade mas somente que, tão logo se trate do dever, ela **não** seja de modo algum tomada **em consideração**”<sup>154</sup>. Isso quer dizer não só que a ação moral pode contrariar as inclinações do sujeito, mas também que é de uma natureza diferente da ação por inclinação, de uma natureza a que esta, ainda a mais cultivada, bela ou amável, não pode ascender.

Para os homens e todos os entes racionais criados a necessidade moral é necessitação, isto é, obrigação, e toda ação fundada sobre ela tem de ser representada como dever, não porém como um modo de procedimento *já espontaneamente querido por nós ou que possa a vir a ser querido como tal*<sup>155</sup>.

Neste trecho, a primeira parte grifada por nós (anterior a “ou”) quer dizer que a ação moral não é para o homem algo atingido meramente como efeito de suas disposições naturais (sensíveis, inclinações), cuja conformidade com a lei moral fosse dada, natural, que acontecesse por si mesmo; já o segundo trecho destacado (depois de “ou”) afirma por sua vez que o ato moral não é resultado do ajuste e adequada educação dessas disposições. Noutras palavras, Kant afirma que a tarefa moral do homem não se caracteriza pela santidade (na qual a possibilidade de desvio da lei seria inexistente pela completa e definitiva conformidade das disposições de um ente com ela), mas sim pela virtude, “disposição moral em luta”, e que esta jamais se deixa ser representada pela mais bem cuidada e constante inclinação, pois que a virtude não se cristaliza em disposições sensíveis.

Ou seja, se uma criatura racional pudesse alguma vez chegar a praticar todas as leis morais inteiramente **de bom grado**, isso equivaleria a que não se encontrasse nela sequer a possibilidade de um apetite que o estimulasse a desviar-se delas; pois o domínio de um tal apetite sempre custa sacrifício ao sujeito, portanto requer autocoeção, isto é, necessitação íntima para o que não se faz inteiramente de bom grado. Mas a esse grau de disposição nenhuma criatura consegue elevar-se. Pois, visto que se trata de uma criatura, por conseguinte sempre dependente em relação ao que ela reclama para o inteiro contentamento com seu estado, ela jamais pode ser totalmente livre de apetites e inclinações, as quais, porque dependem de causas físicas, não concordam por si mesmas com a lei moral, que possui fontes totalmente diversas”<sup>156</sup>.

A nítida preocupação com essa observação é dissipar a ilusão de que o homem possa chegar a um estado no qual, por um aperfeiçoamento de suas disposições sensíveis em direção aos objetos da lei (“por amor aos homens e por participante benevolência... ou, por amor à

<sup>154</sup> CRPrática: 2003, p. 151; A, 166.

<sup>155</sup> CRPrática: 2003, p. 132; A, 145. Grifo em *itálico* nosso.

<sup>156</sup> CRPrática: 2003, p. 135-6; A, 149.



ordem”), ele estivesse em condições de julgar a necessidade moral de suas ações com base em sua inclinação por esses objetos, (o que seria julgá-la pelo “o prazer próprio”), e não se atentasse mais à verdadeira fonte da moralidade, à forma legislativa da razão prática pura, como se ele estivesse liberado do dever e da “disciplina da razão”<sup>157</sup> que lhe é inerente.

Essa diferença qualitativa do ato moral (que emana da liberdade, suprassensível) e do ato por inclinação (que emana de causas físicas) não significa por outro lado que a ação moral só possa acontecer na ausência de inclinações por parte do sujeito. Se certo é que a ação moral é aquela que, em favor do dever, excluiu a inclinação como móbil, ela não é por isso uma ação que só aconteça caso o sujeito não tenha nenhuma inclinação a seu favor nem contra, mas apenas a ação para qual qualquer uma dessas alternativas não pesaram na sua escolha e execução; a escolha do dever como móbil nem pressupõe nem implica obviamente uma perda da sensibilidade, ou uma supressão de seus apelos. Na verdade, é a presença da inclinação efetiva ou possível concomitante à práxis moral que qualifica esta na sua forma finita, humana: as inclinações “proporcionam a ocasião para aquilo que a disposição moral pode mostrar na sua força, para a virtude”<sup>158</sup>; “a *virtude* é a força da máxima do homem no cumprimento do ser dever. – Toda a força se reconhece só pelos obstáculos que é capaz de superar; mas, na virtude, estes são as inclinações naturais, que podem entrar em conflito com o propósito moral”<sup>159</sup>. Como vimos, é nesse sentido que a virtude tem que ser vista sempre como um novo começo a ser executado por parte do agente moral, pois há a impossibilidade de se ver livre de tentações sensíveis, visto que nem podemos (nem seria bom) suprimir nossos apelos sensíveis, nem podemos legislar por completo sobre eles, decidir sobre sua forma, de modo que sempre resta a tarefa e o esforço de não se deixar levar pela sedução que lhes são inerentes.

Um ato não é menos moral, por outro lado, se, ao invés de obstar, uma inclinação (por exemplo, a caridade, a compaixão, o amor às honras) tenha vindo ao encontro da ação prescrita pela razão legislativa, desde que esta também tenha sido a força executora da ação, não tendo sido então o móbil a inclinação, “pois a razão, onde se tratar da moralidade, não tem que simplesmente representar a menoridade da mesma [a inclinação], mas, sem a tomar em consideração, tem de cuidar totalmente sozinha como razão prática pura de seu próprio interesse”<sup>160</sup>. Nesse caso, não se permite pelo reconhecimento de que o que nos apetece

---

<sup>157</sup> “Nós estamos subordinados a uma **disciplina** da razão, e em todas nossas máximas não temos de esquecer-nos da nossa sujeição à mesma”. *CRPrática*: 2003, p. 133; A, 147.

<sup>158</sup> *Religião*: 2008, p. 40-1.

<sup>159</sup> *MC*: 2005, p. 248; Ak, VI, 394.

<sup>160</sup> *CRPrática*: 2003, p. 192; A, 213.

coincide com o que devemos fazer que a inclinação seja a causa da ação, mas apenas acontece de não ter que nos sacrificar na ação (embora ainda assim ter que nos vigiar, pois “a inclinação, quer seja de boa índole ou não, é cega e servil”<sup>161</sup>), na medida em que a vitória que temos que estabelecer sobre nós mesmos acontece espontaneamente, aumentando assim a eficácia de nossas boas intenções: “uma inclinação que é conforme ao dever (por exemplo, a caridade) pode, em verdade, facilitar muito a eficácia das máximas **morais** mas não pode produzir nenhuma delas”<sup>162</sup>. Uma vez que o dever se nos impõe e temos que efetivá-lo ao máximo, então nos cabe também procurarmos reunir todos os meios que trabalhem em favor da efetivação desse propósito, que torne nossas disposições morais eficazes no mais alto grau, cumprindo sempre cada vez mais nossa tarefa moral. Por isso, Kant, na sua última obra sobre moral, aponta como um dever indireto o cultivo das boas inclinações a fim de que possam nos servir como meios<sup>163</sup> de nossos princípios morais; a respeito da compaixão (participação afetiva das dores ou alegrias dos outros), ele afirma o seguinte:

mas, embora não seja em si um dever sofrer (e, portanto, alegrar-se) com os outros, é, todavia, um dever participar ativamente no seu destino; é, por conseguinte, um dever indireto cultivar em nós, com esse fim, os sentimentos compassivos naturais (estéticos) e utilizá-los como outros tantos meios para a participação que nasce de princípios morais e do sentimento correspondente. – É, pois, um dever não evitar, mas buscar, os lugares onde se encontram os pobres a quem falta o necessário; não fugir dos recintos dos enfermos ou dos cárceres para devedores, etc., para se subtrair a essa dolorosa e irreprimível simpatia: porque este é, sem dúvida, um dos impulsos que a natureza pôs em nós para fazer aquilo que a representação do dever, só por si, não conseguiria<sup>164</sup>.

<sup>161</sup> CRPrática: 2003, p. 192; A, 213.

<sup>162</sup> CRPrática: 2003, p. 191-2; A, 212-3.

<sup>163</sup> É bom lembrar que, conforme Kant “um meio só pode prescrever-se a quem dele *necessita* para certos fins”. *Religião*: 2008, p. 197.

<sup>164</sup> MC: 2005, p. 329; AK, VI, 457. Com essa última afirmação, de que a natureza pôs os sentimentos compassivos em nós para fazer aquilo que a representação do dever, por si só, não conseguiria, não se quer dizer que se pode, agindo pelo móbil duma boa inclinação ou sentimento, ir-se mais longe moralmente, justamente porque o impulso é da ordem da natureza, e não da liberdade, ou seja, da ordem moral. O que Kant, provavelmente, quis significar com essa afirmação pode ser esclarecido com uma passagem da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*: “A natureza, no entanto, foi sábia ao implantar em nós a disposição para o afeto, a fim de ter *provisoriamente* as rédeas nas mãos até que a razão alcançasse a força adequada, isto é, a fim de acrescentar ainda móveis de estímulo patológico (sensível), que fazem interinamente as vezes da razão, para a vivificação dos móveis morais”. Com isso, Kant explica a utilidade moral dos sentimentos compassivos, enredar os indivíduos no caminho do bem para que sua efetiva moralização (que depende de sua escolha, isto é, do uso que fazem da sua liberdade e, por conseguinte, da razão prática) seja facilitada. Nesse sentido, fica claro que o papel dos bons sentimentos é auxiliar, e o seu cultivo se justifica para a facilitação do trabalho da razão prática pura, e não porque eles têm um potencial moral maior que o da razão, pois, na verdade, em si mesmos, eles não têm potencial moral algum. Noutras palavras, a justificativa do cultivo dos sentimentos compassivos e filantrópicos é que eles servem como meios do trabalho da razão prática pura, e não como substitutos ou delegados desse trabalho; trata-se, pois, de auxiliares para a virtude, não ainda ela. Esta interpretação de tal trecho evita a ambiguidade de algumas outras que veem no pensamento kantiano a possibilidade de as boas inclinações serem também causas de ações com o devido valor moral, se forem liberadas para essa tarefa por respeito à lei. É o caso da interpretação de Paul Guyer: “the agent’s principle of respect for duty can be seen as empowering inclinations that could lead to the actions that duty requires, as it were, elevating them to the rank of causes” (p. 298); “Kant thinks of the morally worthy agent as one who... makes his inclinations into causes by freely incorporating them into his maxim” (p. 303). (In.: *Kant on freedom, law, and happiness*. Cambridge:

Em relação a isso podemos dizer então que, além dum contentamento inerente a toda consecução moral (com a própria dignidade), é possível agir moralmente e também de bom grado – apesar de não simplesmente *por* ser de bom grado – na medida em que o que requer o dever não implica, pela nossa boa disposição sensível, sacrifício algum, mas até inclui a satisfação de alguma inclinação. Nesse caso, a ação é realizada *por* dever e *com* inclinação<sup>165</sup>, e esta não só é permitida, é além disso recomendado o seu cultivo, não para substituir o trabalho executor da razão prática pura, mas sim para auxiliá-lo, diminuir cada vez mais os obstáculos interiores que possam dificultá-lo e torná-lo sacrificante, ou seja, Kant admoesta o cultivo da nossa sensibilidade desiderativa e emocional não como a única forma pela qual somos virtuosos, mas como uma forma de isso acontecer de um modo mais eficaz (sem desgaste com obstáculos no caminho), com menores riscos de falha e transgressão e ainda de uma maneira mais agradável ao sujeito.

Além dessa adesão das inclinações e mesmo independente dela, há, como dissemos, um contentamento próprio à prática da virtude, mais especificamente um “**autocontentamento**, que em seu sentido próprio sempre alude somente a uma complacência negativa em sua existência, na qual se é autoconsciente de não carecer de nada”<sup>166</sup> no tocante à determinação da vontade. Como esse contentamento não provém da sensibilidade, mas da autoconsciência de nossa independência dela para agir, pode chamar-se intelectual; esse contentamento moral-intelectual representa a não carência, a força.

A partir daí pode-se compreender como a consciência desta faculdade de uma razão prática pura possa produzir pelo ato (a virtude) uma consciência da supremacia sobre suas inclinações e com isso, portanto, da independência das mesmas, conseqüentemente também da insatisfação que sempre acompanha estas e, pois, uma complacência negativa de seu estado, isto é, um contentamento, que em sua origem é um contentamento com sua pessoa. A própria liberdade torna-se desse modo (ou seja, indiretamente) capaz de um gozo, que não pode chamar-se felicidade, porque ele não depende de uma adesão positiva de um sentimento<sup>167</sup>.

---

Cambridge University Press, 2000, p. 298 e 303 respectivamente). O problema dessa interpretação é com a palavra “causa”, pois não acreditamos que Kant tenha concebido para a ação moral duas causas diferentes, o dever e a inclinação útil ao dever; mesmo que seja bom que esta coexista com o dever enquanto móbil, justamente por ser este o móbil, não é ela a causa da ação, pois a virtude é, como dissemos, a efetuação da autonomia, é um iniciar inteiramente de si uma ação, o que não é possível à natureza da inclinação, pois ela é condicionada, e sua forma e direção não estão inteiramente em nosso poder. Não afirmamos com isso que seja ausente em Kant uma preocupação com a educação de nossas inclinações de modo que cooperem com nossa ação moral, discordamos que as inclinações moralmente cultivadas, tanto por sua natureza quanto pela natureza do ato moral, possam em alguma ação, considerada moral, substituir o trabalho da razão prática pura.

<sup>165</sup> Isso foi observado também por Delbos: “certainement il [Kant] exclut de la moralité l’acte accompli par inclination (*aus Neigung*); mais il n’en exclut pas, au moins en droit, quoique dise l’epigramme de Schiller, l’acte accompli avec inclination (*mit Neigung*); il conçoit comme idéal de la créature raisonnable qu’elle aime à suivre le devoir”. *La philosophie pratique de Kant*, p. 336.

<sup>166</sup> *CRPrática*: 2003, p. 191; A, 212.

<sup>167</sup> *CRPrática*: 2003, p. 192; A, 213-4.

Se esse autocontentamento concerne especificamente à satisfação com a própria dignidade, no caso em que uma ação é cumprida por dever e com inclinação, há uma satisfação dupla, com a dignidade e com uma parcela da felicidade, pois além do dever uma (ou talvez até mais de uma) inclinação também foi contemplada.

Desse modo, se se segue o raciocínio kantiano, não há justificação para a culpa do personagem do epigrama de Schiller em que consta:

*“De bom grado sirvo aos amigos, mas infelizmente o faço com inclinação,  
E então amiúde corrói-me o interior, visto que não sou virtuoso”<sup>168</sup>.*

Considerando-se que servir aos amigos seja um dever, tal culpa é um erro se o móbil do dever não é suplantado na ação feita com inclinação; primeiro, porque não somos imputáveis por nossas inclinações, como já citamos, “além de não terem qualquer relação direta com o mal (...), nós não temos de responder pela sua existência (nem sequer podemos, porque, enquanto congênicas, não nos têm como autores)”<sup>169</sup>; segundo, porque não é impossível que uma ação feita por dever coincida com a satisfação de uma inclinação e seja assim realizada de bom grado, pois, como vimos, não só é possível que haja ações por dever e com inclinação como é mesmo recomendável pela razão prática pura (um dever indireto) que procuremos cultivar nossas inclinações que com ele concorde e isso justamente para aumentar a eficácia (e não para substituir) de nossas máximas morais. Além disso, convém lembrar que, mesmo que custe sacrifícios, a ação moral não é isenta de uma satisfação, a qual é ainda maior se ela acontece com uma inclinação a favor. Se, para Kant, a virtude representa de modo geral um esforço sempre a se reiterar, isso não quer dizer que seja o desgosto a sua companhia necessária; ao contrário, “o coração alegre no seguimento de seu dever (não a comodidade no seu *reconhecimento*) é um sinal da autenticidade da intenção virtuosa”<sup>170</sup>.

#### **2.1.4. Disposição moral em luta: a virtude e a maldade humana (*Hang zum Bösen*)**

Poder-se-ia levantar a questão de que o caso em que há uma conformidade entre inclinação e dever não caracteriza a virtude tal como Kant a entende, como disposição moral

---

<sup>168</sup> O epigrama é aludido por Schopenhauer e foi retirado de SCHOPENHAUER, A. *Crítica da filosofia kantiana*. In.: *O mundo como vontade e como representação*. Trad. e notas de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 653 (em nota).

<sup>169</sup> *Religião*: 2008, p. 40-1.

<sup>170</sup> *Religião*: 2008, p. 30.

em luta<sup>171</sup>, como resoluta força que vence obstáculos e adversários intrínsecos ao ser humano<sup>172</sup>, e assim como autocoerção, pois a palavra “virtude”, conforme observa Kant, “(tanto em grego como em latim) significa denodo e valentia e, portanto, supõe um inimigo”<sup>173</sup>. Responde-se facilmente a isso lembrando que tais caracterizações dizem respeito à condição geral dos casos em que temos de agir, à situação geral da práxis humana e à já mencionada impossibilidade de ajustar completa e definitivamente todas nossas disposições sensíveis à nossa disposição moral (*Gessinnung*), dado que ambas são produzidas por fontes diferentes, as primeiras, por causas físicas, e a segunda, pela liberdade de escolha. Há de se observar também, como o fez Nancy Sherman<sup>174</sup>, que os casos de luta, entre razão prática pura e inclinações, são privilegiados numa descrição da virtude não por serem os únicos nos quais ela está presente, mas sim por serem aqueles nos quais ela se torna mais visível, pois a virtude é uma força, e é peculiar à nossa capacidade cognitiva perceber melhor uma força quando ela deixa para trás uma resistência: “toda força se reconhece só pelos obstáculos que é capaz de superar”<sup>175</sup>. Embora suficiente a esse respeito, há de se aditar a essas respostas uma observação.

Kant, na segunda parte d’*A religião nos limites da simples razão*, lembra-nos de que a palavra virtude nos foi dada a conhecer acertadamente pelos estóicos como, em harmonia com a peculiaridade da tarefa moral dos homens, possuindo inerentemente as representações de coragem, valentia, combate e, portanto, um inimigo, um adversário. Se nisso Kant vem com eles a concordar, o mesmo não faz por outro lado com respeito à definição desse adversário. Segundo Kant, o adversário não é diretamente as inclinações, nem a ingênua suscetibilidade humana em se deixar iludir e levar por elas, isto é, a estultícia; “as inclinações naturais, consideradas em si mesmas, são boas, isto é, irrepreensíveis, e pretender extirpá-las não só é vão, mas também prejudicial e censurável”<sup>176</sup>. Para ele, o verdadeiro inimigo não é sentir desejos que nos impelem à transgressão do dever, mas sim em não escolher resistir-lhes, ou

---

<sup>171</sup> Cf. *CRPrática*:2003, p. 137; A, 151.

<sup>172</sup> Cf. *MC(DV)*: 2005, p. 229-30 e 248; Ak, VI, 380 e 394.

<sup>173</sup> Cf. *Religião*: 2008, p. 63.

<sup>174</sup> “These sort of remarks need to be understood in a qualified way, first, as making an epistemic claim about the conditions in which virtue is most perspicuous, and second, as describing one, but not all, of the ways in which virtue is manifest”. SHERMAN, Nancy. *Making a necessity of virtue: Aristotle and Kant on virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 140.

<sup>175</sup> *MC (DV)*: 2005, p. 248; Ak, VI, 394.

<sup>176</sup> *Religião*: 2008, p. 64. No texto *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, numa perspectiva teleológica, Kant defende que é o antagonismo entre as nossas inclinações em sociedade que fomenta o desenvolvimento de nossas disposições: “Agradecemos, pois, à natureza a intratabilidade, a vaidade que produz a inveja competitiva, pelo sempre insatisfeito desejo de ter e também de dominar! Sem eles todas as excelentes disposições naturais da humanidade permaneceriam sem desenvolvimento num sono eterno”. *Ideia*: 2003, p. 9.

seja, escolher na máxima da vontade satisfazê-los de modo irrestrito, a despeito da supremacia da lei moral, e pautar toda sua conduta por esse princípio, acolhido assim como supremo, sem restrição; noutras palavras, o inimigo não são as inclinações, mas sim a maldade humana. Esta, bem entendida, não é tornar a transgressão o fito predominante das ações (o mau pelo mau, algo não próprio do comportamento humano), mas sim a “propensão para mentir a si próprio na interpretação da lei moral em dano desta”<sup>177</sup>, isto é, o voluntário não-reconhecimento (prático)<sup>178</sup> da supremacia da lei moral, pela qual ela deve ser móbil suficiente para o cumprimento dos deveres e preponderante para toda determinação do arbítrio; trata-se, então, de fazer da satisfação duma inclinação ou da consecução de uma vantagem particular a condição de cumprimento do dever, e não o inverso. Enquanto essa maldade consiste numa escolha do fundamento subjetivo (a máxima fundamental) que orientará todo o uso da liberdade do sujeito, ou seja, na escolha daquilo que determina a direção de sua conduta, o que se inclinam a satisfazer suas ações (o amor de si), ela é chamada por Kant de propensão para o mal. Segundo ele, essa propensão é entretida na natureza humana, no sentido de generalizadamente contraída, o que nos dá a conhecer pela experiência e que também tem que ser reconhecida como presente em toda vontade na qual a lei moral não é o motivo supremo de conduta, pois este, como ínsito ao nosso poder puro e prático da razão (ou seja, como inerente ao nosso ser), só pode não ser prioritário se preterido pelo agente em favor de outro princípio, não sendo este outro senão o amor de si. Assim, vê-se que o embate que a virtude trava com as inclinações não é um confronto direto com elas ou com o amor de si, mas sim com a corrupção do coração humano, a perversidade do homem, que consiste na opção de, em detrimento da moralidade, conceder às inclinações e ao amor de si deferência irrestrita.

Nesta definição do adversário moral, o qual não poderia residir alhures senão em nós mesmos, vemos primeiro que não é por ter vícios que se é mau, mas sim por ter um mau caráter que alguém se permite e alimenta um vício; segundo que ninguém pode ser considerado mau por ter “maus” apetites, aqueles cuja satisfação implicaria transgressão do dever; terceiro, que a maldade, e portanto o vício, não é fruto da privação do uso da razão, mas sim do voluntário uso pervertido dessa faculdade.

---

<sup>177</sup> *Religião*: 2008, p. 48, em nota.

<sup>178</sup> A execração que Kant devota à mentira talvez possa ser explicada pelo fato de que ela, numa faceta prática, está por trás da maldade, pois esta é o não-reconhecimento, prático, de uma verdade que está diante nossos olhos, a da sublimidade e supremacia da lei moral. Além disso, ela se insinua em toda nossa propensão para o mal, por exemplo, quando nos enganamos a nós mesmos com respeito à moralidade de nossas intenções. Nesse sentido, Kant observa na *Doutrina da virtude*: “É curioso que a Bíblia não situe o primeiro delito pelo qual no mundo entrou o mal no fratricídio (de Caim), mas na primeira mentira (...), e designe então como criador de todo o mal o mentiroso desde o princípio, o pai da mentira”. *MC (DV)*: 2005, p. 293-4; Ak, VI, 431.

A primeira conclusão funda-se na tese kantiana de que nada vem a determinar a ação duma pessoa se esta não o tiver aceito nas suas máximas como móbil e conforme a subordinação em que é aceito em relação com outros móveis. Para Kant, essa passagem que tem que fazer qualquer causa da ação pelos princípios subjetivos do agente é uma consequência da espontaneidade de um livre arbítrio; é nessa mediação pelas máximas que se realiza a liberdade humana, e é a ela que se aplica uma imputação ao ser humano. Visto que a lei moral é tão presente em nós quanto uma razão prática pura, ela se oferece permanentemente como móbil para guiar a nossa conduta, de modo que uma transgressão dela, como vício, só pode acontecer pela preferência de um outro móbil como prioritário em comparação com ela – como dissemos, esse outro móbil é o amor de si, o qual é representado pelas inclinações. O vício deve ser entendido, pois, no favorecimento na satisfação de determinada inclinação mesmo quando isso implica transgressão; isto, por sua vez, implica não considerar a lei moral como móbil supremo do agir, não a adotar como tal, como prioritário sobre toda e qualquer inclinação. Como qualquer inclinação que seja representa o amor de si, uma escolha de preterir a lei moral em favor de determinada inclinação só pode ser feita pela eleição prévia do amor de si como fundamento supremo do uso da liberdade do sujeito, o que, para Kant, caracteriza a maldade: “a proposição ‘o homem é mau’... nada mais pode querer dizer do que: ele é consciente da lei moral e, no entanto, acolheu na máxima a deflexão ocasional a seu respeito”<sup>179</sup>. Vê-se, então, que é por ser mau, ou seja, por ter corrompido seus princípios, que o homem apresenta vícios, e não uma soma de um grande número destes que resulta em maldade.

Portanto, assim como a maldade, o vício é algo que se escolhe e, enquanto tal, encontra nas máximas seu fundamento de determinação, e não propriamente nas inclinações: “Toda a ação contrária ao dever se chama transgressão (*peccatum*). Mas a transgressão *deliberada*, que se converteu em *princípio*, constitui, em rigor, o que se chama vício (*vitium*)”<sup>180</sup>. O vício não está, por conseguinte, no sentir, mas sim no assentir a inclinações mesmo quando estas se satisfazem mediante transgressão do dever. Assim como a virtude, o vício, como algo do mesmo modo imputável que a primeira, só pode concernir a algo que se faça no uso da liberdade, ou seja, que se possa escolher. Como dissemos, não podemos escolher desejar ou não, ter ou não inclinações, pois tais são necessidades da natureza viva e animal. Não só não somos inventores de nossos desejos, como também desconhecemos seu funcionamento, sua geração e corrupção e não temos um poder de plasmá-los segundo nosso

---

<sup>179</sup> *Religião*: 2008, p. 38.

<sup>180</sup> *MC (DV)*: 2005, p. 243; *Ak, VI*, 390.

interesse. É isso que introduz em toda práxis humana um teor inextirpável de continência (e, nos piores casos, também de incontinência); não só com respeito à moralidade, mas mesmo para nossa felicidade e para o que é útil temos que forjar *imperativos* (neste último caso, os hipotéticos). Essa independência secreta e desregulada de nossos desejos em relação ao que consideramos o bem e nos propomos como tal permite que possa coexistir com a melhor das vontades humanas a raiva (mas não o ódio), a sensação de inveja (de desgosto ante o bem alheio quando isso aproxima mais à própria vista o próprio fracasso) etc., sem contar outros apetites ainda mais constantes e inevitáveis, como os relacionados à comodidade e ao sexo. A esse respeito, o caso da inveja é interessante; Kant distingue aquilo que é passivo, que nos passa ante o sucesso alheio, a sensação que sofremos, daquilo que, a partir daquela sensação, transforma-se em algo ativo e passa a orientar e impulsionar a conduta de alguém:

A *inveja* (*livor*), enquanto pendor para se aperceber com mágoa do bem alheio, embora sem dano algum do próprio, diz-se *inveja qualificada*, se levar a um ato (a diminuir aquele bem); caso contrário, diz-se *inveja* (*invidentia*), e é apenas uma disposição anímica indiretamente má, ou seja, um desgosto de ver eclipsado o nosso próprio bem pelo bem dos outros, porque não sabemos nem apreciar a medida do mesmo pelo seu valor interno nem apreender esta valoração, exceto na comparação com o bem alheio.... Os impulsos da inveja radicam, pois, na natureza do homem, e só a sua erupção os transforma no abominável vício de uma paixão intratável, autotorturante e que visa, ao menos segundo o desejo, destruir a felicidade alheia<sup>181</sup>.

Observa-se nesse trecho que o problema não está no sentir, no certo mal-estar momentâneo ante a felicidade alheia, mas sim na sua “erupção” em atos, ou seja, na resolução do arbítrio de buscar a satisfação do agente com base naquela emoção, o que equivaleria a tentar diminuir o bem alheio. É possível notar aí também a presença do amor de si como supremo fundamento determinante do uso da liberdade do indivíduo com vícios, pois sua necessidade de afastar um mal-estar e buscar uma satisfação não conhece os limites do dever, o que denota que este foi preterido como móbil supremo do agir. Do mesmo modo, Kant diz ser natural acontecer entre nós um realce da sensação do próprio bem-estar perante o infortúnio de alguém:

sentir mais intensamente a nossa comodidade e, inclusive, a nossa boa conduta quando nos servimos da desgraça ou da queda de outros no escândalo, por assim dizer como fundamento de nosso próprio bem-estar, para ainda mais o realçar, é decerto algo fundado na natureza, de acordo com as leis da imaginação, a saber, o do contraste<sup>182</sup>.

Consequentemente, também nesse caso o sentir-se melhor pelo mal alheio não um vício, mas sim o agir a partir disso, o que só pode ser feito se essa satisfação é adotada numa máxima como móbil das ações, o que resulta numa prática que visará a proporcionar o mal alheio: “à

<sup>181</sup> MC (DV): 2005, p. 330; Ak, VI, 458-9.

<sup>182</sup> MC (DV): 2005, p. 332; Ak, VI, 460.



natureza humana também não é estranha a *alegria pelo mal alheio*, antes é justamente o contrário da simpatia; embora, se chegar ao ponto de nos ajudar a fazer o mal, revele, enquanto *alegria qualificada pelo mal alheio*, a misantropia e surja em todo seu horror”<sup>183</sup>. Assim, os vícios não se referem a ter estas ou aquelas inclinações, eles não são inclinações, mas uma qualificação que elas, pelo seu poder de sedução, passam a ter por adesão do arbítrio dum indivíduo, ou seja, a adoção deste, em suas máximas, de buscar a satisfação na vida mediante a satisfação de uma determinada inclinação que nos conduz à transgressão.

Disso segue que a maldade e o vício não são simplesmente um irracionalismo quanto à conduta, uma privação da razão para o agir, nem é a ação virtuosa toda e qualquer ação racional, como parece ter interpretado Schopenhauer<sup>184</sup>. Como acabamos de ver, a maldade e o vício não consistem propriamente na irracionalidade humana, mas sim no uso pervertido do arbítrio, na escolha corrupta que adota princípios de condutas que desacatam a supremacia da lei moral. Não se pode tratar de princípios e de escolhas sem fazer uso da razão, de modo que só se é moralmente mau no uso da razão, uso que, todavia, é pervertido.

A *paixão*, em contrapartida, é o *apetite* sensível convertido em inclinação permanente (por exemplo, o *ódio* em contraste com a ira). A tranquilidade com que a ela nos entregamos deixa-nos refletir e permite ao ânimo forjar-se princípios a tal respeito e, por isso, quando a inclinação induz àquilo que é oposto à lei, permite incubá-los, arraigá-los profundamente e incorporar assim (*deliberadamente*) o mal na sua máxima – o que é então um mal *qualificado*, isto é, um verdadeiro *vício*<sup>185</sup>.

A distinção que urge fazer é entre uma razão prática pura e uma razão prática empiricamente condicionada. Conforme visto, com respeito à virtude, a razão não só tem o papel da representação do dever, do mandamento, o de informar a vontade o que deve ser feito, mas tem também o papel de determiná-la, o da execução<sup>186</sup>. Que assim seja segue justamente do fato de que é apenas o poder da razão de ser prática de um modo puro que salvaguarda em nós a moralidade, isto é, seu fundamento, a autonomia da vontade; a razão prática é o campo privilegiado de nossa liberdade e só ela, *quando pura*, pode realizar seu princípio de determinação da vontade, só ela pode iniciar inteiramente de si uma série de eventos, não podendo então a virtude ser delegada a qualquer outra faculdade humana, pois isso não pode ser realizado por nada que seja fenômeno, nem mesmo os que acontecem no nosso interior.

<sup>183</sup> MC (DV): 2005, p. 332; Ak, VI, 459-60.

<sup>184</sup> “Em Kant, a razão prática entra em cena como fonte e origem do inegável significado ético da ação humana, bem como de toda virtude, de toda nobreza e de todos os graus alcançáveis de santidade. Tudo isso, pois, viria da mera RAZÃO e nada exigiria senão esta. Agir racionalmente e agir virtuosa, nobre e santamente seriam uma única e mesma coisa; e agir egoísta, maldosa e viciosamente seria pura e simplesmente agir de maneira irracional”. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 639.

<sup>185</sup> MC (DV): 2005, p. 265-6; Ak, VI, 408. “Deliberadamente” destacado por nós.

<sup>186</sup> “A virtude é a fortaleza moral da vontade de um *homem* no cumprimento do seu *dever*, que é uma *coerção* moral mediante a sua própria razão legisladora, na medida em que esta se constitui a si mesma como poder *executor* da lei”. MC (DV): 2005, p. 262; Ak, VI, 405.

Mas se o ato virtuoso é um ato autônomo e, por isso, racional, isso não quer dizer que todo ato racional seja um ato virtuoso, como parece ter-se enganado Schopenhauer ao criticar Kant com a pergunta: “por acaso são *irracionais* as prescrições que o esperto e consequente, ponderado e perspicaz Maquiavel dá ao príncipe?”<sup>187</sup>. Decerto que Kant responderia que tais prescrições são racionais, mas não puramente racionais, segundo o princípio de eleutoronomia (da autonomia da vontade); como dissemos, é necessário se distinguirem entre uma determinação puramente racional da vontade e uma determinação racional mas empiricamente condicionada da mesma, entre uma determinação em que a razão só segue seu próprio princípio incondicional de uma determinação autônoma da vontade e persegue seus próprios fins e uma outra em que ela é usada apenas como instrumento para os particulares e egoístas interesses do agente. Kant, portanto, afirma não só a compatibilidade da maldade com a faculdade da razão, mas também a sua indispensabilidade, pois não pode haver maldade sem uso do arbítrio, nem tal sem o uso da razão. O vício não existe para Kant sem a escolha, a qual acontece numa interação com princípios (máximas), para o que não se pode dispensar a razão.

Nesse sentido, Kant afirma também que um facínora é muito mais perigoso e execrável quando se aliam à perversão de suas máximas a calma reflexão, o autodomínio e a moderação nas paixões<sup>188</sup>. Essas úteis qualidades, entre outras, como a intrepidez, a capacidade de julgar etc., tão amplamente consideradas virtudes podem, sob um caráter perverso, produzir também o mal como o prova os casos de criminosos, quer tenham sido príncipes ou não, de sangue-frio e calma reflexão. Se são capazes de produzir o mal, por que então considerá-las virtudes? A definição kantiana de virtude consegue escapar desse paradoxo, pois, como uma determinação pura da vontade em luta contra as inclinações que possam lhe obstar e contra, sobretudo, a propensão para o mal no arbítrio humano, a virtude está em conexão com os princípios dessa vontade, os quais se pode escolher, e denota a preocupação de se entender por virtude aquilo que não pode em hipótese alguma se afastar do bem, o que acontece se ela é o trabalho daquilo é ilimitadamente bom, a vontade pura, boa. Visto que esta é uma vontade autônoma, e nada mais qualifica uma vontade a ser assim senão a razão prática pura, a virtude como o esforço resoluto e persistente dessa vontade em seres racionais finitos não pode provir senão da razão.

---

<sup>187</sup> *Crítica da filosofia kantiana*, p. 641.

<sup>188</sup> Cf. *FMC*: 1974, p. 203-4; Ak, IV, 393-4.

## 2.2. A UNIDADE DA VIRTUDE: A FUNDAÇÃO DO PRÓPRIO CARÁTER

Mostradas as características e distinções que nos permitem compreender a concepção kantiana de virtude, cabe, então, apresentar o que é ínsito à sua prática, ao ser virtuoso. Ao tratar disso, será possível ver em que consiste a sua unidade e multiplicidade, e o que conduzirá às ações virtuosas, bem como o que elas realizarão.

### 2.2.1. A unidade da virtude e a fundação do próprio caráter

Sabemos que, conforme Kant, a vontade é o poder do ser humano de determinar sua própria ação e que isso acontece por princípios, as máximas. Há, pois, uma mediação entre a pessoa e suas ações realizada pelas máximas, de modo que a direção e forma que tomarem estas conduzirão o sentido das ações daquela pessoa. Esse conjunto de máximas, escolhidas pelo agente, que lhe impõe uma forma determinada quanto à regulação e direção de suas ações, proporciona-lhe a constituição particular de sua vontade, ou, numa palavra, seu caráter<sup>189</sup>: “ter pura e simplesmente um caráter significa ter aquela qualidade da vontade segundo a qual o sujeito se obriga a seguir determinados princípios práticos que prescreveu para si mesmo mediante a sua própria razão”<sup>190</sup>.

O caráter é, então, uma constituição particular da vontade, e tal constituição é dada pelas máximas que uma pessoa escolheu para si. Mas o que orienta e pauta a escolha dessas máximas é, segundo *A religião nos limites da simples razão*, uma escolha ainda mais fundamental, a saber, a do supremo fundamento subjetivo da escolha das máximas, numa palavra, a intenção ou disposição moral (*Gessinnung*). É isso o que determina o que importará sobremaneira na conduta de alguém, se ao dever se reconhecerá a supremacia que lhe cabe ou se o amor de si será o móbil fundamental por trás de todas as ações duma pessoa. Como foi dito, não se trata da escolha de qual móbil será o único na nossa conduta, mas de qual será o prevalecente, qual fundamentará a escolha, a forma e a subordinação de nossas máximas, bem como o que terá preferência quando, competindo com ele ou aliando-se a ele, outros móveis ou apelos também existirem. Há, assim, por trás de nossas máximas, uma disposição fundamental e escolhida que servirá de critério para a adoção das máximas de cada um, que determina se estas terão que, antes de tudo mais, ter a forma duma lei universal ou se não, se

---

<sup>189</sup> Cf. *FMC*: 1974, p. 203; Ak, IV, 393.

<sup>190</sup> *AP*: 2006, p. 187-8; Ak, VII, 292.

apenas servirão para o alcance da vantagem particular dum sujeito; noutras palavras, por trás de todas as máximas de alguém há uma máxima primeira que indica o caráter das demais. É essa disposição (ou intenção geral) que determinará a moralidade ou não das máximas de uma pessoa e, portanto, também a de seu caráter. Como se trata de algo fundamental, pode-se dizer que ela é fundadora do caráter, e como é livremente escolhida unicamente por quem se propõe as próprias máximas, conclui-se que tal fundação não pode partir senão de cada livre sujeito e somente para si mesmo.

Vê-se por isso que, e não poderia ser diferente numa ética da liberdade, a moralidade de cada indivíduo depende do caráter que ele deu a si mesmo, e como “a moralidade humana, no seu grau máximo, é virtude”<sup>191</sup>, esta só se pode praticar pela escolha e fundação dum próprio e bom caráter, isto é, pela eleição da lei moral como motivo prevalecente da conduta, ou seja, como máxima fundamental. O caráter consiste, pois, numa originalidade da índole moral, numa autofundação com respeito à tarefa moral a que o homem está destinado, pelo qual se pode dizer que “a fonte de onde haure sua conduta foi aberta por ele mesmo”. Não é produto, pois, de qualquer coisa exterior ou alheia à própria vontade, à própria escolha, quer seja uma natureza benfazeja, um temperamento, ou mesmo, uma excelente educação (embora sem educação seja impossível dar a si mesmo um caráter). “Aqui não importa o que a natureza *faz* do ser humano, mas o que este *faz de si mesmo*”<sup>192</sup>; “a educação, os exemplos e o ensino *não* podem produzir *pouco a pouco* essa firmeza e perseverança nos princípios em geral, que surge apenas como que por meio de uma explosão que sucede repentinamente”<sup>193</sup>.

“Explosão”, “revolução”, “conversão”, “renascimento” são palavras que Kant usa para caracterizar a dificuldade e radicalidade dessa fundação, já que somente por ela se pode se responsabilizar pela sua sublime destinação, noutras palavras, tornar-se virtuoso, visto que significa adotar e persistir em máximas incondicionais cujo cumprimento pode implicar, em nome do dever, as mais indesejáveis consequências para o próprio sujeito, uma vez que ela implica impedir que o amor de si prevaleça (prevalecer e não mobilizar quando permitido), predomine incondicionalmente, e tudo isso por uma única escolha que, todavia, tem que ser reiterada sempre por maiores que sejam as dificuldades, isto é, inalteravelmente. Dada a condição subjetiva do ser humano em que suas inclinações sempre têm a primeira palavra<sup>194</sup>, ou seja, a nossa tendência a fazer do amor de si o móbil supremo de nossas ações, e dado

---

<sup>191</sup> MC (DV): 2005, p. 234; Ak, VI, 383.

<sup>192</sup> AP: 2006, p. 188; Ak, VII, 293.

<sup>193</sup> AP: 2006, p. 190; Ak, VII, 294.

<sup>194</sup> Cf. CRPrática: 2003, p. 234; A, 264.

como isso é profundamente arraigado<sup>195</sup>, não se pode assim vencer-se a si mesmo por paliativos, apenas melhorando o comportamento com respeito à sua exterioridade sem combater o que, interiormente, de modo profundo e predominante o move.

Mas que alguém se torne não só um homem legalmente bom, mas também moralmente bom (agradável a Deus), isto é, virtuoso segundo o caráter inteligível (*virtus noumenon*), um homem que, quando conhece algo como dever, não necessita de mais nenhum outro motivo impulsor além da representação do dever, tal não pode levar-se a cabo mediante *reforma gradual*, enquanto o fundamento das máximas permanece impuro, mas tem de produzir-se por meio de uma *revolução* na disposição de ânimo [*Gesinnung*] no homem<sup>196</sup>.

É preciso combater o problema na sua raiz e destronar o amor de si como supremo<sup>197</sup>, reconhecendo praticamente, nos princípios, que esse lugar cabe à lei moral, pela qual existe um ilimitadamente bom. Ademais, salienta Kant que uma intenção de se tornar bom que se permite que isso só aconteça com capitulações e quedas, ou seja, pouco a pouco, é ela mesma suspeita quanto à sua moralidade, sendo mais provável que seja impura e viciosa e, portanto, inteiramente incapaz de tornar alguém moralmente bom<sup>198</sup>. Donde a necessidade dum único, global e imutável ato para se poder pôr em prática a virtude: “querer se tornar um homem melhor fragmentariamente é um tentativa inútil, pois uma impressão se extingue enquanto se trabalha numa outra, mas o estabelecimento de um caráter é unidade absoluta do princípio interno da conduta da vida em geral”<sup>199</sup>. Como vimos, é a intenção ou disposição moral (*Gesinnung*) que dá ao caráter essa unidade, a partir do que ele engloba, dá forma e hierarquiza as suas máximas, donde “se segue que a formação moral do homem não deve começar pela melhoria dos costumes, mas pela conversão do modo de pensar e pela fundação de um caráter”<sup>200</sup>.

Essa unidade, intrínseca ao caráter, do princípio interno da conduta em geral é o que proporciona à virtude unidade, e explica que, por diversas que sejam as ações que cumprem o

---

<sup>195</sup> “Ora, nós encontramos nossa natureza de entes sensíveis constituída de modo tal que a matéria da faculdade de apetição (objetos da inclinação, quer da esperança ou do medo) impõe-se em primeiro lugar, e o nosso si-mesmo determinável patologicamente..., como se constituísse todo o nosso si-mesmo, empenha-se por tornar antes válidas suas exigências como se fossem as primeiras e originais”. *CRPrática*: 2003: p. 120; A, 131.

<sup>196</sup> *Religião*: 2008, p. 53.

<sup>197</sup> Assim como a maldade se baseia na “propensão para mentir a si próprio na interpretação da lei moral em dano desta”, a fundação dum bom caráter se baseia na veracidade: “numa palavra, ter convertido a veracidade em máxima suprema para si, tanto na confissão interior perante si mesmo quanto no relacionamento com um outro qualquer, é a única prova da consciência de um homem de que tem um caráter”. *AP*: 2006, p. 191; Ak, VII, 295.

<sup>198</sup> Na doutrina ética do método, na *Doutrina da virtude*, Kant salienta que, para o exercício de forças para o cumprimento do dever, “há que ter tomado a decisão de uma vez por todas: porque, caso contrário, a *intenção* (*animus*), que capitula frente ao vício para o abandonar pouco a pouco, poderia em si ser impura e até viciosa e, portanto, tampouco poderia produzir qualquer virtude (enquanto esta se apóia num único princípio)”. *MC (DV)*: 2005, p. 353; Ak, VI, 477.

<sup>199</sup> *AP*: 2006, p. 190; Ak, VII, 294-5.

<sup>200</sup> *Religião*: 2008, p. 54.

dever, ela seja ainda assim una. Se a fundação dum bom caráter é a adoção do bem (da lei moral) como motivo supremo do agir, o bom agir, isto é, a virtude, só pode ser tão uno quanto o caráter, noutras palavras, todo esforço e trabalho devotado em cumprir o dever tem por trás uma mesma disposição, um mesmo fundamento subjetivo, uma mesma escolha fundamental. À medida que a virtude só pode acontecer a partir da revolução que funda o próprio caráter, ela tem em cada sua manifestação o seguimento desse fio, sendo ela própria a árdua concretização daquela decisão. A unidade da virtude assim não se explica porque ela acontece sempre por uma determinada e única *ação*, tampouco porque por trás de todas as virtudes está o domínio de uma mesma *habilidade*, mas sim por ter como fundamento uma única *escolha*, a qual por sua vez realizou o mesmo *esforço* que terá que reiterar as ações virtuosas, o de vencer a maldade própria e a tentação de nela (re)cair, tentação que, inextirpavelmente, dá-se pela existência e emersão das inclinações. Dissemos, pois, que a virtude é uma porque “a disposição de ânimo, isto é, o primeiro fundamento subjetivo da adoção das máximas, só pode ser única, e refere-se ao uso integral da liberdade”<sup>201</sup>. A virtude na sua unidade é, então, o voltar-se dum caráter para a lei moral, é a assunção desta como motivo suficiente das ações, é o estabelecimento de uma disposição firme no cumprimento do dever. Se a virtude é o poder de fazer o bem por princípios, e não por boas disposições sensíveis ou bons hábitos, o princípio de cumprir o dever sobre todas as coisas é aquele que lhe é o fio condutor, que proporciona unidade a todas as ações morais. A unidade da virtude está, pois, no ato único de assumir e, firmemente, propor-se a execução da tarefa moral a que o homem está destinado por ser livre: “a virtude, enquanto conformidade da vontade com todo o dever, fundada numa intenção firme, é, como todo o formal, uma só e a mesma”<sup>202</sup>.

### **2.2.2. Caráter, autoconhecimento e progresso moral**

Vimos que a fundação do próprio caráter dá-se por uma escolha fundamental, a da intenção ou disposição moral, que estabelece um sentido moral para o uso da liberdade, e, assim, a forma, a direção e a subordinação das máximas dum sujeito; vimos também que tal fundação é caracterizada por Kant como algo que é levado a cabo por um ato único, a partir duma reviravolta radical e, por conseguinte, com repercussão global quanto ao modo de pensar e ser duma pessoa, e isso desse jeito devido à dificuldade inerente a essa tarefa por conta da resistência que sofremos por parte de nossa propensão para o mal, na qual nos

---

<sup>201</sup> *Religião*: 2008, p. 31.

<sup>202</sup> *MC (DV)*: 2005, p. 249; Ak, VI, 395.

enredamos pela adesão cega e integral, a despeito da lei moral, aos apelos do amor de si, às inclinações. No entanto, o trabalho moral não termina aí; embora não se possa ser virtuoso sem a fundação do próprio caráter, isto, por si só, não completa a tarefa moral do homem, não bastando, pois, para que daí, de uma vez por todas, sucedam todas as ações morais, sem necessidade de reiteramento do engajamento moral do sujeito e do esforço em vencer as inclinações que possam vir a obstar a execução daquelas ações. O estabelecimento de um caráter é apenas o ato primeiro e fundador, o traçar do plano, mas dada a nossa condição finita e temporal na qual o amor de si está tão profunda e insondavelmente arraigado, a realização moral do homem só pode acontecer no decorrer da existência e num progresso cujo acabamento ele não pode mesmo vislumbrar. Segundo Kant, a adoção da lei moral como móbil supremo de nossa conduta e suficiente das ações requeridas por ela acarreta a necessitação de, ao máximo, conformar todas nossas disposições a essa tarefa. Vimos que a razão prática pura fomenta para si o seu próprio objeto, o sumo bem, composto pela moralidade como bem supremo e pela felicidade, ambos dados na sua plenitude. No tocante à moralidade, isso implica a plena conformidade de nossas tendências práticas à lei moral,

mas a plena conformidade da vontade à lei moral é **santidade**, uma perfeição da qual nenhum ente racional do mundo sensorial é capaz em nenhum momento de sua existência. Porém, visto que ainda assim ela é necessariamente requerida como prática, ela somente pode ser encontrada em um **progresso** que avança ao **infinito** em direção àquela conformidade plena, e é necessário, segundo princípios da razão prática pura, assumir um tal prosseguimento prático como o objeto real de nossa vontade<sup>203</sup>.

Esse caminho moral a percorrer, só pode ser um progresso tendo em vista que ele foi aberto pela escolha da lei moral como supremo fundamento determinante da vontade; com base nessa direção escolhida, a sua tendência é certamente para o melhor. Todavia, a tendência tem que se tornar realidade, pois se somente por essa fundação, aquele caminho pode ser trilhado, tê-lo aberto não é evidentemente ainda alcançar o seu destino, de modo que resta o longuíssimo trajeto. A virtude, na sua pluralidade, é o que a executa, é o esforço empreendido na execução do plano que o caráter traça, é o trabalho que o assegura e realiza *in concreto*; é a luta, que pela fundação do caráter não se eliminou, mas se decidiu a encarar.

Não se trata, pois, de serem as ações morais apenas uma repercussão automática do estabelecimento duma boa intenção, mas o ponto mesmo no qual ela se realiza, pelo qual podemos ter alguma noção de sua moralidade ou não, mesmo quando se trata do sujeito em relação à sua própria intenção. Isso porque, para Kant, não podemos ter certeza sobre a qualidade moral de nossa intenção moral fundamental (*Gesinnung*) e nem, conseqüentemente,

---

<sup>203</sup> CRPrática: 2003, p. 198; A, 220.

dos reais móveis por trás de nossas ações; o nosso coração, nas suas profundezas, mantém sempre cantos imperscrutáveis, de modo que a qualidade de nosso caráter é muito mais bem revelada pelas nossas ações do que pela própria opinião que temos de nós mesmos<sup>204</sup>.

A intenção boa e pura (...), de cada qual é consciente, traz também consigo, embora só de modo mediato, a confiança na sua persistência e firmeza, e é o consolador (paráclito) quando os nossos tropeços nos tornam apreensivos por causa da sua constância. A certeza a seu respeito não é possível no homem nem, tanto quanto discernimos, moralmente salutar. Pois (importa advertir) não podemos fundar esta confiança numa consciência imediata da inalterabilidade das nossas intenções porque não as podemos perscrutar, mas devemos inferi-las só a partir das suas consequências na conduta.

Paradoxalmente, dessa impossibilidade de descortinar plenamente a nossa real disposição moral, impossibilidade que só existe em virtude da profundidade na qual o amor de si está arraigado em nós, adere-se, inerentemente à fundação dum próprio e bom caráter, um basilar dever, a saber, o de vigiar a si mesmo, de interrogar-nos sobre nossas verdadeiras intenções, de investigar a pureza de nossas disposições de caráter.

É este o mandamento: *conhece-te a ti mesmo* (examina-te, perscruta-te), não segundo a tua perfeição física (segundo a aptidão ou a inépcia para toda a classe de fins, arbitrários ou também ordenados), mas segundo a sua perfeição moral, em relação com o teu dever – examina se o teu coração é bom ou mau, se a fonte de tuas ações é pura ou impura<sup>205</sup>.

Um dever de perscrutar aquilo que não podemos conhecer plenamente, isto é, com o máximo de vidência e na extensão total do objeto, não configura evidentemente um mandamento do que é impossível executar, visto que se o conhecimento pleno dos verdadeiros móveis de nossas ações não é possível, uma aproximação disso sempre o é, e é isto a que se refere o dever de autovigilância moral, não sendo mais que o modo pelo qual se manifesta o zelo que cabe a cada um com respeito a seu caráter, à pureza de suas intenções. Nas suas *Lições* sobre a filosofia prática, Kant afirma que o estabelecimento de princípios por parte de alguém,

requer que ele deva provar e examinar a si mesmo para ver se suas disposições são também moralmente puras... Esse auto-exame deve ser constante. É verdade que esse especial procedimento deve ser intermitente, mas nós temos o dever de perscrutar nós mesmos, e exercitar uma certa vigilância, *vigilantia moralis*, em nossas ações<sup>206</sup>.

O conhecer a si mesmo vem a se caracterizar principalmente como sendo uma vigia por dois motivos: a) primeiro, porque ela se baseia numa certa suspeita para consigo mesmo, uma suspeita sobre a veracidade da bondade de nossas intenções, se, por detrás delas ou mesmo

---

<sup>204</sup> “Em nenhuma parte alguém se engana mais facilmente do que naquilo que favorece a boa opinião acerca de si mesmo”. *Religião*: 2008, p. 76.

<sup>205</sup> *MC (DV)*: 2005, p. 306-7; *Ak*, VII, 441.

<sup>206</sup> *LE*: 1979, p. 126.



nelas imiscuída, não há como fator determinante o nosso egoísmo, apenas a vantagem e a satisfação própria como reais móveis das ações; b) segundo, porque deve ser constante, é um mandamento cuja prescrição não se deve descuidar.

Desse modo, essa vigilância não deve ser entendida como passiva, mas sim como investigativa, como uma atividade de buscas. Se o autoexame deve ser constante, é impossível, no entanto, que ele seja permanente, de modo que há algo a que mais devotadamente ele deve aplicar seu zelo, algo que baliza as suas buscas e do qual não pode se descuidar: as nossas ações. A emersão de nossas ações é, ao mesmo tempo, a oportunidade da qual não se pode furtar e também o que serve de pedra de toque para o conhecimento já adquirido ou pretendido e, por isso, a base para qualquer conclusão. Como dissemos, nossas ações revelam melhor o nosso caráter do que qualquer introspecção, de modo que um autoconhecimento moral só pode se fazer pouco a pouco.

A razão da necessidade desse “conhece-te a ti mesmo” não é meramente teórico, o seu interesse, na verdade, é prático e se liga, como dissemos, ao cuidado de si enquanto ser dotado de um caráter que ele próprio proporciona a si mesmo. Esse interesse é, pois, o de progresso moral, e a autovigilância se aplica à verificação da moralidade de nossas disposições, à purificação e correção delas, a impedir que a falsidade se imiscua naquilo do que depende toda nossa dignidade<sup>207</sup>. Como, em nada, corremos mais o risco de errar do que naquilo que favorece uma autoavaliação positiva, o vigiar a si mesmo “se opõe à autoestima nascida do amor próprio, que consiste em aceitar como provas de um bom coração simples desejos”<sup>208</sup>, que muitas vezes não operam nada. É a autovigilância, então, a atenção em renovar ou restabelecer constantemente a verdade para consigo mesmo, é o instrumento indispensável do tornar-se virtuoso, cujo método de investigação é a acareação entre nossas ações e nossa opinião acerca de nossas intenções e cujo fito é o progresso moral. Nesse sentido, esse autoexame moral é a maneira de proceder que dá voz à nossa consciência moral, que a cultiva e que impede que ela seja abafada ou esquecida. A consciência moral é, para Kant, um juiz inato ao ser humano a partir do qual ele tem a sentença da sua culpabilidade ou não com respeito aos seus atos. Sem essa autovigilância, não há como ter em conta a sua sentença e, portanto, a própria possibilidade de progresso moral fica minada, visto que alguém pode sempre, levado pela parcialidade do amor de si, presumir a própria inocência ou tender sempre a isso. Disso se segue também que a sinceridade na autoconfissão e a imparcialidade são disposições imprescindíveis ao autoexame moral.

---

<sup>207</sup> “O caráter tem um **valor** intrínseco e está acima de qualquer preço”. AP: 2006, p. 188; Ak, VII, 292.

<sup>208</sup> MC (DV): 2005, p. 307-8; Ak, VI, 441.

Mas o autoconhecimento vinculado à perscrutação ínsita à vigia não tem apenas uma vantagem negativa e repressiva, mas também é capaz de nos lembrar que sempre resiste no ser humano uma disposição originária para o bem, cujos florescimento e realização só dependem de cada um. Além disso, somente a partir dele é possível começar a sabedoria humana:

O autoconhecimento moral, que exige penetrar até às profundezas do coração mais difíceis de sondar (abismo), é o começo de toda sabedoria humana. Pois esta última, que consiste na concordância da vontade de um ser com o fim último, intima o homem sobretudo a remover os obstáculos internos (de uma vontade má que nele se acoita) e, em seguida, a desenvolver nele a disposição originária inalienável de uma boa vontade (só a descida aos infernos do autoconhecimento abre o caminho para a deificação)<sup>209</sup>.

Essa vinculação do autoconhecimento com a sabedoria humana não parece estranha se lembrarmos que o fim último da vontade humana é o sumo bem, e “determinar essa ideia de um modo praticamente suficiente para a máxima de nossa conduta racional é a **doutrina da sabedoria** e esta, por sua vez, enquanto ciência é **filosofia**”<sup>210</sup>. Ora, o sumo bem é a plenitude de moralidade e, como consequência desta, de felicidade; para a primeira, temos que progredir continuamente nossas disposições, e é justamente aí que entra a vinculação do autoconhecimento à sabedoria. O primeiro é o começo da segunda porque a sua efetivação torna possível aproximar-nos da concretização (determinar de um modo praticamente suficiente) do sumo bem naquilo que depende de nós, a moralidade de nossas disposições.

### 2.2.3. A autocracia: autodomínio e apatia

Foi visto que, em Kant, a virtude é efeito do poder da razão pura de ser prática, pois é assim que se realiza a autonomia do ser humano, a qual é fundamento da moralidade, que no seu máximo grau de concretização humana é virtude. Num ser santo, em que todas as disposições são conformes à lei e que, portanto, não sofre qualquer tentação, a sua autonomia acontece espontânea e regularmente, sem necessidade de autocoerção. No homem, todavia, em que, além da razão, há a sensibilidade, é necessária essa autocoerção, a fim de sobrepor às inclinações o dever. Se a ação moral é realizada por este a despeito daquele, cumpre então enfraquecer o poder que as inclinações têm sobre o arbítrio da pessoa a fim de que o dever possa ser cumprido. Noutras palavras, para ser virtuosa é necessário que ela seja capaz de conter a própria sensibilidade naquilo que lhe pode obstar ou impedir o cumprimento do

---

<sup>209</sup> MC (DV): 2005, p. 307; Ak, VI, 441.

<sup>210</sup> CRPrática: 2003, p. 176; A, 194.

dever, de modo que ela não seja escrava de suas paixões, nem esteja disposta duma maneira em que são os seus afetos, ou emoções, que comandam e produzem suas ações. É preciso, então, que o indivíduo instaure sobre si, além do governo, o poder da sua própria razão, a autocracia, pela qual ele não permite que qualquer disposição dentro de si não leve ao fracasso o que ele adotou nas suas máximas, ou seja, pela qual ele se torna senhor de si mesmo, e não um brinquedo na desorientada mão de sua sensibilidade, podendo a partir da autocracia ser também autônomo.

O trabalho da autocracia envolve autodomínio, o qual, por sua vez, exige a apatia moral. O primeiro consiste em submeter todas as inclinações e faculdades ao poder da razão, e isso para que o homem não aja com prejuízo de sua liberdade, a fim de que suas ações não sejam meras reações mecânicas às pressões do momento e das circunstâncias. Pelo autodomínio, nós pomos nossas faculdades a serviço de nossos propósitos e decisões, de modo que as nossas ações executem estas sem vacilar, somos imperturbáveis diante dos apelos sensíveis em favor de nosso discernimento e propósito, isto é, não nos deixamos obnubilar pelos afetos, caso em que poríamos de lado o dever, os nossos fins e nossa resolução por efeito das emoções. Isso exige também a apatia moral, pela qual não permitimos que nenhum afeto em nós seja mais forte do que o respeito pela lei moral, coibindo assim que surjam em nós as paixões, as quais tendem a dominar a nossa conduta geral, estabelecendo uma escravidão às inclinações. Embora o autodomínio se refira ao homem integralmente, ou seja, a todas as suas faculdades, é a sensibilidade prática, os apetites, emoções e paixões, que parecem criar as maiores dificuldades com respeito à autocracia, de modo que se faz necessário mantê-la num estado de serenidade, donde a necessidade da apatia, que longe de ser um estado de indiferença moral, é aquele no qual a nossa disposição de ânimo se previne de sentimentos, emoções ou paixões que possam na determinação do arbítrio ter um efeito maior do que o do respeito pela lei moral. Na apatia, segundo Kant, o impulso e a força para agir não são embotados, mas seguramente canalizados para o interesse da razão prática pura.

Se é a sensibilidade que causa a maior resistência à autocracia, deve ser distinguido o que, na sua variegada existência, deve ser evitado, porque, como bem nota Nancy Sherman<sup>211</sup>, a apatia defendida por Kant não envolve a tentativa de extirpar todos os apelos sensíveis, pois, como já foi citado, “as inclinações naturais, *consideradas em si mesmas*, são boas, isto é,

---

<sup>211</sup> “For Kant more than the Stoics, *apatheia* really does become *eupatheia*”. SHERMAN, N. *Making a necessity of virtue*, p. 167.

irrepreensíveis, e pretender extirpá-las não só é vão, mas também prejudicial e censurável”<sup>212</sup>; o foco da apatia moral deve ser, então, aquelas disposições sensíveis cuja existência significa necessariamente um prejuízo ao uso da razão e, por conseguinte, à liberdade da pessoa. Os apetites e os desejos, quer habituais, quer momentâneos, não se evitam à medida que se vive, e, ademais, eles não parecem oferecer grandes problemas ao autodomínio, porque para contê-los basta querê-lo, desde, é claro, que não se esteja num estado mental tal que o uso da reflexão e do discernimento, e, por conseguinte, da determinação da vontade, não esteja prejudicado. É justamente esse prejuízo que causam os afetos. “Afeto é surpresa mediante sensação, pela qual se perde o controle da mente (*animus sui compos*). É, por isso, apressada, ou seja, passa velozmente a um grau de sentimento que torna a ponderação impossível (é inconsiderada)”<sup>213</sup>. Assim são afetos: a ira, o medo, a alegria, a tristeza, a vergonha (o rubor) etc, o que comumente também chamamos de emoções, sob cujo efeito a deliberação dum pessoa é impossibilitada, ou perturbada, ou seduzida de algum modo. Não são condenáveis, pois a sua presença é compatível com um bom caráter, sendo apenas algo que nos debilita no uso do entendimento mas não contamina a disposição da vontade: “os afetos são leais e abertos”<sup>214</sup>. No entanto, à medida que dificultam o uso da razão e, assim, o estabelecimento da autocracia, os afetos devem ser evitados, de modo que Kant vem a dizer que “para a liberdade interna exigem-se dois elementos: ser dono de si mesmo num dado caso (*animus sui compos*) e tornar-se senhor de si próprio (*imperium in semetipsum*), isto é, reprimir os seus afetos e dominar as suas paixões”<sup>215</sup>. Já estas últimas são realmente reprocháveis. Na *Doutrina da virtude*<sup>216</sup>, Kant afirma que elas irmanam com o vício, e a descrição que *A antropologia de um ponto de vista pragmático* lhes dá parece identificá-las com ele, onde se afirma categoricamente que elas são más e “cancros para a razão prática pura”<sup>217</sup>. As paixões são inclinações obsessivas, ou seja, desejos que recebem por parte do sujeito uma adesão tão radical e irrestrita que a sua vida tende a se restringir e a se guiar exclusivamente pelos seus apelos; é a disposição pela qual o indivíduo se permite que uma ou mais inclinações tomem conta de sua vida. Portanto, trata-se da transformação que passam alguns desejos pela qual

---

<sup>212</sup> *Religião*: 2008, p. 64.

<sup>213</sup> *AP*: 2006, p. 150; *Ak*, VII, 252.

<sup>214</sup> *AP*: 2006, p. 150; *Ak*, VII, 252.

<sup>215</sup> *MC (DV)*: 2005, p. 265; *Ak*, VI, 407.

<sup>216</sup> “A propensão para um afeto (por exemplo, a ira) não se irmana tanto com o vício, como a paixão. A paixão, em contrapartida, é o apetite sensível convertido em inclinação permanente (por exemplo, o ódio em contraste com a ira). A tranquilidade com que a ela nos entregamos deixa-nos refletir e permite ao ânimo forjar-se princípios a tal respeito e, por isso, quando a inclinação induz àquilo que é oposto à lei, permite incubá-los, arraigá-los profundamente e incorporar assim (deliberadamente) o mal na sua máxima – o que é então um mal qualificado, isto é, um verdadeiro vício”. *MC (DV)*: 2005, p. 265-6; *Ak*, VI, 408.

<sup>217</sup> *AP*: 2006, p. 164; *Ak*, VII, 267.

eles são altamente ampliados e intensificados na sua importância para seu sujeito, vindo a serem desejos ardentes e obsessivos como, por exemplo, a avidez por glória, por poder, a luxúria, a sede de vingança, sendo que, por esses desejos, o homem é de tal modo seduzido que todo o resto se torna de somenos. Nesse sentido, Kant as define: “a inclinação que a razão do sujeito dificilmente pode dominar, ou não pode dominar de modo algum, é *paixão*”<sup>218</sup>; e ainda afirma: “a inclinação pela qual a razão é impedida de comparar essa inclinação com a soma de todas as inclinações em vista de uma certa escolha, é a *paixão (passio animi)*”<sup>219</sup>. O fato, porém, de a paixão concernir a algo que domina o indivíduo não quer dizer que isso aconteça sem o seu consentimento ou à revelia de sua vontade. Semelhantemente como dissera a respeito do vício, Kant entende a paixão não como algo que nos priva do uso do discernimento, mas como algo que usa da razão contra o seu próprio interesse, isto é, contra a autonomia da vontade.

Nos meros animais, mesmo a inclinação mais veemente (por exemplo, da cópula) não se denomina paixão, porque não possuem razão, a única que fundamenta o conceito de liberdade e com a qual a paixão entra em colisão, paixão cujo surgimento pode, portanto, ser imputado ao ser humano”<sup>220</sup>.

É esse potencial de se conciliar com o uso da razão que agrava as paixões, porque desse modo elas podem fixar-se no coração da pessoa, de modo a se enraizarem e produzirem máximas. Elas, então, não impedem a realização da reflexão e da deliberação como os afetos, mas as põem à sua disposição. Com isso, diz-se também que as paixões é modo pelo qual o homem se torna escravo de um ou mais de seus desejos. E *se* há alguma coisa que as pode distinguir do vício, é que este começa quando a satisfação daqueles desejos implica transgressão da lei moral.

Por esse caráter aprisionador, é a paixão a disposição sensível que mais obsta à autocracia, e se o autodomínio diz respeito a submeter todas as faculdades do sujeito à sua razão, é ainda principalmente sobre as paixões que ele tem que se exercer, é sobretudo elas que se tem que reprimir. Os afetos também devem ser evitados, não porque são, como as paixões, incompatíveis com uma boa vontade, mas sim porque pode tornar esta ineficaz em muitas ocasiões. Nesse sentido, a apatia é mais um exercício de evitar o florescimento de tais disposições do que lutar contra elas, pois os afetos tolhem o uso saudável da razão, portanto sufocam o seu opositor, e as paixões, uma vez nutridas, dificilmente podem-se dominá-las. Portanto, tal exercício é também uma espécie de autozelo, com a distinção que agora o objeto em questão são as disposições sensíveis e não a intenção e o próprio caráter, como no caso do

---

<sup>218</sup> AP: 2006, p. 148; Ak, VII, 251.

<sup>219</sup> AP: 2006, p. 163; Ak, VII, 265.

<sup>220</sup> AP: 2006, p. 167; Ak, VII, 269.

autoconhecimento. E isso em prol do autodomínio, o que, por sua vez, é uma requisição da autocracia, único modo pelo qual pode se realizar a autonomia num ser racional finito.

### 2.3. A PLURALIDADE DA VIRTUDE: A TELEOLOGIA DO AGIR E OS DEVERES

A prática da virtude, que encerra ações feitas por dever e não unicamente conformes a ele, é iniciada pela fundação de um caráter a partir da qual o homem entra numa senda de autoaperfeiçoamento moral, pelo reconhecimento prático da lei moral como suprema na condução da sua práxis. Dissemos que a concretização do bom caráter e seu progresso moral só pode se manifestar nas ações, as quais cada vez mais realizam o que é moralmente prescrito unicamente por respeito à lei. Não há ações sem finalidade, donde se segue que à lei da liberdade de nossa vontade, à lei moral, coadunam-se objetos, fins, para a realização mesma dessa liberdade, ou seja, da moralidade humana. Embora a lei moral não se baseie em nenhum fim dado de antemão como seu fundamento, o seu cumprimento exige a adoção de fins no mundo da vida, pois, do contrário, o arbítrio “sabe porventura *como*, mas não *para onde* tem de agir”<sup>221</sup>, e não pode ser indiferente à razão o que realiza e que consequências têm no mundo as ações morais, ou seja, “não pode ser indiferente à razão de que modo poderá ocorrer a resposta à questão ‘que resultará deste nosso reto agir?’”<sup>222</sup>. Sendo a vontade a nossa faculdade de determinar por conta própria nossas ações e sendo-lhe impossível que isso aconteça sem que seja com vistas a um objeto, a um objetivo, isto é, a um fim, ela mesma é uma faculdade de fins<sup>223</sup>, de modo que a lei de sua liberdade tem que conter em si a referência aqueles que a realizam, o que acontece em mais de uma de suas formulações fornecidas por Kant, uma na qual eles estão reunidos num só ponto, a humanidade – “*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 como meio*”<sup>224</sup> –, e outra na qual eles estão referidos numa comunidade formada por todos os sujeitos morais, na qual se encontram estes mesmos como fins em si e como portadores de fins próprios permitidos – “a moralidade consiste pois na relação de toda a ação com a legislação, através da qual somente se torna possível um reino dos fins”<sup>225</sup>.

---

<sup>221</sup> *Religião*: 2008, p. 12.

<sup>222</sup> *Religião*: 2008, p. 13.

<sup>223</sup> “Se poderia definir a vontade pela faculdade dos fins, na medida em que eles sempre são fundamentos determinantes da faculdade de apetição segundo princípios”. *CRPrática*: 2003, p. 94; A, 103.

<sup>224</sup> *FMC*: 1974, p. 229; Ak, IV, 429.

<sup>225</sup> *FMC*: 1974, p. 233; Ak, IV, 434.

Os objetos da lei moral, isto é, os fins prescritos por ela, são aqueles objetos que podemos chamar de moralmente bons<sup>226</sup>, ou seja, aqueles fins que são impostos a todos os seres dotados da liberdade da vontade, por conseguinte, fins em si, bens que valem para todos, pois, por serem morais, valem incondicionalmente. Sabemos que a moralidade tem para nós, humanos, a forma do dever, pois a nossa vontade pode se determinar contra a sua liberdade, por outros móveis em detrimento da lei, o que implica que os bens prescritos pela lei são também deveres, noutras palavras, o bem moral é para o ser humano um dever, donde se segue que nos tornamos morais pela adoção de fins que também são deveres.

De fato, visto que as inclinações sensíveis nos induzem a fins (como matéria do arbítrio) que se podem opor ao dever, a razão legisladora, por seu turno, só pode defender a sua influência mediante um fim moral contrário, que deve, portanto, ser dado *a priori*, independentemente da inclinação<sup>227</sup>.

A fim de ser virtuoso, o ser humano deve fundar um caráter no qual a moralidade seja realmente o bem supremo, o que é seguido necessariamente pela adoção do bem moral como um fim perseguido na sua conduta. Assim como dizíamos a respeito da fundação do próprio caráter, Kant salienta que a adoção de um fim é algo que ninguém pode fazer pelo outro, que é fruto e expressão do uso de nossa liberdade; “decerto, não posso ter nenhum fim, sem o fazer meu. Este último seria uma contradição consigo mesmo: um ato da liberdade que, todavia não seria ao mesmo tempo livre”<sup>228</sup>. A pessoa se engaja moralmente quando faz do bem à sua volta um objetivo seu, próprio, sendo isso, ao mesmo tempo, a consequência e a forma de realização duma boa vontade humana, do ser virtuoso.

A dedução dos fins que também são deveres pode ser feita através do fim último da lei moral, como vimos, o sumo bem<sup>229</sup>. Uma vez que “a lei moral quer que se realiza por meio de nós o mais elevado bem possível”<sup>230</sup>, o qual concebido pela razão prática pura, recebe o nome de sumo bem e sintetiza a totalidade incondicionada de todo bem, isto é, a perfeita moralidade e, em consequência e proporção, a plena felicidade do homem. Segundo Kant, na ideia de sumo bem, há “um particular ponto de referência da união de todos os fins”<sup>231</sup>, mas com isso não se afirma que serão todos eles deveres, ou os bens propriamente morais. Não serão bens morais, isto é, prescritos pela lei, aqueles fins que não nos cabe realizar e aqueles,

---

<sup>226</sup> “É a lei moral que antes de tudo determina e torna possível o conceito de bom, na medida em que este merece absolutamente esse nome”. *CRPrática.*: 2003, p. 102; A, 112.

<sup>227</sup> *MC (DV)*: 2005, p. 230; Ak, VI, 380-1.

<sup>228</sup> *MC (DV)*: 2005, p. 231; Ak, VI, 381.

<sup>229</sup> Na *Doutrina da virtude*, onde consta essa dedução dos fins que também são deveres, não se encontra menção explícita ao conceito de sumo bem; todavia, nada nos desautoriza a fazê-lo, ao contrário, acreditamos ser um percurso natural se se parte do pressuposto que há um nexo entre as obras kantianas sobre moral, o que, sem dúvida, é perseguido pelo autor.

<sup>230</sup> *Religião*: 2008, p. 13.

<sup>231</sup> *Religião*: 2008, p. 13.

para cuja realização, não é necessário que sejam prescritos. Como o sumo bem trata da perfeição moral e da felicidade, serão deveres, com respeito a esses objetos, aqueles fins que, ao mesmo tempo, estejam ao nosso alcance e que não são buscados espontânea e necessariamente, o que exclui a perfeição alheia, como fora de nosso alcance, e a felicidade própria, como de todo modo já querida e procurada. Seguem daí, através da mencionada exclusão, os fins que são também deveres, a perfeição própria e a felicidade alheia.

Antes de tratar desses fins morais, vale ressaltar as razões por que a perfeição alheia e a felicidade própria não estão entre eles. A razão não é porque não são coisas boas, mas sim porque não podem ser deveres. A perfeição alheia não se qualifica como dever porque não pode haver um dever para o que não nos cabe efetuar. Quando Kant fala da perfeição alheia, ele está se referindo sobretudo à perfeição moral (sendo exatamente esta que consta no conceito de sumo bem). Como temos visto neste capítulo, na ética da liberdade kantiana, o que podemos atingir moralmente sempre é algo que depende unicamente de nós mesmos, da própria escolha e engajamento, o mesmo evidentemente se aplicando ao outro, não cabendo então seu aperfeiçoamento moral senão a seu próprio esforço; não se inclui a perfeição de outrem entre os fins que também são deveres, nas palavras de Kant,

pois a *perfeição* de outro homem enquanto pessoa consiste justamente em que ele mesmo seja capaz de se propor o seu fim, segundo o seu próprio conceito de dever, e é contraditório exigir (propor-me como dever) que eu deva fazer algo que ninguém mais pode fazer a não ser ele mesmo<sup>232</sup>.

Já com respeito à felicidade própria, ela não se constitui como um fim que é também um dever, justamente porque ela não se define por ser outra coisa senão como um fim próprio de cada ser humano e necessário a todos; é desnecessário que ela seja prescrita como objeto da lei moral; “o que cada um já de *per si* inevitavelmente quer não está contido no conceito de *dever*; pois este implica uma *coerção* para um fim aceite com renitência”<sup>233</sup>.

Assim como Kant, quando fala da perfeição alheia, refere-se sobremaneira à pureza moral dos outros, do mesmo modo acontece com respeito à perfeição própria, em consonância com o bem supremo do sumo bem; trata-se, portanto, de “preconizar o cultivo da sua vontade até chegar à mais pura intenção virtuosa, onde a lei se converte, ao mesmo tempo, no móbil de suas ações”<sup>234</sup>. Já com respeito à felicidade alheia, visto que o conteúdo dela varia de uma pessoa para a outra, sendo inteiramente subjetiva, importa-nos então contribuir para que os outros a alcancem segundo o conceito que eles fazem de felicidade, e não segundo o nosso;

---

<sup>232</sup> MC (DV): 2005, p. 237; AK, VI, 386.

<sup>233</sup> MC (DV): 2005, p. 237; AK, VI, 386.

<sup>234</sup> MC (DV): 2005, p. 238-9; AK, VI, 387.



isso significa contribuir para que ele atinja seus fins particulares, quando não implica algo ilícito, e à medida que ele manifeste quais são eles.

Com a dedução de Kant de fins que também são deveres, sendo que cada um deles engloba e jorra muitos outros que cada um é capaz de identificar na sua situação concreta, fica difícil de se lhe aplicar a crítica que MacIntyre<sup>235</sup> lança a toda a filosofia moral iluminista, segundo a qual esta fracassou, entre outras coisas, pelo abandono da perspectiva teleológica no tratamento da moral, restringindo-se a se basear tão-só em normas cuja abstração universal deixa o indivíduo sem referência para agir moralmente na sua concretude, o que acarretou a negligência daquelas suas qualidades que o tornariam moralmente atuante. Segundo Kant, há dois fins assaz concretos, a perfeição própria e a felicidade alheia, que esquematizam o que cabe à pessoa realizar como bem moral na sua existência concreta, que lhe apresenta o caminho a seguir para o cumprimento de sua tarefa moral, o que, conseqüentemente, fá-lo se aproximar cada vez mais da realização do sumo bem. Uma vez que são deveres, o trabalho que eles exigem é de virtude, ou seja, do empenho da força da vontade em concretizá-los, e uma vez que eles são muitos e diversos, e essa força tem que ser dirigida a diferentes objetos, exigem virtudes, dando assim origem à pluralidade da virtude.

A virtude, enquanto conformidade da vontade com todo o dever, fundada numa intenção firme, é, como todo formal, uma só e a mesma. Mas, quanto ao fim das ações que é ao mesmo tempo um dever, ou seja, àquilo (o material) que se deve propor como fim, pode haver mais virtudes<sup>236</sup>.

Ou seja, “conceber uma pluralidade de virtudes (como é, efetivamente, irremediável) é apenas conceber distintos objetos morais, aos quais a vontade se vê conduzida a partir do princípio único de virtude”<sup>237</sup>.

### 2.3.1 Os deveres de virtude

O agir virtuoso tem a ver com a lei moral como móbil da ação, com o agir por dever e não somente em conformidade com ele, com a ação que realiza o espírito da lei e não só a letra; noutras palavras, além de legalidade, a virtude encerra moralidade. Como esta é para nós dever, e isto implica uma coerção pela qual uma ação corresponde à lei, os deveres de virtude também encerram uma lei e uma coerção. Mas, como não poderia ser diferente diante do que acabamos de expor, essa lei não é meramente formal, e sim contém referência a uma

---

<sup>235</sup> Cf. MACINTYRE, A. *Depois da virtude*. Trad. Jussara Simões. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

<sup>236</sup> *MC (DV)*: 2005, p. 249; Ak, VI, 395.

<sup>237</sup> *MC (DV)*: 2005, p. 263; Ak, VI, 406.

matéria, a um fim, e, por isso, a coerção que encerra não é externa, de algo exterior à intenção do sujeito, mas sim uma autocoerção.

Essas coisas se ocasionam devido àquilo que dissemos a respeito da adoção de um fim, duma matéria para o arbítrio; não pode ser fruto senão da própria escolha, do próprio arbítrio, sendo impossível que haja uma coerção de outrem para que alguém adote ou não um determinado fim. Apesar de o Estado poder me obrigar a certas ações, ele não pode, porém, fazer com que no íntimo eu me proponha o fim daquela ação como um fim meu mesmo, fazendo eu no caso a ação ordenada por um outro fim, o de escapar da punição; alguém pode passar a vida toda agindo segundo os ordenamentos do direito sem que tenha assumido este como fim seu, mas apenas para fugir da punição que poderia acarretar a transgressão. Nesse sentido, à medida que se é indiferente ao objetivo do arbítrio de cada um, pode-se dizer que as prescrições do direito são formais. Num sentido em que o que se atenta é se o bem é propriamente o objetivo do indivíduo, trata-se de prescrições materiais, não sendo assim mais assunto do direito e sim do que Kant chama de ética<sup>238</sup>, e visto que ninguém pode ter um fim senão livremente, senão pela sua adoção nas máximas, trata-se duma liberdade interior, e não exterior como no direito, e, desse modo, não de uma coerção exterior, mas sim duma interior ou autocoerção.

Tem-se assim que a necessidade de fins morais para o cumprimento da lei moral tange a liberdade interior do ser humano e a sua legislação, e, como este não é um ser santo, fomenta a necessidade de uma autocoerção. Como é a virtude a força da vontade de alguém de, mediante a coerção da própria razão, realizar a sua liberdade, os deveres éticos, ou seja, aqueles que prescrevem fins para a escolha e, portanto, dizem respeito a uma autocoerção, são deveres de virtude. Estes prescrevem, de acordo com o que já foi dito, os fins da perfeição própria e da felicidade alheia. Estes só são adotados quando o sujeito os insere nas suas máximas, as quais, por sua vez, uma vez aceitos os fins, passam a servir-lhes e, como consequência da moralidade a que se propõem, têm que ser aptos a uma conversão em lei universal: “o *conceito de dever* levará a fins e *as máximas*, em relação aos fins que nos *devemos* propor, têm de se fundamentar de acordo com princípios morais”<sup>239</sup>. Observado esse critério, segue o princípio supremo dos deveres de virtude: “age segundo uma máxima de *fins*

---

<sup>238</sup> “A doutrina do direito tinha unicamente a ver com a condição formal da liberdade externa (pela concordância consigo mesma, quando a sua máxima se convertia em lei universal), isto é, com o direito. A ética, pelo contrário, proporciona ainda uma *matéria* (um objeto do arbítrio livre), um *fim* da razão pura que, ao mesmo tempo, se apresenta como um fim objetivamente necessário, isto é, como um dever para o homem”. *MC (DV)*: 2005, p. 230; Ak, VI, 380.

<sup>239</sup> *MC (DV)*: 2005, p. 233; Ak, VI, 382.

tal que propô-los possa ser para cada qual uma lei universal”<sup>240</sup>. Isso, evidentemente, não quer dizer que só nos é permitido ter fins que possam ser compartilhados por todos, mas sim que devemos assumir aqueles que devem ser compartilhados por todos, sendo estes, é claro, por sua validade incondicionada, o limite daqueles que só valem privadamente. Observemos que na qualificação do princípio dos deveres de virtude duas coisas foram ditas, que suas máximas têm que ser aptas a uma legislação universal e que elas devem assumir fins que devem ser compartilhados universalmente para que aquelas máximas ganhem presença no mundo; “a máxima das ações – como meio relativamente a fins – deve conter apenas a condição de qualificação para uma possível legislação universal; em contrapartida, o fim, que é ao mesmo tempo dever, pode converter semelhante máxima em lei”<sup>241</sup>, pois a razão prática “é uma faculdade dos fins em geral, por isso, ser indiferente a seu respeito, isto é, não se interessar por eles, é uma contradição: porque então também ela não determinaria as máximas para as ações (estas, enquanto tais, contêm sempre um fim) e, portanto, não seria uma razão prática”<sup>242</sup>.

Uma vez que o que prescrevem os deveres de virtude são os fins morais, e não ações específicas para a sua realização, a obrigação que contêm é ampla, o que quer dizer que deixam ao arbítrio do sujeito “uma margem (*latitudo*) para o cumprimento (a observância), isto é, não pode indicar com precisão como, e quanto, se deve operar com a ação em vista do fim que é ao mesmo tempo um dever”<sup>243</sup>. Isso que dizer que a busca e concretização desses fins ganham uma configuração diferente de acordo com as características da situação em que se encontra o agente, não podendo se estabelecer com abstração destas que ação é um dever executar. Dizer isso é muito diferente do que afirmar que a busca pela realização desses fins pode ser preterida ou mesmo afrouxada, mas sim que o êxito moral no tocante a esses deveres não é identificável com as mesmas ações em todo caso, mas sim se circunscreve numa maleabilidade em que alguns deveres podem ter precedência sobre outros, de forma que o que serviu para cumprir o dever num caso pode, em outras circunstâncias, ser preterido em favor de outras exigências morais, ainda que a satisfação a estas não possa ser efetuada imediatamente; “por dever amplo, todavia, não se entende uma permissão para exceções à máxima das ações, mas só a de limitar uma máxima do dever por outra (por exemplo, o amor universal ao próximo pelo amor paterno), ampliando-se assim realmente o campo da práxis virtuosa”. Desse modo, nessa práxis, resta sempre uma incumbência ao discernimento do

---

<sup>240</sup> MC (DV): 2005, p. 249; Ak, VI, 395.

<sup>241</sup> MC (DV): 2005, p. 242; Ak, VI, 390.

<sup>242</sup> MC (DV): 2005, p. 250; Ak, VI, 395.

<sup>243</sup> MC (DV): 2005, p. 242; Ak, VI, 390.

agente no tocante ao *como*, *quando* e *até onde* proceder no cumprimento dos deveres. É por isso que se encontra na *Doutrina da virtude* kantiana um breve e esboçado espaço para a casuística, no qual Kant lança questões, com o fim de exercitar o nosso juízo moral, quanto ao que devemos fazer em casos em que não é tão claro que postura ou ação cumpre melhor nosso dever, casos em que determinado modo de cumprimento dum dever aparece, em condições peculiares, com prejuízo de seu sentido, quando de algum modo não concorre para os nossos fins morais, ou mesmo indo contra estes. Curiosamente, Kant dificilmente responde às indagações que lança, e, pelas diversas observações que faz, dificilmente se consegue extrair princípios dos quais seria possível deduzir uma resposta para todas as questões.

Por outro lado, quais são os deveres de virtude e, portanto, que virtudes devemos ter, ainda que nem todas elas recebam no texto um nome, ele define assaz bem. Como os fins buscados pelos deveres de virtude são algo concernente a nós mesmos, a perfeição própria, e também aos outros, a felicidade alheia, tais deveres são divididos entre os deveres para consigo mesmo e os deveres para com os outros.

#### ***2.3.1.1. Os deveres para consigo mesmo e as virtudes promotoras da perfeição própria***

Poder-se-ia objetar que ninguém tem deveres para consigo mesmo aduzindo que se é uma mesma pessoa que se obriga e estar obrigada, a obrigação não se caracteriza, pois o obrigado pode se livrar da sua obrigação a seu bel-prazer, e aquilo do que se pode se livrar quando se bem entende e se deseja não constitui uma verdadeira obrigação. No entanto, conforme Kant, o fundamento dos deveres para consigo mesmo existe porque, neles, aquele que obriga e aquele que é obrigado não são tomados como o mesmo, mas sim o ser humano sob dois aspectos, um no qual ele se eleva acima da natureza pela razão prática pura, ou seja, pela liberdade da vontade, e outro no qual ele se encontra submetido à natureza como ser sensível, sob o impulso do amor de si; é pelo primeiro aspecto que ele se obriga, e pelo segundo que é obrigado, ou melhor, a obrigação consiste em fazer o primeiro prevalecer sobre o segundo. Na verdade, esse fundamento de obrigação não é exclusivo dos deveres para consigo mesmo, mas está por trás de todos os deveres, sendo que aqueles concernem a isso especificamente naquilo que se relaciona ao que cada um faz de si mesmo, ao seu próprio cuidado, ao tratamento que dispensa a si mesmo. Para Kant, a impossibilidade de uma auto-obrigação tolheria qualquer obrigação moral, pois, neste caso, trata-se duma obrigação que nós impomos a nós mesmos, devido à possibilidade de uma elevação de nosso ser aberta pela autonomia da vontade; como cansamos de dizer, a lei moral é a lei de nossa própria e, por

consequente, livre vontade. Nesse sentido, alguém não só obriga a si mesmo, como, por esse motivo, tem deveres para consigo mesmo, sendo estes relativos justamente ao cumprimento daquela obrigação no tocante a si próprio, isto é, de se elevar da mera animalidade até a personalidade, de fazer cumprir-se a sua sublime destinação aberta pela liberdade, de respeitar sua dignidade. Sendo a moralidade o compromisso que os seres humanos têm com sua própria dignidade, a sua possibilidade de elevação, os primeiros deveres que eles têm consistem em fazer isso real na sua própria pessoa, isto é, de tornarem de fato dignos, pela moralidade de suas disposições e pelo aperfeiçoamento de suas faculdades a fim de que sirvam para todos os fins que lhes sejam convenientes.

Dois princípios basilares norteiam os deveres para consigo mesmo: a conservação da perfeição que a natureza proporcionou ao ser humano e o aumento dessa perfeição por seu próprio empenho. Assim há os deveres restritivos, “que *proíbem* ao homem, no tocante ao fim da sua *natureza*, agir contra ele”<sup>244</sup>, e os extensivos, que ordenam ao homem propor-se como fim a “*plena perfeição* de si mesmo”. Há *sob* esses princípios, a divisão dos deveres para consigo mesmo de acordo se o homem é considerado no seu aspecto animal e moral ou se somente no seu aspecto moral. Os deveres provenientes da primeira consideração protegerão a vida nos seus três impulsos naturais, a saber: “a) o impulso pelo qual a natureza visa a conservação de si mesma, b) aquele pelo qual visa a conservação da espécie, c) aquele pelo qual se intenta a conservação da capacidade de desfrutar agradavelmente a vida, mas só de um modo animal”<sup>245</sup>. Como esses impulsos já têm em si a força suficiente para levar o ser humano aos seus fins naturais, caberá a ele, no tocante a eles, tanto preservá-los para o cumprimento de suas funções quanto não lhes dar um uso que sirva para degradar a si, segundo o qual eles não são desfrutados para cumprir sua função, mas abusados, de um modo que o homem se torna escravo deles e se põe abaixo dos animais. O homem comete esse abuso, consoante Kant, pelo suicídio, pelo uso antinatural que faz de sua inclinação sexual e pelo desfrute imoderado de alimentos que resulta no enfraquecimento de suas forças. Já com respeito aos deveres concernentes a nós pelo viés exclusivo de nossa moralidade, eles ordenam a

conformidade das máximas da sua vontade com a *dignidade* da humanidade de sua pessoa; portanto, na proibição de se despojar do privilégio de um ser moral, ou seja, de agir segundo princípios, isto é, de despojar-se da liberdade interna, convertendo-se em jogo de meras inclinações e, portanto, em coisa<sup>246</sup>.

---

<sup>244</sup> MC (DV): 2005, p. 277; Ak, VI, 419.

<sup>245</sup> MC (DV): 2005, p. 278; Ak, VI, 420.

<sup>246</sup> MC (DV): 2005, p. 279; Ak, VI, 420.

Kant aponta a honra (*honestas interna, iustum sui aestimium*) como a virtude que cumpre esse dever, pela qual o sujeito devota à sua dignidade a honestidade que lhe cabe, que ele tem que reconhecer, fortalecendo seu caráter ao estabelecer princípios de conduta, que o impedem de se transformar em um brinquedo sob o capricho das inclinações e, assim, em um objeto de desprezo. Segundo Kant, os vícios que se opõe à honra, enquanto honestidade para com sua própria dignidade, são a mentira, a avareza e a falsa humildade.

Ao tratar desses deveres, Kant opta por apresentar sua consistência mediante a abordagem de suas transgressões, dos vícios, por serem estes executados por ações mais específicas e também pelo fato de o cumprimento daqueles deveres consistirem mais em omissões, principalmente no que tange aos primeiros na divisão, que concernem à conservação dos nossos impulsos animais na sua força. Segui-lo-emos então, primeiro apresentando as transgressões dos deveres que o homem tem para consigo mesmo enquanto ser animal e moral e, em seguida, tratando daqueles que ele tem exclusivamente como ser moral.

*O suicídio*: a primeira transgressão apresentada é aquela que contraria nosso impulso de conservação da própria vida, mas Kant observa que também a mutilação voluntária incorre na mesma transgressão. Como dissemos, o intuito moral que está por trás desses deveres concernentes aos nossos impulsos vitais consiste em conservar-lhes a força e impedir-lhes um uso antinatural, que, ao invés de proporcionar por meio deles a conservação e elevação do ser humano, faz com ele peque contra sua conservação ou se rebaixe no desfrute deles; noutras palavras, essas transgressões são tão contra a nossa existência natural quanto contra a nossa dignidade. Assim, o suicídio é uma transgressão tanto por contradizer nosso impulso de conservação quanto por, mediante ele, alguém se subtrair à sua própria condição moral, fazer inexistir a dignidade de sua pessoa, a qual estava obrigado, caso em que falta, pois, do modo mais radical possível à sua obrigação.

O homem não pode alienar a sua personalidade, enquanto houver deveres, por conseguinte, enquanto viver; e é uma contradição estar autorizado a subtrair-se a toda a obrigação.... Destruir na sua própria pessoa o sujeito da moralidade equivale, tanto quanto dele depende, a extirpar do mundo, no tocante à sua existência, a própria moralidade que, todavia, é um fim em si mesma; por conseguinte, dispor de si como simples meio para qualquer fim significa desvirtuar a humanidade na sua pessoa (*homo noumenon*), à qual, todavia, foi confiada a conservação do homem (*homo phaenomenon*)<sup>247</sup>.

*A desonra de si mesmo pela voluptuosidade*: aqui o impulso em questão é o de propagação da espécie e essa voluptuosidade se refere ao “uso contranatural das próprias

---

<sup>247</sup> MC (DV): 2005, p. 282-3; Ak, VI, 423.

faculdades sexuais”, pelo que aquele impulso serve a ações que em sentido algum pode levar à procriação. Desse modo, à transgressão incide sobretudo a masturbação, na qual o indivíduo faz de si apenas um meio de seus impulsos animais em detrimento da humanidade que existe em si como fim em si mesma:

o *fundamento da prova* consiste, sem dúvida, em que o homem renuncia assim (desdenhosamente) à sua personalidade, ao usar-se apenas como meio para satisfazer os impulsos animais.... a total entrega à inclinação animal transforma o homem numa coisa de que se pode gozar, e também numa coisa contrária à natureza, isto é, num objeto repulsivo, despojando-se assim de todo respeito por si mesmo<sup>248</sup>.

Kant chama de castidade a virtude pela qual vencemos as tentações da volúpia.

*O estonteamento pelo uso imoderado da bebida ou da comida:* o impulso em questão é o de poder fruir saudável e agradável a vida, a manutenção de nossas faculdades em seu vigor. O problema do vício é o mesmo dos já apresentados, em função da busca do prazer, o homem se comporta em detrimento do que há de superior nele, ou seja, usa-se como meio da satisfação sensual. Devido à embriaguez e mesmo ao excesso de ingestão de comida, o homem fica durante algum tempo sem fazer uso adequado de suas faculdades e as define com a prática amudada da transgressão. A virtude que nos capacita à moderação e lucidez perante esses apetites é a temperança.

Por esses vícios, o ser humano inverte a ordem das coisas e passa a fazer daquilo que é apenas meio (os impulsos vitais) de sua existência um fim, e de si mesmo como ser dotado de liberdade da vontade um meio, e isso, evidentemente, tolhendo esta, fundamento de sua dignidade. Embora os demais vícios, concernentes ao ser humano apenas enquanto ser moral, não fazem uso, ou melhor, abuso, dos impulsos animais, é também, evidentemente, por ferirem essa dignidade que se constituem como tal. Tratemos deles agora:

*A mentira:* antes de qualquer coisa, há de se observar que a mentira é para Kant a violação dum dever para consigo mesmo, e não para com os outros; isso quer dizer que a ofensa que ela encerra é antes para quem a diz, embora seja também para quem a ouve ou de algum modo recebe. Kant define a mentira como a “falsidade deliberada, ao expressar os próprios pensamentos”<sup>249</sup> e é, como se sabe, altamente severo para com ela: “a maior violação do dever do homem para consigo mesmo, olhado somente como ser moral”<sup>250</sup>. A justificativa está no fato de que, pela mentira, nós usamos do poder de falar com uma máxima segundo a qual ele se torna sem sentido, ineficiente, e, portanto, segundo uma máxima que nos despoja da nossa humanidade na medida em que o poder de falar a distingue e constitui:

---

<sup>248</sup> MC (DV): 2005, p. 288; Ak, VI, 427.

<sup>249</sup> MC (DV): 2005, p. 292; Ak, VI, 429.

<sup>250</sup> MC (DV): 2005, p. 290; Ak, VI, 429.

mas a comunicação dos seus pensamentos a alguém mediante palavras que contém (intencionalmente) o contrário do que pensa o falante é um fim oposto à finalidade natural da sua faculdade de comunicar os pensamentos, logo, uma renúncia à sua personalidade, uma mera aparência enganosa do homem, não o próprio homem<sup>251</sup>.

Não sendo a mentira uma transgressão de um dever para com o outro, mas para consigo mesmo, é do mesmo modo grave (ou seja, sumamente grave) as mentiras que sustentamos perante nós mesmos. Trata-se, segundo Kant, de manter e nutrir para si mesmo uma opinião não por estar convencido dela, mas sim pela utilidade que se pensa haver em tê-la (por exemplo, a crença no juízo final, pois, no caso de haver tal julgamento, estar-se-á livre do castigo contra a incredulidade, embora a pessoa que adere a tal crença não veja probabilidade nem verossimilhança ou, numa palavra, nenhuma razão para tal fé), ou então quando se engana a si mesmo a respeito da moralidade de seu comportamento, sabendo por outro lado que, no fundo, nele, nada mais há além da legalidade:

esta falta de sinceridade nas interpretações, que contra nós cometemos, merece a mais séria repreensão: porque, a partir desta situação corrompida (a falsidade, aparentemente arraigada na natureza humana), o mal da falta de veracidade se propaga também a outros homens, uma vez que se violou o princípio supremo da veracidade<sup>252</sup>.

A virtude que nos habilita a vencer a mentira ou a tentação de mentir é a veracidade, também chamada sinceridade quando manifesta nas declarações a outrem, e lealdade quando cumprida nas promessas.

*A avareza*: o vício em questão de alguém para consigo mesmo é “a restrição de seu gozo dos meios de vida cômoda abaixo da medida da verdadeira necessidade própria”<sup>253</sup>; vê-se por isso que a avareza tratada na obra por Kant não é aquela sovínice com respeito aos outros – o que não quer dizer que esta última não seja também uma violação, segundo ele, isso pode faltar com os deveres de amor para com outros. Se alguns atos foram condenados como vícios por pôr seu sujeito abaixo dos animais (o caso da voluptuosidade), a avareza é condenada porque ela põe o seu agente abaixo das coisas inanimadas, porque, por ela, ele prefere viver em abstinência do que o ser humano precisa tendo em vista o acúmulo de bens materiais ou, noutras palavras, passa ele a servir às coisas ao invés de as coisas lhe servirem.

*A falsa humildade ou servilismo*: esta é a disposição pela qual o homem renuncia à sua autoestima moral, de tal modo que o sujeito busca seus fins, ou mesmo direitos, “humilhando-se de um modo servil (*animo servili*), como se se tratasse de um favor”<sup>254</sup>; trata-se da “diminuição do valor moral próprio (fingimento e adulação), intentada apenas como meio de

<sup>251</sup> MC (DV): 2005, p. 291-2; Ak, VI, 429.

<sup>252</sup> MC (DV): 2005, p. 293; Ak, VI, 430-1.

<sup>253</sup> MC (DV): 2005, p. 295; Ak, VI, 432.

<sup>254</sup> MC (DV): 2005, p. 299; Ak, VI, 435.



adquirir o favor de outrem (seja quem for), é uma humildade falsa (fictícia) e, enquanto desvalorização da sua personalidade, opõe-se ao dever para consigo mesmo”<sup>255</sup>. A verdadeira humildade, por sua vez uma virtude, é o convencimento prático da insignificância do valor próprio em comparação com a lei moral e o ideal que ela exige de nós, é a consciência de que o valor que possamos pretender só é realmente nosso pela conformidade de nossas disposições com a lei moral. Ela, então, não se opõe à autoestima moral, pois ela é cônica da verdadeira fonte de nosso valor e não se persuade da falta dele; ela se opõe sim à arrogância, que pretende possuir um valor sem tomar em consideração a moralidade de sua pessoa. Segundo Kant, o homem possui uma dignidade que não pode se permitir perder ou macular, e o dever que impede essa ofensa a si mesmo, o de autoestima, manifesta-se nos seguintes mandamentos:

Não vos torneis escravos dos homens. – Não permitais que o vosso direito seja por outros impunemente pisado. – Não contraias dívidas que não podeis satisfazer com plena segurança. – Não aceiteis benefícios de que possais prescindir; não sejais parasitas, adutores ou mendigos (o que, decerto, só em grau difere do anterior). Sede, pois, produtivos para não cairdes na pobreza extrema<sup>256</sup>.

Observa-se como inerente à virtude da autoestima moral tanto uma preocupação em fazer valer sua condição de homem, ser dotado de direitos inalienáveis, quanto a de não cair em débito com ninguém, para que o sujeito não se encontre numa situação em que a sua igualdade com algum outro homem seja perturbada.

Cumpra-se por esses deveres o próprio aperfeiçoamento moral. Este é, evidentemente, o prioritário, e incorpora além desses deveres ainda o cuidado com o próprio caráter, sua fundação, fortalecimento e zelo, do que já tratamos. Mas, além disso, está circunscrito ao fim de perfeição própria o dever de aperfeiçoamento do homem como um todo, inclusive de cunho pragmático, pelo qual nos tornamos indivíduos habilidosos e cidadão prudentes. Tal dever consiste em ter o homem que se levar a sério como sujeito de fins, que pode sempre se propor novos e diversos fins e que tem, portanto, que se encontrar em condições de conseguir atingi-los. Donde a necessidade de adquirir habilidades, de se civilizar e de se aperfeiçoar pragmática e tecnicamente, não só com o fito da comodidade mas sobretudo para explorar suas potencialidades e contribuir para o enriquecimento do mundo: “é um dever do homem para consigo mesmo ser um membro útil do mundo, porque isso também faz parte do valor da humanidade na sua própria pessoa, que ele não deve, portanto, degradar”<sup>257</sup>. Como se trata de

---

<sup>255</sup> MC (DV): 2005, p. 300; Ak, VI, 435-6.

<sup>256</sup> MC (DV): 2005, p. 301; Ak, VI, 436.

<sup>257</sup> MC (DV): 2005, p. 313; Ak, VI, 446.

um dever de lata obrigação, cabe sempre ao discernimento do agente decidir como deve proceder para cumpri-los:

qual destas perfeições físicas é dever do homem para consigo mesmo propor-se *preferencialmente* como fim, e em que proporção, na comparação de umas com as outras, é algo que incumbe à sua própria reflexão racional, em vista do prazer que lhe proporciona um determinado tipo de vida e, ao mesmo tempo, do valor das faculdades que se requerem para entre elas fazer uma escolha<sup>258</sup>.

Assim, vemos como Kant enxergou o que acarreta assumir como fim o bem da própria perfeição. Tratemos agora de que deveres e virtudes concorrem para o outro fim que também é um dever, bem como dos vícios que transpõem a realização desse fim, que, como sabemos, é a felicidade dos outros.

### ***2.3.1.2. Os deveres para com os outros e as virtudes promotoras da felicidade alheia***

A razão de ser do dever de ter que contribuir para a felicidade alheia está no fato de que o ser humano, um ser carente, sob toda sorte de necessidade, não pode viver sem a exigência de que os outros tomem a sua felicidade em consideração, que não a trate como objeto de pouca importância ou de desprezo, visto constituir ela substancial parte do sentido da vida de cada um. Como essa máxima de exigir dos outros boa disposição para com nossos fins, para ser moral, tem que ser capaz de poder ser adotada por todos, logo advém como consequência a exigência recíproca de que levemos em conta, na nossa práxis, os fins permitidos dos outros também, sendo somente desse modo possível a constituição de um reino dos fins. Nas palavras de Kant,

visto que o amor de nós próprios se não pode separar da necessidade de também sermos amados por outros (ajudados em caso de necessidade), convertemo-nos a nós mesmos em fim para outros, e como esta máxima só pode obrigar mediante a sua qualificação para uma lei universal, portanto, mediante uma vontade de transformar também os outros em fins para nós, a felicidade alheia é um fim que é, ao mesmo tempo, um dever<sup>259</sup>.

Kant trata do alcance do fim da felicidade alheia mediante deveres divididos entre deveres de amor e de respeito para com o outro, mas adverte que essa divisão não implica uma separação das máximas ou disposições no cumprimento de cada um dos deveres, isto é, não acarreta que o amor esteja ausente no cumprimento do dever de respeito e este ausente no cumprimento do dever de amor – ao contrário, diz ele que acontece ordinariamente de uma máxima ser aplicada tendo a outra como companhia, acessoriamente. O que diferencia tais deveres é se o cumprimento deles cria por parte de quem o recebeu uma obrigação, de

<sup>258</sup> MC (DV): 2005, p. 313; Ak, VI, 445.

<sup>259</sup> MC (DV): 2005, p. 247; Ak, VI, 393.

gratidão, ou não, apenas se limita a manter em relação ao outro a distância que o permite buscar a sua própria felicidade dentro de seus direitos. Os primeiros são os deveres de amor e são meritórios, isto é, vão além do que o direito do outro exige de nós, promovendo, nesse ir além, o bem-estar dele de modo ativo; os últimos são os deveres de respeito, por cujo cumprimento o direito dos outros são preservados, sendo por isso de estreita obrigação.

O dever de amor ao próximo pode também expressar-se assim: é o dever de fazer meus os *fins* de outros (exceto apenas se forem imorais); o dever de respeito pelo meu próximo está contido na máxima de não degradar nenhum outro homem só enquanto meio para os meus fins (não exigir que o outro se tenha de rebaixar a si mesmo para se entregar ao meu fim)<sup>260</sup>.

Antes de tratar desses deveres, vale observar que, quando Kant fala de amor e de respeito, não está falando de sentimentos, os quais podem ser inclinações, pois nem podem tais ser virtude, nem mesmo ser deveres, pois não podemos estar obrigados a ter este ou aquele sentimento ou inclinação, como já dissemos.

O *amor*, porém, não se entende aqui como *sentimento* (esteticamente), ou seja, como prazer suscitado pela perfeição de outros homens, nem como amor de *complacência* (pois os outros não podem obrigar-nos a ter sentimentos), mas deve-se conceber-se como máxima do *querer bem* (enquanto prático), a qual tem por consequência a beneficência<sup>261</sup>.

Também sobre o respeito, Kant afirma que não é o sentimento que constitui o dever e seu cumprimento, “mas somente uma máxima da restrição da nossa autoestima moral pela dignidade da humanidade na pessoa de outro, portanto, o respeito em sentido prático”<sup>262</sup>.

Isso posto, tratemos primeiro das virtudes que cumprem os deveres de amor, e dos vícios que trabalham contra eles.

A *beneficência*: a necessidade dessa virtude, que consiste em ajudar os outros em caso de se encontrar em condições precárias, só advém da já mencionada condição carente do homem, sempre suscetível de se encontrar em caso de necessidade e precisar por isso do amparo de outrem. Diante dessa situação, o homem não pode deixar de ansiar pela ajuda alheia, também não deve conseqüentemente se furtar de aliviar a dor dos outros, noutras palavras, sua vontade de que outros lhe ajudem em caso de necessidade só pode ter sua máxima válida se outros também puderem a adotar, o que acarreta a obrigação de se comprometer com a superação duma situação ruim dos outros, dum modo tal que se concretize numa comunidade uma ajuda mútua:

logo, a máxima do interesse comum, da beneficência para com os necessitados, é um dever universal dos homens; e justamente porque eles se hão-de considerar como

<sup>260</sup> MC (DV): 2005, p. 318-9; Ak, VI, 450.

<sup>261</sup> MC (DV): 2005, p. 318; Ak, VI, 449.

<sup>262</sup> MC (DV): 2005, p. 318; Ak, VI, 449.

congêneres, ou seja, como seres racionais necessitados, unidos pela natureza numa morada em vista da ajuda mútua<sup>263</sup>.

Como dissemos de um modo geral acerca do bem da felicidade alheia, a prática da beneficência deve ser feita tomando em consideração o que a pessoa ajudada julga contar para sua felicidade, e não o que o agente, com respeito a isso, quer ou pensa, exceto, é claro, quando a primeira não se encontra ainda na propriedade de seu juízo, como no caso das crianças. Ainda observa Kant que alguém só deve ser beneficente até o ponto de ele próprio não precisar da beneficência alheia.

A *gratidão*: em coesão com a beneficência, a gratidão é uma virtude visto que, sem ela, a reciprocidade que fomenta o bem alheio como dever é prejudicada e, por conseguinte, o fim da busca da felicidade alheia perde seu fundamento; isso significa que a falta de gratidão faz com que adotar os fins alheios como fim perca o sentido, pois os outros se mostram não dispostos a adotar os meus, tolhendo assim a universalidade da máxima do amor; logo, para que este faça sentido, é necessária a gratidão. Nesse sentido, Kant afirma que “a gratidão deve considerar-se também como um dever *sagrado*, isto é, como um dever cuja transgressão pode destruir no próprio princípio o móbil moral da beneficência”<sup>264</sup>. E como a virtude para Kant não consiste em sentimentos, mas na força para agir pelo dever, a prática da gratidão se faz por reconhecimento e, outrossim, por retribuição. Tais são necessários de todo modo ao beneficiado, mas a obrigação em praticá-los é intensificada à proporção da utilidade colhida do benefício e do desinteresse do benfeitor na sua ação, sendo que, para Kant, a retribuição jamais deve ser menor que o benefício recebido, quando possível executá-la. Na sua extensão, a gratidão não se limita aos que estão imediatamente ligados a nós, mas a todos que contribuíram para o que há de bom na nossa situação, inclusive aos antepassados.

A *simpatia*: essa virtude consiste em participar *ativamente* do destino dos outros a partir de uma resolução da vontade, e não mediante contaminação afetiva e mera receptividade, “de uma comunicação recíproca dos sentimentos”. Observemos que não se trata da compaixão, mas do princípio de compartilhar da sorte do outro, portanto de participar com ações, em que a compaixão<sup>265</sup> evidentemente não é um obstáculo, ao invés, pode ser utilizada “como tantos outros meios” para a facilitação do empenho moral, não sendo por conseguinte o móbil deste. A simpatia é mais uma capacidade que faz com que o outro

---

<sup>263</sup> *MC (DV)*: 2005, p. 323; Ak, VI, 453.

<sup>264</sup> *MC (DV)*: 2005, p. 326; Ak, VI, 455.

<sup>265</sup> A compaixão é uma inclinação, logo não é virtude: “Na realidade, quando outrem sofre e (mediante a imaginação) me deixo contagiar pela dor, não podendo, porém, livrá-lo dela, dois são os que sofrem, embora o mal (na natureza) só a um afete. Mas é impossível que seja um dever aumentar o mal no mundo, portanto, também o não é fazer o bem *por compaixão*”. *MC (DV)*: 2005, p. 328; Ak, VI, 457.

importe para mim, e a felicidade ou desgraça alheia conte como algo importante para minha vida, de modo que o único bem que contará para mim não será o próprio, e assim esteja eu disposto a uma visão do bem geral do mundo.

Essas três virtudes mencionadas por Kant são capazes de promover uma solidariedade entre os seres humanos de um modo tal que o bem comum seja o primeiro a se ter em vista por todos, pois, por elas, o bem do outro é elevado à mesma importância que o meu próprio, o qual já busco natural e espontaneamente, sem a necessidade de deveres; somente desse modo, a sociedade não é apenas um meio que cada um usa para o benefício próprio.

Falemos agora dos vícios que tolhem essa solidariedade mediante a produção do dano alheio. São eles a inveja, a ingratidão e a alegria pelo mal alheio.

A *inveja*: o que é um vício não é uma emoção invejosa, “enquanto pendor para se aperceber com mágoa do bem alheio”<sup>266</sup>, pois, como vimos<sup>267</sup>, trata-se apenas do desgosto vindo à tona pela diminuição da percepção do bem próprio diante da irradiação mais forte do bem do outro, algo que é inerente à nossa natureza devido ao seu funcionamento da apreensão da realidade, baseada no contraste. O que é sim um vício é a partir dessa emoção se pautar uma práxis, ou seja, transformar a sua satisfação numa máxima, de maneira que dela passa a resultar ações cujo alvo é a diminuição do bem alheio que ao agente incomoda.

A *ingratidão*: mais do que faltar com o reconhecimento necessário ao benfeitor, faltando, por conseguinte, com a retribuição oportuna, a ingratidão como vício é até um rancor para com o benfeitor, pela qual o reconhecimento e a retribuição não só faltam ao ingrato, mas disposições contrárias passam a orientar a sua conduta em direto desfavor com o benfeitor; isso acontece porque a dívida com o benfeitor é encarada com um rebaixamento perante ele, o que ferindo o orgulho do ingrato suscita-lhe o ódio. Assumir máximas, isto é, passar a agir para a satisfação desse peculiar ódio constitui a ingratidão.

A *alegria pelo mal alheio*: como já foi dito, não é anormal à natureza humana sentir certo prazer com a notícia do mal alheio, pois somente assim, como baseamos nosso juízo sobre nosso bem-estar na comparação com a vida dos demais, sentimos mais nitidamente a nossa própria boa situação; como impulso natural, isso não chega a ser um vício. O que é realmente um vício é elevar tal situação sensível do ser humano a causa de ações maléficas, ou seja, adquirir uma disposição para ações produtoras do mal alheio para que sobressaia com isso o nosso próprio estado, a fim de “estar sempre por cima”.

---

<sup>266</sup> MC (DV): 2005, p. 330; Ak, VI, 458.

<sup>267</sup> Cf. seção 2.1.4.

Nota-se assim se oporem simetricamente a inveja à beneficência, a ingratidão à gratidão e à simpatia a satisfação com o mal alheio, sendo os vícios concernentes aos deveres de amor então não simplesmente uma falta para com o dever, uma falta de virtude, mas uma disposição para produzir o que é contrário ao dever e à virtude. Como todos os vícios, supõem a maldade do coração, e não o conjunto deles que produz esta.

Tratemos agora dos deveres de respeito. Assim como é, a cada pessoa, um dever a autoestima, pela dignidade que todos têm, é também um dever para todos reconhecer no outro sua dignidade, e isso significa não usar o outro apenas como meio para os nossos privados interesses. Como isso é o mínimo que se pode fazer no relacionamento com as *pessoas*, não apenas as ações em contrário com o respeito encerram vícios, mas também a mera falta no cumprimento deles. Visto que o respeito é preservar a dignidade do outro, um manter-se à distância para que o outro seja a seu modo, dentro do que é permitido, Kant trata de seus deveres pela análise do que é proibido e não do que é recomendado, a exemplo do que havia feito com os deveres para consigo mesmo. Assim, são os vícios tratados: a soberba, a maledicência e a zombaria.

A *soberba*: por esse vício cometemos todo tipo de ofensa na ocasião em que o outro não nos submete: “a soberba (*superbia* e, como esta palavra expressa, a tendência para sempre sobressair) é um tipo de ambição (*ambitio*) pelo qual exigimos aos demais homens que se desprezem ao comparar-se conosco”<sup>268</sup>. Que a soberba é injusta (consiste no desdém e na falta de respeito a outrem), estúpida (causa grande transtorno para um fim vão) e dotada de loucura (emprega para seu fim – ser exaltado – meios – desdém e ofensa – que trabalham para o oposto), Kant disse que já foi percebido bem por todos; todavia adita ele uma outra observação:

o soberbo, no fundo da sua alma, é sempre infame. De fato, não exigiria aos outros que, ao comparar-se com ele, se considerassem inferiores, se não percebesse em si mesmo que, na eventual mudança da sua sorte, lhe não seria penoso, por seu lado, rastejar também e renunciar ao respeito dos outros<sup>269</sup>.

A *maledicência*: trata-se da disposição “sem nenhum propósito especial, para difundir algo prejudicial para o respeito aos outros”<sup>270</sup>. Chama-se também difamação e se opõe ao respeito à humanidade em geral, pois visa ao escândalo, expor a humanidade em sua indignidade e, assim, debilitar nosso respeito por ela e embotar nosso sentimento moral.

A *zombaria*: o vício consiste na “*frívola mania de criticar* e a propensão para ridicularizar os outros, o *sarcasmo* que consiste em fazer dos defeitos alheios um objeto

<sup>268</sup> MC (DV): 2005, p. 339; Ak, VI, p. 465.

<sup>269</sup> MC (DV): 2005, p. 340; Ak, VI, p. 466.

<sup>270</sup> MC (DV): 2005, p. 340; Ak, VI, p. 466.

imediate da diversão própria”<sup>271</sup>, o que tem por fim privar a pessoa que é seu alvo do respeito que lhe cabe, fazendo dela, a despeito de sua dignidade, um meio para uma diversão na qual encontra-se uma tentativa de macular seu valor.

São esses, então, as virtudes e deveres apresentados por Kant, os quais realizam o bem moral no mundo, o qual é representado na forma dos fins da perfeição própria e da felicidade alheia. Somente adotando esses fins como seus, alguém pode ser virtuoso, e mediante tal adoção pode realmente caminhar na senda que foi aberta pela fundação do próprio caráter, traçando assim um contínuo progresso moral.

---

<sup>271</sup> *MC (DV)*: 2005, p. 341; *Ak*, VI, p. 467.

### CAPÍTULO III

#### A AQUISIÇÃO DA VIRTUDE

Vimos no capítulo anterior que a virtude é um livre ato de esforço para produzir nossa própria liberdade, o que é possível apenas pela razão prática pura, que assim nos liberta do egoísmo do amor de si e vence a nossa propensão à maldade. Que, para isso, é preciso a fundação do próprio caráter, a partir do que podemos lutar contra a tendência do amor de si de ser preponderante em nossa práxis, assim como a adoção do bem moral (representado pela perfeição própria e felicidade alheia) como fim próprio de cada um, a partir do qual se derivam deveres para consigo mesmo e para com os outros. Isso feito, cumpre-nos agora apresentar o que é possível deduzir da obra sobre moral de Kant acerca da aquisição da virtude.

Antes de falarmos sobre a visão kantiana da aquisição da virtude, deve-se observar que, conforme Kant, tudo o que o ser humano pode fazer com real valor moral tem que depender unicamente de sua resolução e de seus esforços. O seu caráter não é resultado da boa constituição civil na qual foi criado, da boa escola ou berço que teve ou do seu temperamento, de seus genes ou de algum modo da fortuna. Apesar disso, esse filósofo apresenta de modo sumário suas ideias acerca da educação moral em duas de suas obras publicadas em vida, *Crítica da razão prática* (na doutrina do método) e *Metafísica dos costumes* (na sua segunda parte, *Doutrina da virtude*), e ainda encontram-se apontamentos sobre isso nos escritos que restaram sobre os cursos de pedagogia que ministrava. Além disso, em algumas passagens de outros livros, menciona também condições que contribuem para a moralização do ser humano<sup>272</sup>. Isso se explica porque Kant entende que “o homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação”<sup>273</sup>, ou seja, este não nasce pronto, mas necessita de cuidado, disciplina e instrução para poder fazer um uso salutar de suas faculdades e, outrossim, para aperfeiçoá-las. A isso, adita-se que o ambiente no qual os indivíduos vivem e convivem, embora não seja determinante, não é também indiferente para sua moralização, podendo ele facilitar ou não a apercepção deles da moralidade que portam. Neste capítulo, então, traçaremos os principais apontamentos de Kant acerca da educação moral, bem como catalogaremos algumas condições que, segundo ele, relacionam-se com a moralização

---

<sup>272</sup> Devo a Roulier essa observação que há, na obra de Kant, além da educação moral, alguns apontamentos acerca de condições que contribuem para a moralização do homem. Com base unicamente nessas condições e as associando também às ideias de Rawls e Habermas, ele escreve um livro sobre educação moral de inspiração kantiana: ROULIER, Scott M. *Kantian virtue at the intersection of politics and nature*. Rochester: University of Rochester Press, 2004.

<sup>273</sup> *Pedagogia*: 2006, p. 15.



humana e que de algum modo a favorecem. Além disso, ao fim, notaremos que, por ser a virtude um ideal, e, enquanto tal, guarda um potencial de inatingibilidade, ela não é impossível às nossas forças, mas justamente essa sua idealidade torna possível e com sentido o empenho delas.

### **3.1. CONDIÇÕES ADERENTES À MORALIZAÇÃO DO HOMEM**

Dentre as vivências humanas que de algum modo se vinculam à moralização do homem, pode-se começar a citar aquela na qual se encontra, segundo Kant, o símbolo da moralidade, a saber, a experiência estética e – como esta, na obra desse filósofo, acontece sobretudo na presença das obras naturais – a contemplação da natureza no que tem de belo e de sublime. Na *Crítica da faculdade do juízo*, Kant afirma ser o belo o símbolo da moralidade, isto é, ele apresenta esta mediante algo, as obras belas, que não é ela mesma, e isso só sendo possível por uma analogia existente entre o que é belo e o que é moral, analogia que é posta a descoberto pela regra de apreciação (ajuizamento) das coisas belas. Essa regra de ajuizamento é uma regra de comprazimento (de uma fruição), que, todavia, é universal e trata-se de, mediante a representação de um objeto, resultar uma melhor disposição das nossas faculdades de conhecimento (um acordo entre imaginação e entendimento), devido à conformidade a fins presente naquela representação, conformidade que não é a um fim material, a um objeto do interesse do sujeito, mas meramente formal, ou seja, que se aplica apenas a uma vivificação daquelas faculdades em sua harmonia. Desta vivificação, resulta o sentimento de prazer denominado belo, que, como se vê, não é um prazer interessado nem diretamente resultante da impressão dos objetos nos sentidos, mas *deriva* do favorecimento, que é apreendido pela faculdade do juízo reflexivo, ao jogo de faculdades superiores aos sentidos. Três coisas conexas permitem assim vincular o belo à moralidade: a) o desinteresse do comprazimento num objeto, considerado belo, ou seja, a desvinculação do prazer do belo dos apelos privados das inclinações; b) o prazer não ter sido a nós imposto pela nossa receptividade sensível do mundo (pelos sentidos), mas ter resultado do jogo de faculdades nossas que são espontâneas, de modo que o prazer derivado não obedece a leis vindas de fora, mas sim às leis daquelas próprias faculdades, e isso através do juízo reflexivo que realiza uma mediação entre conhecimento e prazer; c) o prazer está ligado a um enobrecimento ocorrido em nós, deriva do favorecimento do jogo do inteligível, fazendo-nos aperceber melhor que este se encontra em nós. Lembremos que a efetivação da moral deve ser feita sem tomar em

conta a inclinação, que o prazer derivado de toda boa ação (o autocontentamento<sup>274</sup>) não é o que motiva a razão a prescrevê-la, mas só é sentida porque havia uma determinação da razão naquele sentido, que toda ação virtuosa é assim desinteressada (privadamente), e ainda que a virtude é a força de fazer os imperativos inteligíveis em nós se concretizarem, por maior que seja a resistência. Do mesmo modo, o prazer do belo é desinteressado, provém duma legislação própria e, por conseguinte, do que é em nós superior à cega receptividade dos sentidos. Por essa estreita semelhança entre ambas as vivências humanas, pode-se concluir que o cultivo de uma atividade favorece a outra e aponta para ela, de modo que o cultivo da experiência do belo não é indiferente à moralização do homem, antes traça uma mediação entre o que nos agrada apenas por interesse privado e o que nos contenta por encerrar moralidade, o que fortalece então o sentimento moral, e isso de dois modos: a) primeiro, devido à independência de seu prazer da inclinação, “o belo prepara-nos para amar sem interesse algo, mesmo a natureza”<sup>275</sup>; b) segundo, porque a representação inerente ao belo é a conformidade a fins, de objetos da natureza ao bom funcionamento e acordo de nossas faculdades, assim a experiência do belo facilita o juízo a habilitar o conceito de conformidade a fins para uma mediação entre natureza e liberdade, pois, por tal experiência, a natureza se mostra condizente com nossas faculdades, e como a superior delas é a razão, mostra-se a natureza conforme aos fins universais da razão, ou seja, à realização da moralidade e de seu objeto, o sumo bem. Uma vez que esse belo a que se refere Kant diz respeito sobretudo às obras naturais, advém da tarefa de fortalecimento do sentimento moral, como observa Roulier<sup>276</sup>, a necessidade de preservação da natureza, pois esta nos ajuda a conscientizar-nos de nossa sublime destinação, principalmente no que ela nos apresenta de belo e grandioso (sublime):

Relativamente ao belo na natureza, embora inanimado, uma propensão para a simples destruição (*spiritus destructionis*) opõe-se ao dever do homem para consigo mesmo: porque debilita ou destrói no homem aquele sentimento que, sem dúvida, não é já moral por si só, mas que predispõe ao menos para a disposição da sensibilidade que favorece muito a moralidade, isto é, predispõe para amar algo também sem o propósito de utilidade (por exemplo, as belas cristalizações, a indescritível beleza do reino vegetal)<sup>277</sup>.

O sentimento estético de sublime concerne ao que Kant chama de sublimidade de nossa destinação, ou seja, nossa personalidade possibilitada pela liberdade da vontade, pela qual nos elevamos sobre a natureza se lhe fizermos jus, isto é, se somos virtuosos. Assim, o

---

<sup>274</sup> Cf. seção 2.1.3.

<sup>275</sup> *CJ*: 2008, p. 114; B, 115.

<sup>276</sup> ROULIER, *Kantian virtue at the intersection of politics and nature*, p. 129-148.

<sup>277</sup> *MC (DV)*: 2005, p. 309; Ak, VI, 443.

fundamento de comprazimento desse sentimento não está imediatamente num objeto fora de nós, mas sim em nós mesmos. Tal comprazimento se dá perante objetos naturais cuja grandiosidade (montes escarpados, vulcões em erupção, tempestades no mar revolto) está acima de qualquer comparação, assomando-nos como infinito. Nessa experiência, a imaginação, faculdade de nossa sensibilidade, vê-se obrigada a buscar uma compreensão de um todo absoluto para a qual, todavia, é incapaz, pois no seu exercício de apreensão não consegue abarcar aquilo que está para além de suas possibilidades enquanto faculdade da sensibilidade, a saber, um todo absoluto. O que se observa desde então é que esse todo absoluto não está num produto da natureza, pois esta nos chega justamente pela sensibilidade, mas numa exigência interna do homem, da razão. Aqueles produtos da razão que se referem a um todo absoluto que não pode se dar numa experiência da natureza são as ideias, entre as quais se encontram as de moralidade, como a liberdade, que representa a totalidade incondicionada no tocante à determinação de nossa vontade. Como, na experiência do sublime, a imaginação se exerce dentro de uma exigência que lhe exaure as forças sem alcançar a satisfação desta, a pessoa quem faz essa experiência sofre um impacto correspondente à conscientização dos limites da sensibilidade, mas que, ao mesmo tempo, o impulsiona para a origem daquela exigência do todo absoluto, as ideias da razão. Isso equivale a dizer que, no sentimento de sublime, o homem se compraz num caso em que a natureza mesma serve para lhe mostrar que ele se eleva sobre ela, pois esse sentimento apresenta aquilo que é a natureza em nosso interior, ou seja, a sensibilidade, subordinada à razão, pois no que é sublime a imaginação (faculdade pela qual apreendemos a realidade exterior) se move e sofre um impacto pela exigência das ideias da razão, pois são estas que impõem sobre ele um padrão de medida cuja grandeza está acima de toda comparação sensível. Há, assim, no sentimento de sublime a expressão de uma conformidade a fins, pois a não-conformidade da imaginação ao fim da apreensão do todo absoluto na intuição (sensível) é conforme ao fim de apresentar e reconhecer as ideias da razão (o todo absoluto) como não limitadas e submetidas aos fenômenos, às leis da sensibilidade.

Ora, a ideia da compreensão de cada fenômeno suscetível de ser-nos dado na intuição de um todo é uma ideia que nos é imposta por uma lei da razão que não conhece nenhuma outra medida determinada, válida e invariável para qualquer um ser o todo absoluto. Nossa faculdade da imaginação, porém, prova, mesmo no seu máximo esforço com respeito à por ela reclamada compreensão de um objeto dado em um todo da intuição (...), suas barreiras e inadequação, contudo ao mesmo tempo sua determinação para a efetuação da adequação à mesma como uma lei. Portanto, o sentimento de sublime na natureza é respeito por nossa própria destinação, que testemunhamos a um objeto da natureza por uma certa sub-repção (confusão de um respeito pelo objeto como respeito pela ideia da humanidade em nosso sujeito), que por assim dizer torna-nos intuível a superioridade da determinação racional de

nossas faculdades de conhecimento sobre a faculdade máxima de nossa sensibilidade<sup>278</sup>.

O sublime assim nos faz aperceber que a razão é que dita a regra para a sensibilidade (a imaginação) e, por isso, supera-lhe, é-lhe superior, e abre uma fresta no suprassensível onde se possa se realizar nossa destinação, realização que tem o nome de virtude – já que, no uso teórico, a razão apenas se emaranha em ilusões quando pretende acessar o suprassensível, restando sua realização quanto a isto somente ao âmbito prático. Assim, se “o belo prepara-nos para amar sem interesse algo, mesmo a natureza; o sublime, para estimá-lo, mesmo contra nosso interesse (sensível)”, ou, noutras palavras, se o belo nos estimula a amar algo mesmo sem uma ligação sua com um desejo particular nosso, uma inclinação, o sublime nos estimula a fazer prevalecer algo que merece respeito mesmo que isso contrarie um interesse privado, mesmo que se oponha às nossas inclinações. A experiência estética do sublime, portanto, significa um reforço ao nosso sentimento moral.

Além da experiência estética, outras condições são salutares para a moralização do homem. Mais basicamente, a cultura fornece ao ser humano a possibilidade de desenvolvimento de todas as suas disposições e isso só pode concorrer em favor da realização moral do ser humano. A utilidade moral da cultura é a disciplina que ela impõe sobre nossos instintos, sobre o império dos sentidos e dos desejos. O civilizar-se acarreta muito bem o aumento de nossos desejos e necessidades, mas, por outro lado, apenas por isso escapamos à brutalidade e refinamos cada vez mais nosso gosto, de modo a dar gradualmente mais valor àquilo que satisfaz as faculdades superiores do que àquilo que exige os sentidos. Desse modo, a socialização já é um começo, um passo em favor da moralização do homem; nas *Lições sobre ética*, encontra-se a afirmação que a “interação social é em si mesma um cultivador da virtude e uma preparação para que se a pratique de um modo seguro”<sup>279</sup>, e, quanto mais refinada e bem educada essa interação, melhor para os fins últimos do homem. “O festim, como convite formal à intemperança em ambos [beber e comer] os tipos de gozo, tem ainda em si, além da vida regalada física, algo que tende para o fim moral, a saber, manter juntos muitos homens, e durante longo tempo, para que entre si comuniquem”<sup>280</sup>. Se as reuniões festivas, à medida que permitem o relacionamento cordial e comunicativo entre os convivas, são já um estímulo para a virtude, sê-lo-á ainda mais a introdução na sociedade do cultivo e apreço pelas boas maneiras, tais como a afabilidade, o decoro, a hospitalidade, a gentileza em geral e qualidades das pessoas que promovem uma boa convivência. Embora essas qualidades

---

<sup>278</sup> *CJ*: 2008, p. 103; B, 96-7.

<sup>279</sup> *LE*: 1979, p. 198.

<sup>280</sup> *MC (DV)*: 2005, p. 290; Ak, VI, 428.

não sejam virtudes, à proporção que são feitas por inclinação, têm a aparência das últimas, e o seu apreço aponta para a necessidade de um apreço ainda maior com respeito à virtude; desse modo essa gentileza e polidez

são apenas coisas miúdas, mas favorecem o sentimento de virtude, justamente pelo esforço de, quanto possível, esta aparência se aproximar da verdade, na *afabilidade*, na *expansividade*, na *cortesia*, na *hospitalidade*, na *benignidade* (...), como, no seu conjunto, simples modos de intercâmbio com obrigações exteriorizadas, pelas quais outros também se obrigam e que, portanto, influem a favor da intenção virtuosa; pelo menos, tornando-a *estimável*<sup>281</sup>.

Disso se segue que a aquisição da virtude envolve uma preocupação com o bem-estar social, que o bom convívio social trabalha no sentido de nossa moralização, e o isolamento e o enlutamento diante do mundo não bons caminhos para a virtude:

Por insignificantes que possam parecer essas leis da humanidade refinada, principalmente se comparadas com as leis morais puras, tudo o que promove a sociabilidade, ainda que só consista em máximas ou maneiras de agradar, é um traje que veste vantajosamente a virtude, que deve ser recomendado a esta última inclusive de um ponto de vista sério. O *purismo* do *cínico* e a *mortificação da carne* do *anacoreta*, sem bem-estar social, são formas desfiguradas de virtude e não convidam para esta<sup>282</sup>.

A civilização assim não corrompe o homem, mas trabalha a favor de sua moralização e, se isso é verdade com respeito ao simples refinamento do convívio social pelo cultivo das boas maneiras, também o é no tocante às maiores produções da cultura.

As belas artes e as ciências, que por um prazer universalmente comunicável e pelas boas maneiras e refinamento na sociedade, ainda que não façam o homem moralmente melhor, tornam-no porém civilizado, sobrepõem-se em muito à tirania da dependência dos sentidos e preparam-no assim para um domínio, no qual só a razão deve mandar. Entretanto os males, com os quais quer a natureza, quer o insuportável egoísmo dos homens nos castigam, convocam, fortalecem e temperam simultaneamente as forças da alma para que estas não sucumbam, e assim nos deixem sentir uma aptidão, que em nós permanece oculta, para fins mais elevados<sup>283</sup>.

Para cumprir seu máximo objetivo, o pleno desenvolvimento das faculdades e disposições naturais do homem, a sua socialização e a civilização têm que, segundo Kant, alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito, ou seja, têm que instaurar uma constituição política que se proponha a obedecer e efetivar o direito, o qual é regido pela lei de nossa vontade no tocante à liberdade externa, que dispõe sobre como o uso da liberdade de alguém pode se harmonizar com o uso da liberdade dos outros segundo uma legislação universal. Como isso é um caminho necessário para a nossa promoção, e esta, em seu último grau, tem denotação moral, pois é unicamente pela moralidade que temos dignidade e podemos nos considerar um fim-termo (*Endzweck*) da natureza, então resulta que

---

<sup>281</sup> MC (DV): 2005, p. 350; Ak, VI, 473-4.

<sup>282</sup> AP: 2006, p. 178; Ak, VII, 282.

<sup>283</sup> CJ: 2008, p. 274; B, 395.

a instauração de uma justa ordem política, na qual se resguarda a liberdade dos indivíduos, também ajuda a promover a moralização do ser humano. A tendência é que, vivendo onde o direito é consumado, as transgressões são coibidas e do mesmo modo os impulsos para elas, de modo que as pessoas, por esse contato mais próximo com o direito, vejam sua importância e excelência e passem a buscá-lo por si mesmo, o que já constitui virtude, pois nesse caso a lei de nossa pura vontade é seguida unicamente por respeito a ela (e não pelas suas vantagens) e “a doutrina da virtude é que ordena ter por sagrado o direito dos homens”<sup>284</sup>. É isso que Kant diz neste trecho dum apêndice ao texto *À paz perpétua*:

No interior de cada Estado, ela [certa maldade radicada na natureza humana] é dissimulada pela coação de leis civis, porque à tendência dos cidadãos ao emprego recíproco de força opõe-se um poder maior, a saber, o do governo, e assim não somente dá ao todo umas tintas de moralidade (*causae non causae*), mas também, pelo fato de ser trancado o ferrolho ao surto das tendências contrárias à lei, o desenvolvimento da disposição moral a imediato acatamento do direito é realmente muito facilitado. Pois cada indivíduo acredita agora por si mesmo que consideraria sagrado sem dúvida o conceito de direito e a ele obedeceria fielmente, se pudesse esperar o mesmo da parte de outro, coisa que o governo lhe assegura; dá-se com isso então um grande passo na direção da moralidade (embora não seja ainda um passo moral), o de tornar-se devotado a esse conceito de dever por si mesmo, sem consideração de reciprocidade<sup>285</sup>.

O estabelecimento de uma forma de governo justa e de funcionamento eficaz entre os homens garante que seus direitos serão preservados e que suas boas ações não serão seguidas de grandes prejuízos, o que poderia muito bem acontecer se não há um poder que coíba a injustiça. Isso promove o direito, o respeito por ele, e, já que ele nada mais expõe do que a lei de nossa vontade livre, promove também as condições para que a aquisição da virtude seja mais fácil e segura.

Ainda assim, a instituição duma sociedade civil cujo governo se pauta pelo direito não tem como função a promoção da moralidade, pois isso escapa ao seu alcance de atuação, sendo propriamente este apenas a legalidade. Para que a ação do indivíduos tenham, além de conformidade com o dever, este mesmo como móbil, um outro tipo de comunidade é necessário fundar, a saber, uma comunidade ética baseada em leis de virtude, com o propósito de aquisição desta por parte de todos os seus membros e aproximação da efetivação do sumo bem. A principal razão da necessidade de instaurar, para além de uma sociedade civil, uma comunidade ética, é que mesmo aquela sociedade serve de ensejo, pelo egoísmo, competição e rivalidade que ainda encontramos nela, para o surgimento e mesmo fomento dos vícios, à medida que a sociedade civilizada é responsável pelo aumento e variação de nossas

---

<sup>284</sup> MC (DV): 2005, p. 249; Ak, VI, 394.

<sup>285</sup> KANT, I. *À paz perpétua*. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2008, p. 66.

necessidades e paixões, uma vez que, nela, o valor e o bem-estar próprios só são medidos em comparação (e rivalidade) com os outros.

Ele [o homem] só é pobre (ou por tal se tem) na medida em que receia que outros homens assim o considerem e possam por isso desprezá-lo. A inveja, a ânsia de domínio, a avareza e as inclinações hostis a elas associadas assaltam a sua natureza, em si moderada, logo que se encontra no meio dos homens, e nem sequer é necessário pressupor que estes já estão mergulhados no mal e constituem exemplos sedutores; basta que estejam aí, que o rodeiem, e que sejam homens, para mutuamente se corromperem na sua disposição moral e se fazerem maus uns aos outros<sup>286</sup>.

Daí surge a necessidade da instauração de uma comunidade ética pela qual nos prevenimos do assédio das paixões, suscitadas pela competição e todo tipo de vaidade que existe na sociedade humana. Essa prevenção só é eficaz se, ao assédio dos vícios, é oposto um princípio de união, a realização do sumo bem, o qual não se pode concretizar com o esforço solitário, isolado ou de algum modo não articulado dos indivíduos, mas sim unicamente por um esforço reunido e unido num todo pelos mesmos fins morais, para o que tem que haver uma comunidade ética sob leis de virtude. O sumo bem, todavia, supõe que a natureza seja regida por nossa liberdade, ou seja, que do mérito resulte necessária e proporcionalmente a felicidade, o que o ser humano não pode garantir que aconteça, nem mesmo pode enxergar como, mas que tem, porém, que perseguir, segundo o mandamento de sua própria razão prática pura. A isso, acrescenta-se que, as leis éticas são interiores e, portanto, tem uma origem tão misteriosa quanto a da nossa existência, “por conseguinte, importa haver alguém diferente do povo que, para uma comunidade ética, se possa aduzir publicamente como legislador”<sup>287</sup>; esse legislador supremo “deve igualmente ser um conhecedor dos corações, para penetrar no mais íntimo das disposições de ânimo de cada qual e, como deve acontecer em toda a comunidade, proporcionar a cada um aquilo que os seus atos merecem”<sup>288</sup>. Como isso tudo nos conduz à ideia de Deus, Kant identifica essa comunidade ética como uma Igreja, a qual tem exclusivamente uma função moral, em que a religião, a consideração de nossos deveres como mandatos divinos, deriva da moralidade, e não o inverso. Tal instituição tem a função de proporcionar coesão e força aos homens no cumprimento de sua tarefa moral, ou seja, de reforçar neles o sentimento moral, a força da lei moral como móbil suficiente e preponderante da conduta deles.

---

<sup>286</sup> *Religião*: 2008, p. 100.

<sup>287</sup> *Religião*: 2008, p. 105.

<sup>288</sup> *Religião*: 2008, p. 105.

### 3.2. A EDUCAÇÃO MORAL

Todas as condições que acabamos de apresentar contribuem para a moralização do homem, mas somente a última assume essa tarefa como o seu objetivo próprio, central e prioritário. No entanto, uma vez que o ser humano precisa ser educado para desenvolver suas disposições e tornar-se o que deve ser, mesmo a comunidade ética deve apelar à educação moral como a atividade própria, naquilo que não depende unicamente do arbítrio do sujeito, para a aquisição da virtude.

Por educação moral, aqui estamos tratando dos trechos em que Kant fala de uma doutrina do método da razão prática pura, ou do método da ética, em que o que ele busca é traçar em linhas gerais como que a lei moral, além de ser um fundamento objetivo para a determinação da vontade, torna-se também um fundamento subjetivo. Em tais trechos, pode-se perceber uma preocupação dominante por parte de Kant, a qual pode, justamente pela importância que ele lhe confere, constituir o princípio supremo da educação moral, a saber, a verdade para com a moralidade, a sua representação e apresentação na sua pureza e sua sublimidade, isto é, naquilo que lhe faculta significar uma elevação do ser humano, a autonomia da vontade, a que qualquer ligação com elementos sensíveis (do amor de si) adultera. As razões da importância desse princípio são as mais simples quanto possível, sendo substancialmente duas: a) o engano quanto ao fundamento das ações morais acarreta sua eutanásia, pois, levados por isso, os indivíduos não mais distinguem qual fundamento da determinação da vontade é virtuosa ou viciosa; sendo que o ser humano tem duas fontes de motivação, a lei moral e o amor de si, a mistura entre elas implica justamente a quebra da supremacia da lei, o que, por sua vez, ocasiona a suplantação desta pelo amor de si e, assim, a abertura do caminho para a maldade e o vício; b) somente apresentada na sua pureza, desvinculada de qualquer apelo à recompensa ou ao castigo, a lei moral pode aparecer na sua sublimidade, representar deveras uma elevação sobre o egoísmo do nosso comportamento natural, e então ter um efeito de uma qualidade superior sobre o ânimo, podendo assim adentrar realmente nele e poder ser realmente adotada como móbil suficiente e prevalecente de nossas ações. Portanto, fazer jus à real natureza da lei moral na sua instrução (que se reduz a um esclarecimento, visto que a lei moral é inerente à razão que possuímos, acessível, pois, ao mais comum entendimento) é ao mesmo tempo promovê-la, pois não se pode esperar que ela seja seguida por ser superior e, ao mesmo tempo, expô-la ou concebê-la como não possuindo superioridade alguma, porque se apresenta como dotada dos mesmos móveis (sensíveis) que podem nos levar a cometer maus atos. Nas palavras do próprio Kant:



Pois a representação do dever e em geral da lei moral, que não anda misturada com nenhum acrescento de estímulos empíricos, tem sobre o coração humano, por intermédio exclusivo da razão (...), uma influência muito mais poderosa do que todos os outros móveis que se possam ir buscar ao campo empírico, em tal grau que, na consciência de sua dignidade, pode desprezar estes últimos e dominá-los pouco a pouco. Em vez disto uma doutrina dos costumes mesclada, composta de móveis de sentimentos e inclinações ao mesmo tempo que de conceitos racionais, tem de fazer vacilar o ânimo em face de motivos impossíveis de reportar a princípio algum, que só muito casualmente levam ao bem, mas muitas vezes podem levar ao mal<sup>289</sup>.

Posta essa diretriz, trataremos dos apontamentos de Kant diretamente ligados à aquisição da virtude por dois vieses: primeiro, pelas suas advertências, em seguida, pela suas recomendações positivas.

### 3.2.1. Advertências concernentes à educação moral

Essas advertências são substancialmente duas, uma relativa ao ensino da doutrina moral e outra referente aos hábitos e à sensibilidade do sujeito moral.

A primeira sucede diretamente do que acabamos de ver com respeito à apresentação da moralidade em sua pureza, concernindo então à proibição que ela seja ensinada tendo como alvo seduzir o amor de si e os sentimentos do aprendiz. Trata-se de evitar de ensinar o bem aduzindo como razão a vantagem que isso pode trazer para o educando ou o prazer que isso lhe pode proporcionar, aditando a isso o procedimento de recompensar quando se faz o bem, sem a preocupação de expor que o que é bom deve ser feito a despeito de qualquer recompensa ou punição; e ainda de evitar de apresentar, através da narração de casos, a virtude como algo heroico, apenas meritório (e não obrigatório) e de ostensiva nobreza como se adquiri-la não fosse um dever, mas sim algo que alguém só se deve propor se quiser ser ou parecer extraordinário. A primeira precaução se propõe a evitar que se confunda o que é moral e imoral, rebaixando a primeira e tirando dela assim toda razão de ser, de se respeitá-la e de se segui-la; associar a prática do bem ao que é vantajoso contribui para relativizar o valor moral (o que significa destruí-lo visto que ele é incondicional) à medida que o faz depender do bem próprio, o qual varia de um indivíduo para outro e diz respeito, por conseguinte, à questão de uma predileção e não de dever. Desse modo, a virtude tem que ser apresentada como superior a tudo o que é meramente útil ou agradável e, na condenação do vício, deve-se atentar mais à sua depravação do que aos prejuízos que podem causar.

*A depravação*, e não a *nocividade* do vício (para o próprio autor), é que em toda a parte se deve destacar. De fato, se a dignidade da virtude nas ações se não elevar

---

<sup>289</sup> *FMC*: 1974, p. 216; Ak, IV, 410-1.

acima de todas as coisas, então desvanece-se o próprio conceito de dever e desmembra-se em simples prescrições pragmáticas; desaparece então a nobreza do homem na sua própria consciência<sup>290</sup>.

A segunda precaução, referente a evitar fantasiar a virtude como heroísmo, tem sua razão de ser porque tal método é contraproducente, porque em vez de estimular as disposições morais, só estimula um vazio entusiasmo, incapaz de fomentar e fixar princípios, e uma fantasia que pode levar à confusão da natureza da moral; apresentar como modelo de ação atos extraordinários e altamente meritórios pela infusão de entusiasmo e sentimentos vibrantes que isso causa não conquista o educando para a verdadeira prática moral, pois a seriedade que esta exige não pode se apoiar em algo tão fugaz:

Todos os **sentimentos**, principalmente os que devem causar esforço tão incomum, têm que produzir o seu efeito no instante de sua veemência e antes que se acalmem, do contrário não produzem efeito algum; depois disso o coração retorna espontaneamente ao seu movimento vital natural e moderado, e por conseguinte, recai na languidez que lhe era antes peculiar, porque na verdade lhe era oferecido algo que o estimulava mas nada que o fortalecesse<sup>291</sup>.

Além dessa advertência relativa à instrução moral, há outra concernente à prática mesmo do aprendiz: deve-se evitar que a criança adquira hábitos que se tornem necessidades, bem como evitar que ela fique muito dependente dos sentimentos para agir, isto é, de uma vinculação de seus propósitos ao prazer. Kant nos lembra que “o hábito é um prazer ou uma ação convertida em necessidade pela repetição contínua desse prazer ou dessa ação... Resulta difícilíssimo desabitua-las depois, e causa-lhes sofrimento, porque aquele gozo repetido altera as funções do corpo”<sup>292</sup>. O hábito, então, além de produzir demasiado apego a certas inclinações, o que pode nalguma ocasião dificultar o cumprimento dum dever, faz trocar, como dissemos, a decisão do arbítrio pelo mecanismo do comportamento. Assim podemos tanto ver pessoas faltando com um mínimo de auxílio perante os outros, ainda que isso não lhe acarrete qualquer custo ou prejuízo, por ter-se habituado a não se importar senão com o próprio interesse, quanto vemos também pessoas contribuírem para que outros lhe faltem com respeito só porque se habituou a sempre buscar agradar quem quer que seja. O hábito, e lembremos que, num significado mais específico, as inclinações nada mais são do que desejos habituais, faz repetir determinadas ações mesmo que elas sejam, em determinado caso, flagrantemente erradas ou imprudentes. A questão não é, por outro lado, evitar que as pessoas tenham certos costumes, mas sim de evitar fazê-los preponderante ao juízo moral e a resolução que cada um tem que tomar diante do que é requerido fazer. Esse demasiado apego

---

<sup>290</sup> *MC (DV)*: 2005, p. 360; Ak, VI, 482-3.

<sup>291</sup> *CRPrática*: 2003, p. 248-9; A, 280-1.

<sup>292</sup> *Pedagogia*: 2008, p. 48.

ao hábito e às inclinações será tanto mais evitado se for coibida a dependência daquilo que está na sua base, isto é, do prazer; é necessário, então, não tornar as crianças e os jovens demasiado apegados ao prazer, de modo a fazerem deste o único móbil de sua conduta. “O gosto pela facilidade é para o homem o mais funesto de todos os males... No que diz respeito aos prazeres, não devemos torná-las [as crianças] ávidas nem deixar a elas a escolha”<sup>293</sup>, o que equivale a dizer que “o sentimento não deve ser mimado”<sup>294</sup>, pois este nada mais representa do que nossa receptividade a um determinado prazer ou uma aversão a uma determinada dor.

Ditas essas considerações restritivas, podemos apresentar os apontamentos de Kant concernentes ao que deve ser feito para que a escolha pela virtude seja facilitada a todos.

### **3.2.2. Recomendações para a aquisição da virtude**

Assim como as advertências se referiam uma à parte teórica (doutrinal) e outra a uma parte prática (sobre os costumes das pessoas), também as recomendações podem ser vistas sob tal divisão.

Se é de suma importância na educação moral apresentar a moralidade purificada de todo adorno de recompensa e sedução do amor de si, o primeiro passo nesse sentido deve ser habilitar cada ser humano a ver a sublimidade da lei com seus próprios olhos. Assim a primeira recomendação concerne à doutrinação moral e estabelece a necessidade de exercitar o juízo moral das crianças e jovens, tanto com o fito de aprimorar tal faculdade, quanto para que a prática constante dessa atividade leve-as a tomar gosto pela matéria, pois passamos a nos interessar pelo que descobrimos por dedicação própria e também o exercício de aprovar ações moralmente boas e execrar as más, com conhecimento do fundamento da diferença, “deixa, de um lado, uma impressão duradoura de apreço e, de outro, de repulsa, que pelo simples hábito de considerar frequentemente as ações como dignas de aprovação ou repreensão constituiriam na vida futura uma base segura de probidade”<sup>295</sup>. Além de conscientizar da importância da ética e da sublimidade que há em ser moral, a prática constante e cada vez mais apurada do julgamento moral conduz à tomada de interesse pelas ações morais, e, a fim de que disso se aproxime, Kant aponta alguns pontos que se devem seguir nesse exercício da razão: primeiro, observar se a ação examinada é conforme ao dever; segundo, identificar o dever envolvido no caso, se há mais de um e, caso haja, precisar a

---

<sup>293</sup> *Pedagogia*: 2008, p. 71-2.

<sup>294</sup> *Pedagogia*: 2008, p. 71.

<sup>295</sup> *CRPrática*: 2003, p. 245; A, 275-6.

precedência dos deveres envolvidos conforme sejam de justiça (concernente ao direito do outro) ou de beneficência (concernente à carência do outro); terceiro, perscrutar na medida do possível se, além da conformidade com o dever, a ação tem também este como móbil. Na *Doutrina da virtude*, Kant afirma que esse exercício pode ser feito de dois modos, catequético, quando o educando não possui maduro suficiente seu entendimento, ou dialógico, quando ele já está em condições de saber a verdade por conta própria, cabendo ao mestre apenas apontar o fio condutor das questões morais. O fito do método dialógico é maiêutico, fazer com que, num jogo de mútua interrogação e busca de respostas, o aprendiz chegue aos conceitos morais na sua pureza e precisão.

Também a exposição de exemplos de virtude contribui nessa doutrinação, se entendermos por “exemplo” não um modelo ou a exaustão de um ideal, mas sim a apresentação concreta de um caso de cumprimento do dever em meio a grandes obstáculos e tentações, em que isto se apresenta como factível a todos pela efetividade de alguns casos. O ideal mesmo não se concretiza jamais na sua perfeição, só sendo acessado pela lei moral, “por conseguinte, o que proporciona ao mestre o cânone infalível da sua educação não é a comparação com outro homem (tal como é), mas a comparação com a ideia (da humanidade) de como deve ser, portanto, com a lei”<sup>296</sup>. A importância da abordagem de exemplos é seu potencial de estímulo à ação moral pela exposição viva do cumprimento do dever e, na proporção em que ela se deixa expor, da virtude. Quando nos são apresentados casos em que a ação moral é executada sob a influência das mais diversas tentações, com a renúncia de variadas seduções e suportando ainda o peso de toda sorte de injustiças sofridas por conta mesmo do cumprimento do que é justo, fica evidente o potencial moral do ser humano assim como a sua dignidade aparece em toda sua distinção. É apresentada ao aprendiz a possibilidade de sua liberdade interior, de seguir firme sua resolução moral apesar de todas as inclinações em contrário.

Quando apresentamos um ato de honradez, tal como ele foi levado a efeito com firmeza de alma mesmo sob as maiores tentações da miséria ou da sedução, apartado de toda intenção de qualquer vantagem neste ou noutro mundo, este ato deixa atrás de si e na sombra qualquer outro que se assemelhe mas que tenha sido afetado em ínfima parte por um móbil estranho, eleva a alma e desperta o desejo de poder proceder também assim<sup>297</sup>.

Esse desejo pode levar à imitação, e esta finalmente à adoção de máximas morais, “pois a imitação é, no homem ainda inculto, a primeira determinação da vontade para a aceitação das

---

<sup>296</sup> *MC (DV)*: 2005, p. 356; Ak, VI, 480.

<sup>297</sup> *FMC*: 1974, p. 216; Ak, IV, 411.

máximas que, em seguida, ele adota”<sup>298</sup>. Além disso, a vivificação da autocracia e autonomia do ser humano suscitada pelo exemplo fortalece o respeito que o homem tem por si, enquanto portador da lei moral, sentimento que, segundo Kant, é o guardião de nossas disposições morais, pois sob sua influência nada será mais temido do que ter que desprezar a si mesmo.

Além da doutrinação moral, a educação para a aquisição da virtude exige uma atividade prática, “visto que a força para o exercício das regras não se adquire pela instrução”<sup>299</sup>, e que “não se *pode* de imediato tudo o que se *quer*, se previamente se não provaram e exercitaram as próprias forças”<sup>300</sup>. Tal atividade prática pretende então a preparação do ânimo e da força da vontade para a prática da virtude de modo que ela seja valorosa e alegre, porque somente tais disposições são compatíveis com a virtude, “pois o que não se faz com prazer, mas só como servidão, carece de valor interno para aquele que assim obedece ao seu dever, e não é amado, antes se evita, quanto possível, a ocasião de o cumprir”<sup>301</sup>. Para tal exercício ético Kant propõe o lema estóico: *sustine et abstine*, ou seja, “habitua-te a *suportar* os males contingentes da vida e a *abster*-te também dos deleites supérfluos”<sup>302</sup>, e isso como exigência daquilo que precisamente constitui a virtude, a fortaleza da boa vontade humana, cuja existência não se separa duma resistência ante os infortúnios tampouco se compatibiliza com a moleza, uma dependência viscosa dos prazeres. Esse lema não propugna senão uma forma de educar a sensibilidade de um modo geral, evitar as paixões e moderar os apetites e desejos, é um modo de exercer a autocracia sem a qual não se realiza a autonomia humana. Enxerta-se nisso, portanto, uma luta constante contra aqueles impulsos que podem ser inconvenientes à consecução da tarefa moral do ser humano, uma disciplina da razão que, longe de se subtrair à alegria da vida, faz com que tal estado de ânimo não dependa unicamente do que não depende de nossa escolha e valor (dignidade). É bom notar que não se confunde de modo algum com a repressão total da sensibilidade, ou seja, com a tentativa de sua supressão não à toa chamada mortificação. Ao contrário, como vimos<sup>303</sup>, as inclinações que aumentam a eficácia das máximas morais devem ser cultivadas, bem como adverte Kant que “as inclinações naturais, *consideradas em si mesmas*, são boas, isto é, irrepreensíveis, e pretender extirpá-las não só é em vão, mas também prejudicial e censurável”<sup>304</sup>, de modo que a disciplina delas deve ser levada mais pela astúcia e estratégia do que pela repressão ou

---

<sup>298</sup> MC (DV): 2005, p. 355; Ak, VI, 479.

<sup>299</sup> MC (DV): 2005, p. 352-3; Ak, VI, 477.

<sup>300</sup> MC (DV): 2005, p. 353; Ak, VI, 477.

<sup>301</sup> MC (DV): 2005, p. 362; Ak, VI, 484.

<sup>302</sup> MC (DV): 2005, p. 363; Ak, VI, 484.

<sup>303</sup> Cf. seção 2.1.3.

<sup>304</sup> *Religião*: 2008, p. 64.

sufocação; devem elas ser ludibriadas de uma forma em que, com uma satisfação parcial ou manobrada, elas são levadas a ceder aos propósitos racionais, pelo que se tornam mais maleáveis e até, dentro do possível, aptas para o que decidir o sujeito:

Com violência nada se conseguiu contra a sensibilidade das inclinações; é preciso ludibriá-las e, como diz Swift, dar um tonel para a baleia brincar, a fim de salvar o navio.

A natureza implantou sabiamente no homem a propensão a se deixar de bom grado enganar, quer para salvar a virtude, quer para conduzi-lo a ela<sup>305</sup>.

Através dessa educação moral, tanto o sentimento moral é reforçado pela doutrina, quanto o ânimo se torna mais receptivo à sua influência pelo exercício ético, de modo que, a partir daí, estar-se-á disposto à virtude, bastando para isso o engajamento pessoal, que nada pode substituir e que jamais pode cessar de progredir.

### 3.3. A IDEALIDADE E POSSIBILIDADE DA VIRTUDE

Apesar de a virtude poder ser adquirida, ela não pode ser possuída, no sentido de que sua conquista não diz respeito à detenção da posse de algo na sua integridade e de uma vez por todas, definitivamente. Na ação virtuosa, há um apontamento para algo, a lei moral, que lhe dá consistência, mas que ela não contém plenamente, que ela não resume, de onde ela haure sua razão de ser justamente por não poder exaurir seu sentido. Isso quer dizer que, em face não só duma ação, mas mesmo de uma vida considerada virtuosa, a lei moral, na sua sublimidade e pureza, tem algo mais a dizer, de modo que, se a vida considerada moral tiver que continuar, sempre terá algo a fazer, a reiterar e progredir por requisição da própria moralidade, e isso de uma maneira tal que a toda a vida passada de honra, embora seja suficiente para proporcionar confiança acerca daquele progresso, não é suficiente para livrar da necessidade de luta e, portanto, de esforço por parte do sujeito moral.

A virtude está sempre a *progredir* e, no entanto, também sempre *de novo* começa. – O primeiro [enunciado] é uma consequência de ela, *objetivamente* considerada, ser um ideal inalcançável, embora seja um dever acercar-se dele continuamente. O segundo fundamenta-se, *subjetivamente*, na natureza do homem, afetada por inclinações, sob cuja influência a virtude, com as suas máximas aceites de uma vez por todas, nunca pode descansar e deter-se, antes, se não progredir, inevitavelmente decai: posto que as máximas morais se não podem fundar no costume, como as técnicas (já que isso concerne à constituição física da determinação da vontade); mas, se o seu exercício se transformasse em costume, o sujeito perderia assim a liberdade, ao adotar as suas máximas – em que consiste, todavia, o caráter de uma ação feita por dever<sup>306</sup>.

<sup>305</sup> AP: 2006, p. 51; Ak, VII, 152.

<sup>306</sup> MC (DV): 2005, p. 267-8; Ak, VI, 409.

Como ideal inalcançável, a virtude não é todavia impossível, no sentido em que o ser humano não seria capaz de cumprir o dever por dever. Kant não se esquece de repetir que se devemos ser virtuosos, podemos-lo, e isso exatamente porque só o devemos pelo fato de possuímos uma razão pura capaz de ser prática, de modo que a efetividade do poder é inerente a existência do dever, ou, nas palavras de Kant, “a própria ideia da lei de uma causalidade (da vontade) tem causalidade ou é seu fundamento determinante”<sup>307</sup>. A compatibilidade entre inalcançabilidade e possibilidade da virtude se refere ao fato de que o ser virtuoso não se refere à posse definitiva e acabada de algo ou à sua materialização plena, mas sempre guarda uma retesada referência a algo ainda mais excelso, cuja esgotabilidade da sublimidade e, portanto, das exigências, não é possível, a partir do que se poderia delas se dispensar ou vê-las acabadas. E isso justamente pelo caráter ideal da virtude, o que a põe sempre além do feito e do factível, sem o que ela não inspira, não exige nossos esforços e um progresso. Nesse sentido, Kant afirma nos escritos sobre pedagogia:

Não podemos considerar uma Ideia como quimérica e como um belo sonho só porque se interpõem obstáculos à sua realização.

Uma Ideia não é outra coisa senão o conceito de uma perfeição que ainda não se encontra na experiência. Tal, por exemplo, seria a Ideia de uma república perfeita, governada conforme as leis de justiça. Dir-se-á, entretanto, que é impossível? Em primeiro lugar, basta que nossa Ideia seja autêntica; em segundo lugar, que os obstáculos para efetua-la não sejam absolutamente impossíveis de superar. Se, por exemplo, todo mundo mentisse, o dizer a verdade seria por isso uma quimera?<sup>308</sup>

Para Kant, uma ideia (assim como o ideal<sup>309</sup>) é um produto da razão pura, que serve de paradigma e que encerra perfeição ou um todo absoluto e, mais do que isso, não tem objetividade teórica, isto é, nenhum objeto ou experiência do mundo pode o corresponder;

---

<sup>307</sup> CRPrática: 2003, p. 80; A, 87.

<sup>308</sup> Pedagogia: 2008, p. 17.

<sup>309</sup> Não distinguimos em todo texto da dissertação “ideia” de “ideal”, porque, nos textos práticos, parece haver uma tendência de Kant a não fazer tal distinção. Herrero observou a respeito d’*A religião nos limites da simples razão*: “Na *Religião* Kant usa as duas palavras ideal e ideia no mesmo sentido de ideal” (In.: *Religião e história em Kant*. Trad. José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1991, p. 95, em nota). Na *Crítica da razão pura*, seu autor distingue ambos: “um conceito a partir de noções, que ultrapassa a possibilidade da experiência, é a ideia ou o conceito racional” (CRPura: 1999, p. 244); por ultrapassar a possibilidade de experiência, as ideias não têm objetividade teórica; “entretanto, mais afastado ainda da realidade objetiva do que a ideia parece estar aquilo que denominamos o ideal e pelo qual entendo a ideia não simplesmente *in concreto*, mas *in individuo*, isto é, como uma coisa singular, determinável ou mesmo determinada unicamente mediante a ideia” (CRPura: 1999, p. 356). Assim, ao invés do que acontece na citação da *Doutrina da virtude*, a virtude é mais precisamente, segundo a primeira *Crítica*, uma ideia: “A virtude e com ela a sabedoria humana na sua inteira pureza são ideias. O sábio, porém (o estóico), é um ideal, isto é, um homem que existe meramente no pensamento, mas que é congruente com a ideia da sabedoria. Do mesmo modo como a ideia fornece a regra, o ideal serve em tal caso de arquétipo para a determinação completa da cópia; e nós não possuímos outra medida orientadora das nossas ações senão o comportamento desse homem divino, com o qual nos comparamos, nos julgamos e pelo qual nos tornamos melhores, se bem que ninguém jamais possa alcançá-lo” (CRPura: 1999, p. 357). Neste tópico, então, usamos ideia e ideal num único significado, o de ideia.

porém, tem objetividade prática<sup>310</sup>, isto é, são nossas ações que lhe dão realidade, não à medida que a torna empíricas, mas à medida que elas têm seu sentido dado pela ideia.

Quem quisesse tirar os conceitos de virtude da experiência... faria da virtude um equívoco não-ente, variável segundo o tempo e as circunstâncias e imprestável como regra. Ao contrário, cada um dá-se conta, quando alguém lhe é apresentado como modelo de virtude, de possuir sempre o verdadeiro original em sua própria cabeça com ele comparando e por ele unicamente avaliando esse pretense modelo. Tal original é, porém, a ideia de virtude com vista à qual todos os objetos possíveis da experiência em verdade servem como exemplos (provas da factibilidade daquilo que em certo grau é requerido pelo conceito da razão), mas não como arquétipos. O fato de que um homem jamais agirá adequadamente ao que a ideia pura da virtude contém de modo algum prova algo quimérico neste pensamento. Com efeito, todo o juízo sobre o valor ou desvalor moral é, não obstante, possível somente através dessa ideia; por conseguinte, ela encontra-se necessariamente a fundamento de toda aproximação da perfeição moral<sup>311</sup>.

Dizer, então, que um ideal é inatingível é, em termos kantianos, uma redundância, e essa inatingibilidade não se deve precisamente à precariedade de nossas forças, mas sim à natureza do ideal, que exige perfeição e, pois, é capaz de transcender tudo que é concreto, mas somente por isso, por essa sua transcendência para além da experiência, como produto da razão pura, que obriga, visto que, segundo Kant, nada que pode ser tirado da experiência pode obrigar incondicionalmente, fomentar um imperativo categórico, mas apenas imperativos hipotéticos. À medida que um ideal só pode ser pensado na sua completude, ele é inatingível, porque, na nossa condição, só podemos efetuar-lo fragmentariamente e, como ele que é o objetivo, em progresso; mas essa realização fragmentária e em progresso já é uma possibilidade e consiste no ser virtuoso, não na consideração objetiva do ideal (que requer perfeição), mas numa consideração que respeita os limites de nossa práxis. Disso se conclui que a idealidade da virtude não é incompatível com sua possibilidade, ao invés, à proporção que só ideais podem nos orientar a conduta moral, é justamente essa sua idealidade que torna possível a sua existência concreta.

---

<sup>310</sup> “Pois a lei moral prova satisfatoriamente sua realidade também para a crítica da razão especulativa... e assim consegue dar à razão, que se excedia com suas ideias sempre que queria proceder especulativamente, pela primeira vez realidade objetiva, embora apenas prática, e converte o seu uso **transcendente** em uso **imanente** (de ser ela mesma uma causa atuante no campo da experiência mediante ideias)”. *CRPrática*: 2003, p. 77; A, 83.

<sup>311</sup> *CRPura*: 1999, p. 241-2.



## CONSIDERAÇÃO FINAL

Produzindo sua filosofia numa época de consolidação de uma visão mecanicista e determinista da realidade, que encontrou fundamentos sólidos nas teorias de Newton, Kant vê ameaçada a nossa possibilidade de pensar legitimamente a ideia de liberdade e, assim, nossa pretensão a valor. Restringindo a validade dessa visão aos objetos dos sentidos e verificando em nós um poder prático da razão pura, que se subtrai às leis que regem aqueles objetos, Kant consegue apresentar não só uma nova forma legítima de abordar a nossa liberdade, mas constroi sua filosofia moral a partir precipuamente desse conceito, no sentido de encontrar nele o fundamento da moralidade, isto é, do valor absoluto do ser humano e, por conseguinte, do mundo. Foi apresentar esse percurso em seus pontos mais significativos que buscamos fazer no primeiro capítulo. Começamos vendo como Kant entendia a liberdade como uma transcendência do homem, no tocante à determinação da sua vontade, das leis da natureza, dos fenômenos, que tal transcendência significa atribuir ao homem uma causalidade inteiramente própria de suas ações e, desse modo, uma legislação própria para sua conduta, visto não haver causalidade sem lei. Tal causalidade, por sua vez, só é realmente livre se for, na sua execução e legislação, inteiramente independente de qualquer elemento do mundo empírico, pois se depende disso não se subtrai realmente de suas leis, restando, neste caso, uma causalidade empiricamente condicionada e, portanto, não genuinamente livre. O homem ascende assim a uma liberdade real somente se puder determinar sua ação de um modo que não é condicionado por fatores empíricos (a sensibilidade), isto é, de uma forma que seja puramente racional. Dado que a razão é a faculdade dos princípios, uma determinação da vontade por ela, que nada de empírico pressupõe, só pode acontecer por princípios que valham sem restrição, isto é, universalmente. Somente por princípios assim, pode-se falar do bem de forma objetiva, isto é, que não tenha validade meramente subjetiva, privada. Para Kant, nessa determinação inteiramente pura da vontade, temos o princípio supremo da moralidade, a qual, desse modo, fundamenta-se no poder da vontade humana de dar a si, mediante a razão, sua própria lei, ou seja, na autonomia da vontade. Com isso, Kant mostra também que os princípios morais de determinação da vontade não têm sua razão de ser na busca de felicidade, embora, evidentemente, não seja em desfavor desta que exista (ao contrário, os princípios morais são aqueles que, pela sua validade universal, estabelecem pôr, como fim da conduta dos indivíduos, o ser humano, o que inclui promover a sua felicidade); os princípios da busca de felicidade não são os de moralidade justamente por serem aqueles que servem ao bem subjetivo do ser humano, baseado no agrado da vida, que varia, é claro, de um indivíduo

para outro. Nessa situação, é possível acontecer que, não tendo as mesmas fontes, os apelos de felicidade e as exigências da moralidade não coincidam ou, mesmo, venham a se opor naquilo que solicitam, donde tomar a moralidade, para o ser humano, a forma do dever, o qual exige a execução das requisições da lei moral sem levar em consideração as inclinações e os objetivos privados do agente. O dever só é capaz de tão alta requisição porque representa o valor incondicionado do ser humano, sua personalidade, porque somente por ele se pode falar dum bem sem restrição, objetivo, que valendo para todos, torna capaz o ser humano de se elevar na natureza e sobre ela, através da autonomia da sua vontade, para a promoção de todos os indivíduos num reino legislado por eles mesmos; ou seja, somente pelo dever, o ser humano pode se elevar a um valor superior ao das coisas e realizá-lo, fazendo jus assim a seu caráter de pessoa.

Nesse sentido, a virtude, na concepção kantiana – objeto do segundo capítulo – aparece como a força que realiza aquele valor, que cumpre o dever, concernindo então a uma determinação puramente racional da vontade num ser seduzido por outros apelos além da razão, isto é, concerne àquilo que é inerente a uma determinação da ação pela razão prática pura num ser que não é só razão, sendo assim a força que nos torna capazes de vencer nossas próprias inclinações quando estas nos seduzem para uma violação do dever. É nesse sentido que Kant a chama de força da vontade moral, e, uma vez que é a vontade a faculdade do ser humano de determinar suas ações por princípios, a primeira tarefa da práxis virtuosa é definir a constituição destes, isto é, a fundação do próprio caráter. Tal fundação consiste na eleição da lei moral como móbil supremo (que não pode ser preterido naquilo que exige) do uso da liberdade do sujeito, o que é essencial à nossa tarefa moral porque somente assim se impede a si mesmo de tornar, em prejuízo da lei moral, o amor de si aquele fundamento supremo (que assim não elimina a influência da lei moral sobre o arbítrio, mas a condiciona à sua concordância com o prazer ou vantagem do agente), escolha pela qual nos enredamos na maldade. Dessa forma, tal caráter buscará um cuidado com suas disposições a fim de que estejam cada vez mais apuradas moralmente, sendo-lhe características, por exemplo, um cuidado com as próprias intenções e com o próprio ânimo, o autodomínio e a moderação nos afetos e desejos. Além disso, o sujeito assim pautará sua práxis de modo a efetivar o bem moral, o qual, para Kant, resume-se em dois fins principais que também são deveres, a perfeição própria e a felicidade alheia, fins que o sujeito moral adotará como seus, e dos quais derivam deveres para consigo mesmo e para com outros, cujo cumprimento será possibilitado pelas suas várias virtudes. Tal perfeição própria, Kant entende sobretudo em sentido moral, o que se refere de modo geral às atitudes de respeito pela própria pessoa e, além disso, refere-se

também à busca do desenvolvimento de todas as suas potencialidades positivas. No tocante à felicidade alheia, a práxis virtuosa inclui a adoção dos fins permitidos dos outros como sendo do próprio sujeito moral, impossibilitando assim a restrição de sua conduta unicamente aos seus interesses particulares. Por essa práxis, o homem cumpre a lei moral aproximando-se cada vez mais da efetivação do objeto da lei, o sumo bem.

No terceiro capítulo deste trabalho, procuramos buscar na obra kantiana elementos que indicam o caminho para a aquisição da virtude. Nesse sentido, tratamos, em primeiro lugar, das condições aderentes à moralização do homem e, em seguida, daquelas que existem diretamente para esse propósito, isto é, da educação moral. Vimos que as experiências do belo e do sublime reforçam o sentimento moral, uma vez que, por elas, conseguimos através da sensibilidade nos elevar sobre o que é meramente subjetivo e privado nela, conseguimos, como diz Kant, aprender a amar algo desinteressadamente e apreciar, por sublime que é, mesmo aquilo que contraria nossas inclinações. Além da experiência estética, o desenvolvimento da cultura em geral, das ciências, artes e técnicas, etc., favorece a moralização do homem à medida que promove o desenvolvimento e o refinamento das faculdades humanas assim como a disciplina dos instintos. A própria socialização, quando passa a incorporar regras de bom trato e polidez, também trabalha nesse sentido, o que acontece de modo ainda mais positivo para a moralização do homem, quando nela é, pela excelência de sua constituição civil, regulado e respeitado o direito. De modo ainda mais direto, é a virtude cultivada quando os homens reúnem-se sob esse propósito numa comunidade sob leis de virtude (a Igreja), na qual procuram ao máximo reforçar juntos em si o móbil moral e afastar as tentações. Indo além de todas essas condições aderentes à moralização do homem, encontra-se, com o propósito de aquisição da virtude, a educação moral, a qual procura fazer com que o educando se aperceba da dignidade que ele e as outras pessoas portam, através de estratégias de doutrinação que pretendem a apresentação da moralidade na sua pureza e através dum cuidado do ânimo que impede que o educando se torne muito apegado àquilo que pode o obstar no cumprimento do dever, as inclinações e o amor de si.

Assim procuramos traçar um plano que nos permitisse ver de uma maneira ampla como que Kant via a moralidade encarnada nas ações e no caráter da pessoa. Entende-se por virtude comumente as disposições intrínsecas a um sujeito que o fazem realizar o bem, não sendo esse bem apenas o próprio, e sim o bem para o ser humano enquanto tal; vimos, então, que, em Kant, em função do fundamento que ele entende ser o da moralidade, tais disposições não são sensíveis e essa efetuação do bem não é um simples acomodar-se ou conformar-se a

um bem já ao homem dado por natureza, mas sim exige uma energia criadora pela qual ele se liberta do encadeamento de suas inclinações, da sua imersão no interesse privado, e põe a si mesmo e seus semelhantes como fins em si a partir de princípios que podem ser seguidos por todos, em favor do aperfeiçoamento próprio e da felicidade geral. Na sua consistência, trata-se de um esforço que sempre se reitera a fim de fugir das tentações do egoísmo inextirpável com vista ao ideal do sumo bem, que, por sua máxima exigência, só permite a aproximação de si num progresso inacabável. Tendo, assim, na sua consistência, a liberdade como fonte e, como fim, o progresso e a felicidade da humanidade, a concepção kantiana de virtude proporciona mais plena significação à palavra “mérito” (de um valor incondicionado conquistado), visto que, como força da própria autonomia, tudo nela se deve ao próprio homem que a tem (não à sorte, à educação, ao seu temperamento ou à graça) e isso não só em função do seu próprio interesse (de sua própria felicidade), mas sim vencendo este no interesse da humanidade, ou seja, da dignidade humana. Desse modo, teve lugar a seguinte afirmação de Kant: “a virtude será o seu próprio fim e será também a sua própria recompensa, pelo valor que tem para os homens”<sup>312</sup>.

---

<sup>312</sup> *MC (DV)*: 2005, p. 251; *Ak*, VI, 396.

## BIBLIOGRAFIA

### BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

\_\_\_ *À paz perpétua*. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2008.

\_\_\_ *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

\_\_\_ *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. António Marques e Valerio Rohden. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

\_\_\_ *Crítica da razão prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_ *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

\_\_\_ *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

\_\_\_ *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_ *La metafísica de las costumbres*. 4ª ed. Trad. Adela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 2005.

\_\_\_ *Lectures on ethics*. Trad. Louis Infield. Indianápolis: Hackett Publishing Company, 1979.

\_\_\_ *Sobre pedagogia*. Trad. Francisco Cock Fontanella. 5ª ed. Piracicaba: Unimep, 2006.

### BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

CARNOIS, Bernard. *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*. Paris: Éditions du Seuil, 1973.

CORTINA, A. Estudio preliminar. In: KANT. *Metafísica de las costumbres*. Trad. Adela Cortina e Jesus Sancho. Madrid: Tecnos, 2005.

DELBOS, Victor. *La philosophie pratique de Kant*. Paris: Ancienne Librairie Germer-Baillière, 1905.

GUYER, P. *Kant on freedom, law and happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

HERRERO, Javier F. *Religião e história em Kant*. Trad. José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1991.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_ *Introduction à la philosophie pratique de Kant*. Fribourg. Éditions Castella, 1985.

MACINTYRE, A. *Depois da virtude*. Trad. Jussara Simões. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

PHILONENKO, A. Introduction a la doctrine de la vertu. In: KANT. *Métaphysique des mœurs: doctrine de la vertu*. Paris: Vrin, 1968.

ROULIER, Scott M. *Kantian virtue at the intersection of politics and nature: the vale of soul-making*. Rochester: University of Rochester Press, 2004.

ROUSSET, Bernard. *La doctrine kantienne de l'objectivité: l'autonomie comme devoir e devenir*. Paris: Vrin, 1967.

SCHNEEWIND, J. B. Autonomy, obligation and virtue: an overview of Kant's ethics. In. *The Cambridge companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

SHERMAN, Nancy. *Making a necessity of virtue: Aristotle and Kant on virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.