

Daniel Mary Ameh Okwori

A IDEIA DE LIBERDADE EM KANT
UM CONTRAPONTO AO SUBJETIVISMO MORAL CONTEMPORÂNEO

Dissertação de mestrado em Filosofia

Orientadora: Profa. Dra. Cláudia Maria Rocha de Oliveira

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2022

Daniel Mary Ameh Okwori

A IDEIA DE LIBERDADE EM KANT

UM CONTRAPONTO AO SUBJETIVISMO MORAL CONTEMPORÂNEO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia

Linha de Pesquisa: Ética

Orientadora: Profa. Dra. Cláudia Maria Rocha
de Oliveira

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2022

FICHA CATALOGRÁFICA

O41i	<p>Okwori, Daniel Mary Ameh A ideia de liberdade em Kant: um contraponto ao subjetivismo moral contemporâneo / Daniel Mary Ameh Okwori. - Belo Horizonte, 2022. 104 p.</p> <p>Orientador: Prof. Dra. Cláudia Maria Rocha de Oliveira. Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.</p> <p>1. Liberdade. 2. Subjetivismo moral. 3. Kant, Immanuel. I. Oliveira, Cláudia Maria Rocha de. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título</p> <p>CDU 17</p>
------	--

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

Dissertação de **Daniel Mary Ameh Okwori** defendida e aprovada, com a nota 10,0
(DBZ) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos
Professores:

Claudia Maria Rocha de Oliveira

Prof. Dra. Claudia Maria Rocha de Oliveira / (Orientadora)

Elton Vitoriano Ribeiro

Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro / FAJE

Claudia Maria Rocha de Oliveira

p/ Prof. Dr. Delmar Cardoso / UNICAP

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 06 de fevereiro de 2023.

À Congregação do Espírito Santo sob a Proteção do Coração Imaculado de Maria, Província do Brasil.

AGRADECIMENTO

Expresso a minha sincera gratidão a Deus pela conclusão deste trabalho acadêmico.

À minha orientadora, Profa. Dra. Cláudia Maria Rocha, pela solicitude com que recebeu meu projeto e pela disponibilidade em me ajudar academicamente. Suas aulas e orientações foram instigantes que me fizeram aprofundar e delimitar melhor o tema escolhido. Obrigado pelas leituras minuciosas do texto e suas observações valiosas.

Ao professor Dr. Édil Carvalho Guedes Filho, pela leitura atenta do projeto inicial, pela leitura orientada da *Ética a Nicômaco* e pela disciplina *Liberdade e Sociedade no Pensamento Ético Moderno*.

Ao Departamento de Filosofia da FAJE, em especial aos professores Elton Vitoriano Ribeiro, Marco Heleno Barreto, Álvaro Mendonça Pimentel, Nilo Ribeiro Júnior e Bruno Batista Petterson pela quantidade inestimável de conhecimento que me proporcionaram. Agradeço também aos demais membros do corpo docente e funcionários da FAJE pela colaboração amigável.

A minha família biológica, especialmente aos irmãos Peter e Anthony, pelo apoio constante.

A minha família religiosa, a Congregação do Espírito Santo, Província do Brasil, especialmente o Provincial Padre Leonardo da Silva Costa, CSSp. e o Conselheiro Provincial Padre Tomás Sanhá, CSSp. pela ajuda e impulso moral.

Aos amigos do programa de Pós – Graduação da FAJE, Vitor Luiz, Cleber Fernandes, Graziela, Débora, Luiz Fernando, Wallace Alexander, Irineu Modesto, Andrea e João Batista pelo companheirismo e por todos os debates e discussões intelectuais realizados.

À Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) por me proporcionar 50% de desconto no financiamento da pesquisa e por providenciar o espaço físico e virtual para a realização da pesquisa.

Deus abençoe a todos!

RESUMO

O objetivo central desta dissertação é apresentar e analisar a noção de liberdade em Kant com o propósito de confrontar, a partir dela, o subjetivismo moral presente em nosso mundo contemporâneo. Para isso, demonstra-se, inicialmente, como o subjetivismo moral se constitui num desafio ético do tempo presente, uma vez que deve ser pensado a partir da perda de critérios objetivos que tornam possível, do ponto de vista moral, uma orientação real, válida intersubjetivamente, para as ações humanas em sociedade. Em seguida, procura-se explicitar que a ideia de liberdade em Kant, como *autonomia da vontade*, é o princípio supremo de toda a ação moral. Por fim, argumenta-se como essa liberdade prática pura, necessária e universal, e que não admite exceção, confronta a noção limitada de liberdade implícita no subjetivismo moral, isto é, o *livre-arbítrio*. Destacamo-nos, também, algumas deficiências para essa compreensão kantiana da liberdade, nesse confronto ao subjetivismo moral, especialmente no que diz respeito ao *imperativo categórico*, que é o princípio ou o padrão de medida supremo de uma vontade verdadeiramente autônoma. Concluimos este trabalho acadêmico afirmando que, apesar de sofrer algumas objeções, a ideia de liberdade em Kant, como *autolegislação* da vontade, é mais apropriada para fundamentar a ação moral do que o *livre-arbítrio*, implícito no subjetivismo moral.

PALAVRAS-CHAVES: Kant. Liberdade. Autonomia da vontade. Subjetivismo moral.

ABSTRACT

The main objective of this dissertation is to present and analyze the idea of freedom in Kant with the purpose of confronting, from this standpoint, moral subjectivism as present in our contemporary world. To realize this aim, it is demonstrated, initially, how moral subjectivism constitutes itself into an ethical challenge of the present time, since it must be understood from the perspective of loss of objective criteria that make possible, from a moral point of view, a real orientation, valid intersubjectively, for human actions in society. Next, we try to explain that the idea of freedom in Kant, as *autonomy of the will*, is the supreme principle of all moral action. Finally, it is argued how this pure, necessary and universal practical freedom, which admits no exception, confronts the limited notion of freedom implicit in moral subjectivism, that is, free-will. We also highlight some shortcomings to this Kantian understanding of freedom, especially with regard to the *categorical imperative*, which is the principle or supreme measure pattern of a truly autonomous will. We conclude this academic work by stating that, despite suffering some objections, the idea of freedom in Kant, as self-legislation of the will, is more appropriate to ground moral action than *free-will*, implicit in moral subjectivism.

KEYWORDS: Kant. Freedom. Autonomy of the will. Moral subjectivism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1 SUBJETIVISMO MORAL E A QUESTÃO DA LIBERDADE.....	17
1.1 O que é Subjetivismo moral?.....	17
1.1.1 O subjetivismo moral e a perda dos critérios objetivos e universais.....	18
1.1.2 O subjetivismo moral na filosofia da Grécia Antiga e no pensamento escolástico..	21
1.2 Subjetivismo moral como um desafio da contemporaneidade.....	25
1.2.1 O individualismo como um corolário da ética subjetivista.....	25
1.2.2 A razão instrumental e a perda dos critérios objetivos.....	27
1.3 O conceito de liberdade implicado em subjetivismo moral.....	29
1.3.1 Liberdade Positiva.....	30
1.3.2 Liberdade Negativa.....	33
1.3.3 A Liberdade Negativa e o Livre Arbítrio.....	33
2 O CONCEITO DE LIBERDADE EM KANT.....	41
2.1 A formação e a novidade da ética kantiana.....	41
2.1.1 Kant, Infância e Primeiras Influências.....	41
2.1.2 Influências Permanentes na Formação da Ética Kantiana.....	43
2.1.3 A Novidade da Ética Kantiana: a distinção entre fenômeno e númeno.....	46
2.2 Liberdade transcendental na terceira antinomia da razão pura.....	50
2.2.1 A lógica da aparência e a cosmologia transcendental.....	50
2.2.2 A terceira antinomia da razão pura: os juízos contraditórios.....	53
2.2.3 A resposta kantiana à terceira antinomia e o interesse prático da razão.....	55
2.3 A autonomia da vontade e a liberdade transcendental.....	60
2.3.1 A boa vontade e o dever.....	61
2.3.2 A lei moral e a dedução do imperativo categórico.....	64
2.3.3 A liberdade como chave para explicar a autonomia da vontade.....	68
3 LIBERDADE EM KANT E O SUBJETIVISMO MORAL.....	73
3.1 A heteronomia da vontade como fundamento do subjetivismo moral hoje.....	73
3.1.1 A ética deontológica de Kant e a ética teleológica.....	74
3.1.2 A heteronomia como a vontade não-moral.....	77
3.1.3 Ilustrações de uma vontade heterônoma e o subjetivismo moral.....	79

3.2	A autonomia da vontade em contraposição ao subjetivismo moral.....	82
3.2.1	O imperativo categórico como o padrão de medida supremo de toda a ação moral.....	84
3.2.2	A liberdade prática e o livre-arbítrio.....	87
3.2.3	A ética kantiana e a dignidade humana numa sociedade contemporânea.....	89
3.3	Os limites da ética kantiana para os desafios éticos da contemporaneidade.....	92
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	97
	BIBLIOGRAFIA.....	102

INTRODUÇÃO

Este trabalho acadêmico aspira estabelecer uma contraposição entre o subjetivismo moral contemporâneo e a noção kantiana de liberdade. Nosso objetivo é demonstrar, em que sentido, a noção de liberdade, desenvolvida por Kant, é mais adequada do que a noção de livre-arbítrio implicada na perspectiva do subjetivismo moral, para ser afirmada como pressuposto fundamental da ação moral humana. Trata-se, portanto, de pensar a liberdade, em sentido kantiano, como um pressuposto fundamental que está na base de ações de agentes humanos capazes de promover uma sociedade melhor, mais justa e de paz. Também, será essencial examinar os limites da noção de liberdade em Kant. O subjetivismo moral se apoia em uma concepção limitada de liberdade compreendida como mero livre-arbítrio. Neste caso, a liberdade é assumida como um agir da forma que se quer, ou um fazer o que nos vem à cabeça. Isso tem consequências negativas que colocam em risco o bom funcionamento da sociedade humana.

Ora, à medida que pretendemos contrapor a noção kantiana de liberdade ao subjetivismo moral e à noção de liberdade implicada nele, torna-se indispensável compreender o que chamamos por subjetivismo moral. O subjetivismo deve ser pensado a partir da perda de critérios objetivos que tornavam possível, do ponto de vista moral, uma orientação real, válida intersubjetivamente, para as ações humanas em sociedade. A partir do subjetivismo moral, os juízos morais são baseados em gostos, prazeres, sentimentos e opiniões do sujeito. Assim, o fundamento e o valor de toda a ação humana passam a ser relativos. A questão que surge é, então, a seguinte: diante do subjetivismo moral podemos falar propriamente em liberdade? O que pretendemos mostrar é que o subjetivismo moral está ancorado em uma noção de liberdade que deve ser compreendida, exclusivamente, como livre-arbítrio.

Para compreender melhor a noção de liberdade que está implicada na perspectiva assumida pelo subjetivismo moral, isto é, o livre-arbítrio, recorreremos a explicação do filósofo britânico Isaiah Berlin. Ele distingue duas interpretações de liberdade: uma positiva e outra negativa.¹ Com o subjetivismo moral, veremos que ser livre significa afirmar que o sujeito pode fazer tudo o que quiser. Com outras palavras, significa defender a ausência de impedimentos externos, isto é, a liberdade negativa. Todavia, ser livre não significa propriamente agir da

¹ BERLIN, Isaiah. Dois Conceitos de Liberdade: In: BERLIN, Isaiah. *Quatro Ensaios Sobre a Liberdade: Pensamento político*. Tradução de Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981, p.133-175.

maneira que se escolhe. Essa é a definição de livre-arbítrio, a mera capacidade de escolha ou arbitrariedade (*willkür*).²

Ao contrário, a liberdade, pensada em sentido próprio, é a liberdade em sentido positivo. Como modelo de liberdade positiva, que pode fazer frente à noção de livre arbítrio pressuposta pelo subjetivismo moral, propomos então investigar a noção kantiana de liberdade. A filosofia crítica de Kant, sobretudo, a sua ética, apresenta-se como tentativa rigorosa de encontrar um critério objetivo de determinação da vontade humana,³ que não seja a necessidade natural. Estamos, portanto, diante de um grande pensador que influenciou toda a reflexão moral posterior, até os dias de hoje.

Para Kant, o princípio supremo da moralidade é a *autonomia da vontade*. Nesta autolegislação—em que a vontade é, em todas as ações, uma lei para si mesma—a vontade indica o *imperativo categórico*, o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter-se a si mesma por objeto como lei universal. No contexto atual, marcado pelo subjetivismo moral que conduz ao enfraquecimento das relações sociais, acreditamos que o exame cuidadoso da filosofia moral kantiana poderá nos ajudar a pensar em caminhos alternativos que permitam construir um mundo mais justo, um universo de paz, onde cada pessoa se respeite e seja capaz de reconhecer o outro na sua dignidade. O que pretendemos defender, então, nessa dissertação é que o conceito kantiano de liberdade, a *autonomia da vontade*, é mais adequado à moralidade do que a noção de *livre-arbítrio* pressuposta pelo subjetivismo moral. Estabelecer um contraponto entre liberdade e livre-arbítrio, a nosso ver, se mostra muito relevante porque o subjetivismo moral se apresenta como um desafio real. Confrontá-lo supõe colocar em questão a ideia de que o sujeito empírico seja a medida do certo e do errado. Também pressupõe se posicionar contrariamente a possibilidade de a moralidade e, portanto, os juízos morais estarem fundamentados exclusivamente em gostos, sentimentos e opiniões pessoais que não podem ser validados a partir de um ponto de vista objetivo e universal. Esse debate se revela atual e pertinente, à medida que a falta de critérios objetivos capazes de orientar e fundamentar o agir humano vem conduzindo à dissolução do tecido social e tem gerado grande falta de orientação do ponto de vista moral.

² CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 1995, 2000, p.318.

³ Immanuel Kant é reconhecido como o fundador da filosofia crítica pelo fato de ter revolucionado a questão da objetividade do *saber* (na *Crítica da razão pura*, 1781 e 1787), da *vontade humana* (na *Crítica da razão prática*, 1788) e do *juízo* (na *Crítica da faculdade do julgar*, 1790). Conferir: CASTILLO, Monique. Kant, Immanuel, 1724-1804. Tradução de Magda Lopes: In: CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de ética e filosofia moral*. Tradução de Ana Maria Ribeiro-Althoff; Magda França Lopes; et al. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2013, p.584.

Para melhor apresentar e analisar a noção de liberdade no filósofo de Königsberg, com o propósito de confrontar, a partir de tal análise, o subjetivismo moral, responderemos à questão específica de *como o subjetivismo moral constitui um desafio ético na atualidade*. Além disso, investigaremos a segunda questão sobre *o que constitui a ideia de liberdade em Kant*. Com essa noção kantiana de liberdade explicitada, como autonomia da vontade, *oporemos a ideia limitada de liberdade, que está implícita no subjetivismo moral*. Por fim, verificaremos e apontaremos *os limites da noção kantiana de liberdade diante dos desafios éticos atuais*.

A dissertação será dividida em três capítulos com seções e subseções. No primeiro capítulo, com o intuito de apresentar a questão da liberdade na atualidade, investigaremos em que consiste o subjetivismo moral. Veremos como o subjetivismo moral constitui um desafio na atualidade, em que o sujeito empírico é cada vez mais afirmado como a medida do certo e do errado. Recorrendo ao filósofo canadense, Charles Taylor, abordaremos três mal-estares da contemporaneidade como consequências para um mundo definido pela moral subjetivista. Além disso, investigaremos os dois sentidos de liberdade, positivo e negativo, inspirados por Isaiah Berlin.

No segundo capítulo, com a pretensão de investigar o que consiste a noção de liberdade em Kant, apresentaremos a formação e a novidade da ética kantiana. A seguir, analisaremos a ideia da liberdade pura na terceira antinomia da razão especulativa, uma vez que a razão se encontra num conflito consigo mesma, a lógica da aparência. Na última seção desse capítulo, apresentaremos a *autonomia da vontade*, que também é liberdade prática pura, como o princípio supremo da moralidade. Veremos, aqui, os conceitos de *boa vontade* e *o dever*. A *lei moral* será introduzida com o intuito de deduzir o *imperativo categórico*, que é o princípio de uma vontade livre, e, também, o princípio moral. Terminaremos o segundo capítulo apresentando a liberdade transcendental como chave para explicar uma vontade verdadeiramente autônoma.

No terceiro capítulo, contraporemos o *livre-arbítrio* implícito no subjetivismo moral, com a *autonomia da vontade*, o princípio supremo da moralidade em Kant. Veremos, na primeira seção, que a ‘heteronomia da vontade’ está na base do subjetivismo moral na sociedade contemporânea. A seguir, apresentaremos, em contraposição ao subjetivismo moral, a ‘autonomia da vontade’. O *imperativo categórico* será apresentado como o padrão de medida supremo de toda a ação moral. Defenderemos que a *liberdade*, isto é, a *autonomia*, que está na base da ação moral, não pode ser confundida com o *livre-arbítrio*. Concluiremos, então, a segunda seção do terceiro capítulo mostrando como a noção kantiana de liberdade torna possível, na sociedade contemporânea, a afirmação da dignidade humana. Finalmente, na

última parte do capítulo final, exporemos e verificaremos alguns limites da noção kantiana de liberdade que a impedem de enfrentar plenamente o problema do subjetivismo moral. Apontaremos quatro objeções de Hegel a Kant, conforme apresentadas por Jürgen Habermas. Assim, chegaremos à conclusão do nosso trabalho acadêmico.

1 SUBJETIVISMO MORAL E A QUESTÃO DA LIBERDADE

Estimamos explicitar e argumentar, neste capítulo inicial, como o subjetivismo moral se constitui num desafio ético atual. Para tanto, iniciaremos explanando o que se compreende por subjetivismo moral e como ele nasce na modernidade com a centralidade do sujeito. Em seguida, apresentaremos o subjetivismo moral como um desafio ético para o tempo presente, especialmente, a partir da perda dos critérios objetivos que pudessem orientar a ação moral dos agentes humanos. No terceiro momento, vamos expor o conceito de liberdade que está implicado na perspectiva do subjetivismo moral, isso é, o conceito de livre-arbítrio. Este, como veremos, não se distingue da noção de liberdade negativa. Na tentativa de encontrar alternativa para o subjetivismo moral, investigaremos a noção kantiana de liberdade. Será ela uma possível alternativa, capaz de oferecer um caminho para o problema da falta de critérios objetivos para o agir moral?

1.1 O que é subjetivismo moral?

O termo ‘subjetivismo’ é relativamente novo. Como um conceito que nasce na modernidade, ele retrata “a doutrina que reduz a realidade ou os valores a estados ou atos do sujeito (universal ou individual).”¹ Quando as questões do bem e o mal, ou do belo e o feio são consideradas, como preferências individuais, trata-se de subjetivismo moral e subjetivismo estético, respectivamente.² Na filosofia moderna, David Hume foi um grande expoente do subjetivismo moral no século XVIII e Jean-Paul Sartre na era pós-moderna do século XX.³

‘Subjetivismo’ é uma teoria do conhecimento que logicamente deságua dentro do oceano do ‘relativismo’.⁴ Como um subtipo do ‘relativismo ético’, o *subjetivismo moral* é uma tendência filosófica moderna que admite que “as escolhas individuais são o que determinam a

¹ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.922.

² ABBAGNANO, *Dicionário de filosofia*, p.922.

³ DEIGH, John. Ethics: In: AUDI, Robert. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 3rd ed. New York: Cambridge University Press, 2015, p.332. *e-book*.

⁴ Relativismo é a teoria filosófica que nega a existência e a possibilidade de verdades universais ou valores objetivos. Para os pensadores relativistas, verdades, e valores éticos e estéticos são julgados válidos ou não válidos somente do ponto de vista de uma cultura ou de um sujeito humano. Relativismo ético argumenta que “...todos os princípios morais são válidos em relação à cultura ou escolha individual.” Texto original: “*Ethical relativism is the theory that there are no universally valid moral principles: all moral principles are valid relative to culture or individual choice.*” Conferir POJMAN Louis. Relativism: In: AUDI, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, p.922. (tradução nossa).

validade de um princípio moral.”⁵ Segundo essa tendência filosófica, a moralidade é decidida pelo indivíduo. O sujeito é o medidor que decide o certo e o errado.

No seu livro *A ética da autenticidade*, Charles Taylor defende que o subjetivismo moral refere-se “...a visão de que as posições morais não estão de forma alguma baseadas na razão ou na natureza das coisas, mas são, em última instância, adotadas por cada um de nós porque nos encontramos atraídos por elas.”⁶ Segundo essa tendência filosófica contemporânea, os juízos morais são baseados em gostos, prazeres, sentimentos e opiniões pessoais do sujeito, e nunca são fundamentados na lei prática da razão, nem na própria natureza das coisas. Por exemplo, não existe verdade objetiva — segundo o subjetivismo moral — sobre se *o ato de dizer mentiras* é moralmente correto ou errado. O que pode ser obtido é a minha opinião ou sentimento pessoal sobre uma mentira que foi contada. Meus sentimentos ou emoções subjetivas sobre um determinado fato tornam esse fato certo ou errado. Não existem bases objetivas e universais para a avaliação de princípios morais, segundo o subjetivismo moral. Portanto, para compreendermos, com profundidade, em que consiste a doutrina subjetivista e expor o seu desenvolvimento dentro da história da filosofia, abordaremos aqui, no primeiro momento, o subjetivismo moral e a falta das condições objetivas que possibilitam uma orientação real, válida intersubjetivamente, para o agir humano.

1.1.1 O subjetivismo moral e a perda dos critérios objetivos e universais

O subjetivismo moral deve ser pensado a partir da perda de critérios objetivos que tornam possível uma orientação real, válida intersubjetivamente, para as ações humanas. A modernidade caracteriza-se, dentre outras coisas, pela afirmação da primazia e da centralidade do sujeito. Ao conferir valor inestimável ao sujeito, a modernidade dá um passo muito importante na direção da valorização de cada pessoa humana e dos seus direitos. Contudo, por outro lado, ao não estabelecer critérios objetivos para que as pessoas possam orientar suas próprias decisões, a modernidade termina por estabelecer uma separação entre aquilo que pode ser validado intersubjetivamente e o que apenas depende de decisões particulares de cada sujeito. Nesse cenário, as ações morais passam a ser compreendidas como mero fruto da subjetividade particular de cada indivíduo. Surge, então, o subjetivismo moral. Cada indivíduo empírico, a partir de sua própria perspectiva, passa a ter de decidir sobre que caminho a seguir

⁵ “[...] which maintains that individual choices are what determine the validity of a moral principle.” Conferir POJMAN, Relativism: In: AUDI, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, p.922. (tradução nossa).

⁶ TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. Tradução de Talyta Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2017, p.28.

e quais posições tomar, assumindo como base a sua própria visão relativa dos valores e do mundo. O relativismo, portanto, é uma consequência do subjetivismo moral que se caracteriza pela afirmação de que as escolhas de cada indivíduo fundamentam a validade do seu princípio ético. Contudo, como nasce a concepção ‘subjetivismo moral’ na história da filosofia?

De acordo com Blackburn, o termo filosófico *subjetivismo* “foi utilizado pela primeira vez em francês e em inglês no século XIX, geralmente para descrever a concepção de Immanuel Kant, segundo a qual o espaço e o tempo são formas *a priori* da sensibilidade que nossas próprias estruturas mentais impõem ao mundo.”⁷ Ora, afirmamos que toda a filosofia de Kant está ancorada na ideia do sujeito, o sujeito que pode ser admitido como o *eu consciente de si* ou o *sujeito transcendental*.⁸ É até confiável afirmar que é a filosofia transcendental de Kant que fundamenta a ideia da subjetividade moderna. Portanto, uma questão relevante para sublinhar aqui é se o criticismo (o idealismo transcendental) de Kant é subjetivista ou não, sendo ele anexado à ideia do sujeito. Vale a pena apontar aqui que um dos propósitos da atual dissertação é de explicitar como a filosofia moral de Kant é subjetiva (e não subjetivista, como uma teoria do subjetivismo moral), objetiva (e não objetivista), deontológica, universal e *a priori*.⁹ No próximo capítulo—onde discutiremos *o que consiste a ideia de liberdade em Kant*—veremos, com profundidade, os argumentos que expõem e comprovam a questão da objetividade da vontade humana. Além disso, cabe aqui explanar que a questão de considerar a filosofia de Kant como uma filosofia subjetivista (isto é, que ela opera no mesmo nível que o subjetivismo) é apenas um problema gerado por interpretação equivocada do criticismo kantiano. Segundo essa interpretação errada, o idealismo transcendental de Kant é considerado uma mera síntese de um movimento de ideias críticas que iniciou em René Descartes.

O solipsismo é a doutrina epistemológica que confirma que só eu existo e de que todos os outros entes (o mundo externo) são apenas as minhas ideias.¹⁰ Assim, os críticos de Kant afirmam que as aparências, no idealismo transcendental, não são aspectos ou propriedades

⁷ BLACKBURN, Simon. Subjetivismo moral: Emotivismo, prescritivismo, projetivismo. Tradução de Maria Vitória Kessler: In: CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de ética e filosofia moral*. Tradução de Ana Maria Ribeiro-Althoff; Magda França Lopes; et al. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2013, p.995.

⁸ CAYGILL, *Dicionário Kant*, p.300.

⁹ A teoria de conhecimento em Kant, sobretudo o seu *idealismo transcendental* (onde o filósofo crítico alega a sua *Revolução Copernicana* no mundo filosófico), apresenta o espaço e o tempo como duas condições subjetivas (e não subjetivistas) no processo da realização do conhecimento do objeto empírico (o fenômeno). As formas objetivas para a realização do conhecimento de um fenômeno são as categorias da faculdade do entendimento. Esse criticismo de Kant—abrangendo a *Crítica da razão pura*, 1781, a *Crítica da razão prática*, 1788, e a *Crítica da faculdade do julgar*, 1790—é objetivo, é universal e é *a priori*. A filosofia kantiana é longe de ser uma filosofia subjetivista.

¹⁰ ABBAGNANO, *Dicionário de filosofia*, p.918.

extrínsecas das coisas-em-si, porém, são meras representações.¹¹ Estes críticos também argumentam que “...a convicção de Kant sobre a realidade das coisas-em-si é inconsistente com seu ensino crítico de que não podemos conhecer nada fora da experiência.”¹² Essa noção que o sujeito é a medida de todas as coisas é subjetivista. Percebemo-nos que o pressuposto que sustenta essa interpretação do idealismo transcendental é a noção kantiana de *aparência*, porém, mal entendida. Vamos tentar explicar aqui, brevemente, o que se depreende com as concepções kantianas de ‘aparência’, ‘percepção’, ‘intuição’ e ‘conhecimento’. Assim, poderemos captar melhor por que a interpretação subjetivista da filosofia transcendental de Immanuel Kant é basicamente e suficientemente equivocada.

A interpretação, acima esboçada, da noção de *aparência* e de *idealismo transcendental* é mal compreendida, essencialmente porque ignora os aspectos realistas do argumento de Kant. Ora, os que alegam que a teoria de conhecimento em Kant (o idealismo transcendental) é subjetivista parecem “...ignorar não apenas a convicção de Kant na realidade das coisas-em-si, mas também seu realismo empírico, sua doutrina de que a existência de objetos no espaço é dada na percepção.”¹³ Por exemplo, na primeira parte da *Crítica da razão pura*, onde Kant analisa a ‘Estética Transcendental’, ele apresenta *o espaço* e *o tempo* como duas condições subjetivas no processo da realização do conhecimento do objeto empírico (*o fenômeno*), embora que, para ele, a coisa-em-si (*o nùmeno*) não poderá ser conhecida. As formas objetivas para a realização desse conhecimento de um objeto dado na experiência são as categorias da faculdade do entendimento. Kant postula que o espaço e o tempo são as duas formas *a priori* de intuição. A intuição, para ele, é a maneira pela qual o conhecimento está em relação imediata ou direta com os objetos dados na percepção, e para a qual todo pensamento, como meio, é dirigido.¹⁴ Tudo isso demonstra que Kant afirma a possibilidade da existência do mundo externo ou dos objetos empíricos que são dados para a mente humana (ou o espírito humano) na intuição espaço-temporal. O filósofo alemão, também, não nega, nem negligencia, a existência da coisa-em-si — *nùmeno* como a realidade extrínseca de um objeto no mundo e *nùmeno* como uma

¹¹ BEISER, Frederick C. *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1781–1801*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2002, p.17. ISBN 9780674027176. Disponível em: <https://search-ebscohost-com.ez166.periodicos.capes.gov.br/login.aspx?direct=true&db=e000xww&AN=282408&lang=pt-br&site=ehost-live>. Acesso em: 15 dez. 2021.

¹² “...Kant’s belief in the reality of things-in-themselves is inconsistent with his critical teaching that we cannot know anything beyond experience.” Conferir BEISER, *German Idealism*, p.18. (tradução nossa).

¹³ “...it appears to ignore not only Kant’s belief in the reality of things-in-themselves but also his empirical realism, his doctrine that the existence of objects in space is given in perception.” Conferir BEISER, *German Idealism*, p.18. (tradução nossa).

¹⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto Dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. 5.ed. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, A.19/B.33.

ideia da razão especulativa. As ideias principais da razão pura (númenos) são as ideias de Deus, de alma imortal e da liberdade. Para Kant, os *fenômenos* são cognoscíveis e os *númenos* são incognoscíveis.¹⁵ Consequentemente, argumentamos que *o criticismo* de Kant, sobretudo o seu *idealismo transcendental*, não é uma filosofia subjetivista. A filosofia kantiana, como bem afirma a Monique Castillo, é uma tentativa lógica e sistemática que “...renova inteiramente a questão da objetividade do saber (*Crítica da razão pura*, 1781 e 1787), da vontade (*Crítica da razão prática*, 1788) e do julgamento (*Crítica da faculdade de julgar*, 1790).”¹⁶ Vemos, agora, como a doutrina subjetivista nasce no desenvolver da filosofia ocidental.

1.1.2 O subjetivismo moral na filosofia da Grécia Antiga e no pensamento escolástico

Embora o subjetivismo, como um termo filosófico, nasce no tempo moderno, as suas considerações acompanhavam a história da reflexão filosófica desde os pré-socráticos, especialmente com os sofistas. Os sofistas, como afirma o Harry Ide, eram “qualquer um dos vários gregos antigos, quase contemporâneos de Sócrates, que professava ensinar, por uma taxa, a retórica, a filosofia e sobre como ter sucesso na vida.”¹⁷ Eles utilizavam a retórica para convencerem e ganharem dos seus interlocutores a qualquer custo. Os sofistas viajavam muito, na época, e seu amplo conhecimento de diferentes culturas e modos de vida os tornou céticos quanto à possibilidade de alcançar qualquer verdade absoluta pela qual a sociedade humana pudesse ser organizada.¹⁸ Além disso, parte desse ceticismo era a incapacidade dos filósofos de Mileto, como Tales, Anaximandro e Anaxímenes, de estarem na mesma página sobre a matéria-prima fundamental do cosmos. Os sofistas e Sócrates, em diálogos e debates enriquecedores em conhecimento, mudaram o curso do filosofar para a investigação de seres humanos. Em vez de investigar o princípio último ou explicação subjacente das coisas, como tinha realizado por seus predecessores, os filósofos milesianos, os diálogos levantaram questões diretamente relacionadas com o comportamento moral humano,¹⁹ uma indagação do homem interior.

O filósofo britânico contemporâneo, Simon Blackburn, opina que “...nos diálogos de Platão, personagens como Cálicles, Górgias, Protágoras e Trasímaco duvidam da autoridade do

¹⁵ Veremos mais, no capítulo seguinte, essa distinção entre a coisa-como-aparece à mente (o fenômeno) e a coisa-em-si (o númeno).

¹⁶ CASTILLO, Kant, Immanuel, 1724-1804, p.584.

¹⁷ The Sophists are “any of a number of ancient Greeks, roughly contemporaneous with Socrates, who professed to teach, for a fee, rhetoric, philosophy, and how to succeed in life.” Conferir IDE, Harry A. ‘Sophists’ In AUDI, Robert. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, p.1006. (tradução nossa).

¹⁸ STUMPF, Samuel Enoch; FIESER, James. *Philosophy: A Historical Survey with Essential Readings*. 9th ed. New York: McGraw-Hill Education, 2015, p.29.

¹⁹ STUMPF; FIESER, *Philosophy*, p.28.

pensamento ético, se bem que cada um deles ilustra, por outro lado, uma doutrina particular.”²⁰ Essas figuras, conforme as abordagens platônicas, rejeitam a possibilidade de uma verdade ou de um valor que seja objetivo e universal. A autenticidade dos juízos, para eles, é relativa às opiniões, às emoções e às preferências que possui cada pessoa humana. Górgias (final do século V AC), por exemplo, propaga uma noção cética de conhecimento humano, opinando que nenhuma realidade ou verdade existe, e que mesmo que exista alguma substância, essa realidade não pode ser compreendida nem comunicada.²¹ Com a sua negação da existência do conhecimento e da verdade, Górgias se prontificou a empregar a arte de persuasão (a retórica) para atingir quaisquer finalidades que ele mesmo tinha escolhido.

É comumente atribuída a Protágoras de Abdera (ca.490-420 AC) a famosa definição de conhecimento de que “...o homem é a medida de todas as coisas, da existência das que existem e da não existência das que não existem”,²² ou simplesmente como *o homem é a medida de todas as coisas*. Esta é uma afirmação relativista, e o relativismo — como veremos mais para frente — é uma consequência do subjetivismo moral. A declaração protagoriana coloca o indivíduo como o padrão final para todos os julgamentos sobre a verdade, sobre a moralidade e acerca do valor humano. Ela serve como uma bela explicação do relativismo do próprio Protágoras e dos seus irmãos sofistas. Se o homem é a medida de todas as coisas, isso implica, logicamente, que nenhuma coisa fora dele, como a cultura, lei, regra ou religião, poderia servir como medida objetiva para ele. Aqui, Protágoras reflete um pouco das concepções de Heráclito que afirma que “ninguém entra em um mesmo rio uma segunda vez, pois quando isso acontece já não se é o mesmo, assim como as águas que já serão outras” e que “nada existe de permanente a não ser a mudança.” Se tudo é fluxo e nada é permanente, a implicação seria que a verdade ou o valor depende dos desejos e sensibilidades de cada pessoa humana. Podemos afirmar, então, que para Protágoras e os sofistas, não existe verdade e conhecimento objetivo e universal. Na linguagem moderna, seriam subjetivistas.

Trasímaco (final do século V AC), por sua vez, questiona seriamente os padrões universais de justiça. Alega-se que ele preferiu a injustiça à vida da justiça, porque injustiça não é falta de caráter, porém, é uma demonstração de poder ou força própria. Para Trasímaco, “... as pessoas deveriam perseguir, agressivamente, seus próprios interesses em uma forma

²⁰ BLACKBURN, Subjetivismo moral, p.995.

²¹ STUMPF; FIESER, *Philosophy*, p.32.

²² PLATÃO. Teeteto: In: *Grandes Obras de Platão*. 23 diálogos. Tradução de Carlos Alberto Nunes; Maria Lacerda De Souza; A. M. Santos. 2019, p.268. *Mimética. E-book*.

virtualmente ilimitada de autoafirmação.”²³ Isso porque Trasímaco afirma que o *poder (ou força) é certo* e que a justiça deveria ser do interesse das pessoas mais fortes. Então, para Trasímaco, a coisa certa para fazer é a realização dos interesses pessoais dos mais poderosos da comunidade.

Sócrates é, às vezes, erroneamente interpretado, por alguns pensadores, como um sofista, provavelmente devido à sua grande proximidade, preocupação e, principalmente, às críticas às posições filosóficas subjetivistas dos sofistas. Mas Sócrates é tudo menos um sofista. Embora Sócrates foi instruído pelos sofistas e, até, usa muitas técnicas sofistas nas suas argumentações, ele recusa o ceticismo e o relativismo do sofismo. Para ter sucesso na tarefa onerosa de refutar as ideias dos sofistas, Sócrates precisa desvendar algum fundamento imóvel sobre o qual construir o edifício do conhecimento. Esse fundamento, ele localiza na vida interior das pessoas, que é a alma ou a estrutura da personalidade consciente de cada pessoa humana.²⁴ Sócrates também relaciona o conhecimento com a vida virtuosa. Dessa forma, ele argumenta que o conhecimento humano passa a ser a base da moralidade. Para Sócrates, “...as pessoas podem adquirir conhecimento genuíno, e tal conhecimento é o fundamento da moralidade e de nossa capacidade de viver uma vida boa.”²⁵ Esta é uma afirmação filosófica muito séria na filosofia socrática, em que conhecer a verdade é igual a ser virtuoso ou agir com responsabilidade. O debate se quem tem conhecimento da verdade automaticamente age virtuosamente é uma discussão para outra ocasião.

Ora, em alguns dos primeiros diálogos de Platão, como *Êutifron* e *Apologia*, Sócrates é retratado como esclarecedor para si mesmo e para seus seguidores—que eram essencialmente os jovens de Atenas—o meio de adquirir conhecimento confiável e absoluto de coisas e definições de conceitos universais.²⁶ Nesses diálogos, ele emprega o método da dialética que se inicia com aspectos simples e óbvios das questões, sem nenhuma imposição de ideias dogmáticas próprias sobre seus interlocutores. Com a afirmação da possibilidade de conhecer, e a relação entre conhecimento e a vida virtuosa, Sócrates (conforme apresentado por Platão) derruba, com sucesso, as posições relativistas (subjetivistas) e céticas dos sofistas sobre a verdade, o bom e o valioso.

²³ “...people should aggressively pursue their own interests in a virtually unlimited form of self-assertion.” Conferir STUMPF; FIESER, *Philosophy*, p.32. (tradução nossa).

²⁴ STUMPF; FIESER, *Philosophy*, p.35.

²⁵ For Socrates “...people could acquire genuine knowledge, and such knowledge is the foundation of morality and our ability to live the good life.” Conferir STUMPF; FIESER, *Philosophy*, p.43. (tradução nossa).

²⁶ STUMPF; FIESER, *Philosophy*, p.36.

Nas eras patrística e escolástica da história da filosofia continental, as considerações da doutrina subjetivista existiam, mesmo que o ‘subjetivismo moral’ como tal não era um assunto privilegiado nos discursos filosóficos das épocas. Nesses períodos, o tema da discussão enfatizava a relação entre a moralidade e Deus, ou (e) entre a ética e os interesses individuais das pessoas.²⁷ Santo Agostinho de Hipona (354-430), considerado como um grande filósofo da época, afirma que a moralidade deve ser ancorada nos bens eternos, isso é, o caminho para a felicidade. Para este pensador, a verdadeira felicidade exige ir além do natural para o sobrenatural, pois somos feitos por Deus para encontrar a felicidade somente Nele.²⁸ Na época patrística, o ‘subjetivismo moral’ não era uma discussão em foco, especialmente devido ao fato de que a teologia estava intrinsecamente entrelaçada com a filosofia. Aqui estava em jogo a famosa questão da relação entre fé e razão. Agostinho, por exemplo, dá precedência à fé sobre a razão. Para ele, é a fé que ilumina a razão, e sem fé o entendimento é apenas uma ilusão.²⁹ Pode-se inferir que as escolhas subjetivas e as buscas individuais por poder, prazer e posse só têm sentido quando são inspiradas pela vontade divina.

Como Agostinho, São Tomás de Aquino (1225-1274), era um filósofo e teólogo cristão. Aquino declara que tanto a filosofia como a teologia nos amparam na nossa busca pela verdade. Este pensador escolástico—influenciado por Aristóteles e, sem deixar o caminho percorrido por Agostinho—afirma a moralidade ou a ética como uma procura por bem-aventurança (a *beatitude*). A natureza humana, para Aquino, tem a sua origem e finalidade (*télos*) em Deus, e por isso, essa natureza não contém em si a sua realização. De novo, como tínhamos visto em Agostinho, o subjetivismo moral também não é tema de discussão para Tomás de Aquino. Deus é absoluto e a natureza humana deve ser aperfeiçoada pela prática das virtudes e com o auxílio da graça divina. Para Aquino, a vivência das virtudes é coordenada por meio da observação da lei natural revelada por Deus, como “faça o bem e evite o mal”.³⁰

Após ter explicitado o significado do ‘subjetivismo moral’ e como ele nasce na modernidade, com traços nos tempos anteriores, a questão que surge agora é, então, a seguinte: de que modo, propriamente dito, o subjetivismo moral se constitui como desafio ético para o tempo presente? Como explicar as possíveis consequências de uma perda de critérios objetivos e universais capazes de orientar a ação moral na atualidade?

²⁷ BLACKBURN, Subjetivismo moral, p.995.

²⁸ STUMPF; FIESER, *Philosophy*, p. 135.

²⁹ STUMPF; FIESER, *Philosophy*, p.140.

³⁰ STUMPF; FIESER, *Philosophy*, p.176-77.

1.2 Subjetivismo moral como um desafio da contemporaneidade

Examinaremos de que outras maneiras o subjetivismo moral é, realmente, um desafio ético para o tempo atual. A partir da definição de subjetivismo moral, explicitada acima, como uma tendência filosófica que admite que os juízos morais sejam orientados por gostos, prazeres, sentimentos e opiniões pessoais do indivíduo, e não por uma lei prática da razão, nem pela própria natureza das coisas, podemos perguntar: quais são as possíveis consequências dessa perda de critérios objetivos que permitem orientar o ato moral dos agentes humanos?

O relativismo, como vimos, é uma teoria filosófica que nega a existência e a possibilidade de verdades universais ou valores objetivos. É uma tendência filosófica que julga as verdades e os valores éticos e estéticos como válidos ou não válidos somente do ponto de vista de uma cultura ou de um sujeito humano.³¹ Apresentamos, anteriormente, que o relativismo é uma das consequências do subjetivismo moral. Quais são as outras consequências dessa perda de critérios objetivos? Como elabora o filósofo contemporâneo, Charles Taylor, o *individualismo* é o primeiro dos três mal-estares do tempo moderno e contemporâneo. Outros são a *primazia da razão instrumental* e as *consequências, tanto do individualismo quanto da razão instrumental*, para o governo da vida humana na sociedade.³² Esses mal-estares da cultura contemporânea, tais como explicitados por Taylor, interpretamos aqui como desenlaces lógicos de uma sociedade com a mentalidade de uma moral subjetivista. Então, em dois momentos sucessivos, explicitaremos o *individualismo* e a *razão instrumental*, e suas consequências da perda de critérios objetivos e universais que pudessem orientar uma ação moral.

1.2.1 O individualismo como um corolário da ética subjetivista

O *individualismo* é intrinsecamente ligado ao subjetivismo moral. No segundo capítulo de *A ética da autenticidade*, ao explicitar como a cultura atual desloca-se suavemente ao relativismo, Taylor afirma que o relativismo é uma espécie do individualismo. O princípio do individualismo é descrito assim: “todo mundo tem o direito de desenvolver a própria maneira de viver, fundamentada no próprio sentido do que é realmente importante ou de valor.”³³ É óbvio que nos encontramos num mundo cada vez mais individualista.

O individualismo é a consequência de uma sociedade onde as pessoas possuem, e insistem em manter, a qualquer curso, o direito de autodeterminar as ações morais, sem se

³¹ POJMAN, Relativism, p.922.

³² TAYLOR, *A ética da autenticidade*, p.12-20.

³³ TAYLOR, *A ética da autenticidade*, p.23.

apoiarem em nenhum critério objetivo e racional que seja capaz de orientar as escolhas. A sociedade atual é definida pelo subjetivismo moral. Esta sociedade perde a visão mais profunda e mais elaborada da vida humana, negligenciando algumas dimensões da realidade humana que até transcendem o indivíduo ou o *self*. “As pessoas não possuem mais a sensação de um propósito maior, de algo pelo qual vale a pena morrer... [E elas] perderam a visão mais abrangente porque se centraram na vida individual.”³⁴ O problema não é afirmar ou não a subjetividade humana. A questão que levanta as sobranceiras críticas, na verdade, reside na tendência de excluir todas as outras normas objetivas, no processo de determinar a moralidade da pessoa humana.

A afirmação da primazia e da centralidade do sujeito, característica da época moderna, é, sem dúvida, uma conquista plausível. No entanto, essa afirmação enfraquece e desmorona para o individualismo porque ela “...envolve um centramento no *self* e um desligamento concomitante, ou mesmo ignorância, de questões e preocupações mais importantes que transcendem o *self*, sejam elas religiosas, políticas ou históricas.”³⁵ Essas questões religiosas, políticas e históricas, para Taylor, colaboram para a objetivação da afirmação da centralidade do sujeito. Elas transcendem o *self*, porém, são referentes ao mesmo *self* de um modo mais abrangente. Elas garantem a formação de um indivíduo aberto e em direção ao outro. A relação de intersubjetividade se apresenta aqui como constituidora do eu. Ao não considerar a dimensão da intersubjetividade, as teorias subjetivistas cometem um erro. Sobre isso havíamos apresentado como os sofistas assumem posturas que desconsideram a possibilidade da afirmação de critérios mais universais capazes de determinar as ações. Também veremos³⁶ as teorias de David Hume e de Jean-Paul Sartre. Elas declaram a não-existência de Deus, desconsideram o lugar dos valores morais objetivos e negam a realidade de uma natureza humana pre-estabelecida. Se o *self*, ou seja a subjetividade humana, é isolado no mundo e apenas possui uma ‘liberdade absoluta’, é logicamente inconsistente falar de uma ética de responsabilidade ou uma teoria moral da intersubjetividade. Nesta altura, opinamos que se o *self* não está ancorado em alguns princípios objetivos e universais, que até o transcendem, uma consequência é a possível desvalorização da dignidade humana e uma sociedade menos justa e menos de paz.

³⁴ TAYLOR, *A ética da autenticidade*, p.13.

³⁵ TAYLOR, *A ética da autenticidade*, p.24.

³⁶ Na subseção 1.3.3, páginas 28-34 desta dissertação, discutiremos as duas perspectivas tanto de Sartre como de Hume sobre as ideias de ‘liberdade negativa’ e ‘livre-arbítrio’.

1.2.2 A razão instrumental e a perda dos critérios objetivos

Além do individualismo, a modernidade, também, é atormentada com outros tipos de mal-estares. A segunda doença da modernidade e do tempo contemporâneo, como aponta Charles Taylor, é *a primazia da razão instrumental*. Esta trata-se da primazia do “[...] tipo de racionalidade em que nos baseamos ao calcular a aplicação mais econômica dos meios para determinado fim. Eficiência máxima, a melhor relação custo-benefício, é sua medida de sucesso.”³⁷ Uma vez que as dimensões importantes que transcendem o sujeito, como por exemplo, a questão de Deus, as questões referentes ao governo de pessoas na comunidade e as questões sobre a história do indivíduo, de seu contexto de vida ou da essência humana, são consideradas como inúteis. Facilmente, a criação e o outro serão tratados como *meios* para um determinado fim. Isto é exatamente o que é obtido com o subjetivismo moral e com a noção de livre arbítrio. Devido à obsessão em obter resultados rápidos, muitas pessoas, hoje em dia, não parecem avaliar corretamente (se acontece, realmente, uma avaliação) os meios que são empregados para realizar uns determinados fins. O único interesse e foco passa a ser obter os resultados arbitrariamente desejados. Além disso, os próprios fins dificilmente são analisados. Ter o *livre arbítrio* para escolher os meios que eu preferir, sem quaisquer princípios morais pré-estabelecidos, caracteriza uma espécie de liberdade sem freios.

A razão instrumental é um tipo de racionalidade orientada para resultados. Segundo essa razão, as dimensões do tempo que importam são o *presente* e o *futuro*. O *passado*, a dimensão histórica, juntos com as tradições da vida, são considerados insignificantes. A ausência da possibilidade de referência ao passado leva a perda de critérios objetivos para a avaliação dos juízos morais. A crescente autonomia e primazia da razão instrumental, acompanhada pelo subjetivismo moral, apresenta-se como um grande desafio para o nosso tempo.

A razão instrumental é capaz de criar uma sociedade onde os seres humanos possuem uma noção limitada de liberdade, isto é, o livre-arbítrio. O filósofo contemporâneo canadense, Taylor, raciocina que o *individualismo* e o *instrumentalismo*, como mal-estares da atualidade, possibilitam o cenário em que:

[...] as estruturas e instituições da sociedade industrial tecnológicas restringem severamente nossas escolhas, que elas forçam tanto as sociedades quanto os indivíduos a atribuir um peso à razão instrumental que, em uma deliberação moral séria, nós jamais atribuiríamos, e que pode até ser altamente destrutiva.³⁸

³⁷ TAYLOR, *A ética da autenticidade*, p.14.

³⁸ TAYLOR, *A ética da autenticidade*, p.18.

A nossa vida cotidiana, junto com as escolhas e decisões que realizamos, é sistematicamente influenciada pelas instituições e estruturas essencialmente mecanicistas. Vivemos num tempo marcado pela ciência empírica e os seus produtos tecnológicos, as invenções da razão instrumental. Hoje em dia o acento moral e estético, do bom e do belo, se desloca cada vez para a matéria, a produção custo-benefício. A ênfase do sentido da vida humana é cada vez mais solidificada no *ter* do que no *ser*.

Na era do triunfo do *individualismo* e da *razão instrumental*, será menos difícil, cada vez mais, para um governo político influenciar e manipular os seus cidadãos. Também, os próprios indivíduos em sociedade, vivenciando uma liberdade limitada, ou seja, o livre-arbítrio, podem viver em ilusão, sem perceber que estão sendo escravizados ou por si mesmos ou por certos aparatos estatais e políticos. Um pensador que colabora nessa linha de pensamento é Byung-Chul Han (n.1959), um filósofo sul-coreano. Han descreve a nossa sociedade contemporânea como uma *Sociedade do Cansaço* em que as pessoas vivem um tempo de ‘excesso de positividade’ e de autoexploração de si mesmas.³⁹ É uma sociedade que já está nos apresentando as suas consequências negativas de doenças neuronais, como a fadiga, a síndrome de hiperatividade, a síndrome de *burnout* (o esgotamento), a ansiedade, a depressão, etc., todas elas causadas pela ilusão de liberdade. Han explana que esses mal-estares psíquicos expressam uma profunda crise de liberdade, uma liberdade que, hoje, se converte em coerção.⁴⁰ O sujeito neoliberal, ou seja, o indivíduo da presente época, para o filósofo sul-coreano, torna-se um empreendedor de si mesmo numa realidade paradoxal de liberdade. Byung-Chul Han descreve o sistema comercial, *neoliberalismo*, que é um desdobramento do *capitalismo*, como um processo eficiente na exploração da liberdade das pessoas.

O *excesso de positividade* que Han alude deve ser compreendido como o *livre-arbítrio*, ou seja, uma concepção limitada de liberdade, no sentido negativo. O sujeito contemporâneo, influenciado pelo subjetivismo moral, vive a ilusão de ser livre por acreditar ser capaz de fazer o que quer. Assim, ele procura remover todas as restrições e impedimentos externos contra a sua espontaneidade. Na contemporaneidade, há ênfase em afirmar e vivenciar a liberdade como recusa de qualquer forma de restrição, seja numa busca para a independência do sujeito no mercado financeiro seja como um direito para expressar uma crença religiosa. Contudo,

³⁹ HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Rio de Janeiro: Vozes, 2015, 2019, p.6.

⁴⁰ HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: Neoliberalismo e novas técnicas de poder*. Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2000, p.10.

afirmamos que o sujeito contemporâneo vive uma ilusão de liberdade e, isso, é um desafio da contemporaneidade.

Taylor identifica, com Alexis de Tocqueville, outro tipo da perda de liberdade no tempo atual. Se o sujeito contemporâneo é “fechado em seu próprio coração”, ele não possui a possibilidade de participar ativamente no autogoverno ou na autodeterminação do seu próprio destino. Esta situação, segundo Taylor, leva a certo *absolutismo*. Isto porque tudo será governado por um “enorme poder tutelar” sobre qual o próprio sujeito terá pouco controle.⁴¹ A perda de liberdade para autodeterminar o próprio destino comum como cidadãos do mundo, como já explanamos, está ligada ao prejuízo da ausência de critérios objetivos capazes de orientar as ações morais, como a lei prática da razão e a própria natureza das coisas. Portanto, o subjetivismo moral contemporâneo se constitui como enorme desafio moral para a sociedade e cultura contemporâneas. Investigamos, agora, o conceito de liberdade que está entrelaçado com o subjetivismo moral.

1.3 O conceito de liberdade implicado no subjetivismo moral

O que pretendemos mostrar aqui é que o subjetivismo moral está ancorado em uma noção de liberdade que deve ser compreendida, exclusivamente, como *livre-arbítrio*. Além disso, ele está vinculado a uma concepção negativa, que afirma a liberdade como a falta de restrição para a ação, isto é, como a possibilidade de fazer o que se quer. Veremos como a noção negativa de liberdade (ou *livre-arbítrio*) se revela pouco apropriada para fundamentar a ação moral, pois não garante a possibilidade de afirmação da dignidade humana, nem nos permite pensar na construção de uma sociedade melhor, mais justa e de paz.

Para compreender melhor a noção de liberdade que está implicada na perspectiva assumida pelo subjetivismo moral recorreremos a explicação do filósofo britânico Isaiah Berlin. Ele distingue duas interpretações de liberdade: uma positiva e outra negativa.⁴² Ian Carter observa que a ideia de diferenciar entre um sentido negativo e um sentido positivo do termo ‘liberdade’ remonta pelo menos a Immanuel Kant. Contudo, esta distinção teria recebido uma análise mais elaborada apenas em meados do século XX, por Isaiah Berlin. Além disso, Carter nota que “as discussões sobre a liberdade positiva e a negativa normalmente ocorrem dentro do contexto da filosofia política e social. Elas são distintas, embora às vezes relacionadas a

⁴¹ TAYLOR, *A ética da autenticidade*, p.18-19.

⁴² BERLIN, *Dois Conceitos de Liberdade*, p.136.

discussões filosóficas sobre o livre-arbítrio”.⁴³ Essas discussões e conexões ao *livre-arbítrio* ganharão o nosso maior foco aqui. Ora, o que é liberdade positiva e como ela se distingue da liberdade negativa? Como o subjetivismo moral se apoia na concepção negativa de liberdade, isto é, o livre-arbítrio?

1.3.1 Liberdade Positiva

Liberdade positiva, ou liberdade ‘para’, é a possibilidade de agir, ou o fato de agir, de maneira a assumir o controle da vida e realizar os objetivos fundamentais. Berlin associa essa liberdade com a ideia de *autodomínio*. Para ele, a liberdade positiva surge quando um indivíduo deseja ser o instrumento de sua própria vontade, e não o executor da vontade de um outro. Liberdade, neste sentido afirmativo, procura responder à pergunta: “O que ou quem é a fonte de controle ou de interferência que pode determinar que alguém faça ou seja tal coisa e não outra?”⁴⁴ Assim, o indivíduo deseja ser sujeito e não objeto; ser movido por suas razões e seus propósitos conscientes, e não ser influenciado por causas externas. Desse autodomínio de si mesmo, Berlin retrata que:

Quero, acima de tudo, ser cômico de mim mesmo, como um ser que pensa, deseja e age, assumindo a minhas próprias ideias e a meus próprios objetivos. Sinto-me livre na medida em que creio na verdade disso e sinto-me escravizado na medida em que me forcem a reconhecer que não existe tal verdade.⁴⁵

Ora, uma pessoa que não consegue fazer o que se propõe a realizar, porque sua vontade falha ou não é fundamentada, é um agente que não é livre, mas escravo de suas próprias paixões. Sua vontade não é livre porque está sujeita a impulsos momentâneos que a distraem de realizar o que ela havia decidida fazer. Esta interpretação positiva afirma a liberdade como capacidade do indivíduo de autogovernar-se ou como o seu poder de legislar para si mesmo (autolegislação). É uma liberdade interna que brota do interior do sujeito. O indivíduo quer ser o mestre da própria vida, dos próprios sentimentos e propósitos. Ele não quer deixar este poder de autocontrole e autodeterminação para nenhuma força, sujeito ou instituição fora de si.

⁴³ “Discussions about positive and negative liberty normally take place within the context of political and social philosophy. They are distinct from, though sometimes related to, philosophical discussions about free will.” Conferir CARTER, Ian. Positive and Negative Liberty: In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Atualizado em 19 de nov. de 2021. Disponível em <https://plato.stanford.edu/entries/liberty-positive-negative/>. Acesso em 03 de jan. de 2022. (tradução nossa).

⁴⁴ BERLIN, Dois Conceitos de Liberdade, p.136.

⁴⁵ BERLIN, Dois Conceitos de Liberdade, p.142.

A noção de liberdade positiva, defendida por Berlin, se aproxima muito da noção kantiana de liberdade. Para Kant, como veremos no próximo capítulo, a liberdade deve ser compreendida como *autonomia da vontade*.⁴⁶ A liberdade positiva faz com que a pessoa humana seja capaz de pensar e decidir por si. O filósofo alemão define ‘esclarecimento’ ou ‘iluminismo’ (*Aufklärung*) como:

a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento...⁴⁷

Entretanto, devemos acrescentar que a discussão da liberdade, no sentido interno e positivo, não iniciara, propriamente dito, com a filosofia moderna. Por exemplo, o sábio Sócrates, como havíamos comentado na primeira seção do presente capítulo, luta até o fim da sua vida para defender suas ideias e convicções em favor da liberdade humana. Assim, como comenta o Gabriel Sergio, este filósofo clássico funda “[...] a ontologia da “descoberta do ser” concentrando sua filosofia no “conhecer-se a si mesmo” tentando assim instigar o indivíduo a pensar por si mesmo.”⁴⁸ A *Aufklärung* de Kant, em certo grão, já havia existido na filosofia da Grécia Antiga. Sócrates bebe o veneno de cicuta em cumprimento à sentença de morte emitida pelo tribunal ateniense que o julga e o condena à prisão. Ele não deixa nenhum texto escrito, mas os seus ensinamentos (conforme expostos pelos seus discípulos, especialmente Platão), convicções pessoais e atos morais fundamentam os sistemas democráticos atuais.⁴⁹ Sócrates vive e morre como um homem livre internamente, um ser humano em favor do *pensamento* como “como conhecimento de si mesmo”.

1.3.2 Liberdade Negativa

A liberdade negativa, ou ainda, liberdade ‘de’, é descrita por Berlin como ausência de obstáculos, barreiras ou restrições na possível ação do indivíduo. Este sentido negativo da liberdade é melhor compreendido quando se tenta responder à pergunta: “Qual é a área em que

⁴⁶ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela; Introdução de Pedro Galvão. Lisboa: Edições 70, Lda., 2019, p.99.

⁴⁷ KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é esclarecimento? Tradução de Raimundo Vier; Floriano de Sousa Fernandes: In: *Immanuel Kant: textos seletos*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1985, p.100.

⁴⁸ SÉRGIO, Gabriel. O Conceito de Liberdade segundo a Filosofia: In: *Sociedade e Cultura*. Atualizado em 22 de Fev. de 2018. Disponível em <https://sociologica.com.br/o-conceito-de-liberdade-segundo-filosofia/>. Acesso em 06 de jan. de 2022.

⁴⁹ SÉRGIO, O Conceito de Liberdade segundo a Filosofia.

o sujeito – uma pessoa ou um grupo de pessoas – deve ter ou receber para fazer o que pode fazer, ou ser o que pode ser, sem que outras pessoas interfiram?”⁵⁰ Então, o indivíduo possui liberdade negativa à medida que as ações dele estão disponíveis, sem restrições do outro. Ao esclarecer sua compreensão, Berlin declara que: “Se sou impedido por outros de fazer o que, de outro modo, poderia fazer, deixo de ser livre nessa medida; e se essa área é limitada por outros homens além de um certo mínimo, podem dizer que estou sendo coagido ou, provavelmente, escravizado.”⁵¹ Por exemplo, um determinado sujeito, *João*, poderia dizer que é livre porque não é escravo de ninguém. Ele é livre *da* interferência e *do* controle de outras pessoas para viver e sobreviver. Se nosso *João* for um homem religioso, a sua liberdade—sem interferência *de* um estado político ou *de* algum outro indivíduo—ao poder praticar a religião da própria escolha, será, também, a liberdade no sentido negativo.

A noção hobbesiana de liberdade é exemplo do que Berlin compreende por liberdade negativa. Para Thomas Hobbes, liberdade deve ser compreendida como “a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que uso o poder que lhe resta, conforme o que o seu julgamento e razão lhe ditarem.”⁵² Do que foi dito acima, é possível depreender que a noção de liberdade que está na base do subjetivismo moral deve ser compreendida, se quisermos usar a terminologia adotada por Berlin, como a liberdade negativa.

No início da terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Immanuel Kant nos oferece duas definições de liberdade: uma negativa e outra positiva. A definição negativa exprime a liberdade em oposição à necessidade natural. Em consequência, “*liberdade* seria a propriedade desta causalidade [da vontade], pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a *determinem*”⁵³ Contudo, o próprio Kant reconhece que essa não é a definição mais apropriada de liberdade. Isto porque a definição negativa, segundo ele, é “infecunda para conhecer a sua essência.”⁵⁴ Kant, então, esclarece que pensar a liberdade como uma propriedade da vontade não determinada por leis naturais não significa pensá-la “sem lei”. Isso implicaria em afirmar a própria liberdade como “coisa absurda”. Em consequência, podemos falar em liberdade apenas quando “a vontade é, em todas as ações, uma lei para si mesma.”⁵⁵ A liberdade da vontade deve ser compreendida, então,

⁵⁰ BERLIN, Dois Conceitos de Liberdade, p.136.

⁵¹ BERLIN, Dois Conceitos de Liberdade, p.136.

⁵² HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Cap. XIV. 2.ed. Paris: Lebooks Editora, 1651, 2020, p. 83. *E-book*.

⁵³ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.99.

⁵⁴ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.99.

⁵⁵ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.100.

necessariamente como *autonomia*. Portanto, afirmamos que, em Kant, a *lei moral* (ou a lei prática) é o princípio pelo qual as pessoas se afirmam como livres. Além disso, é porque são livres que as pessoas possuem dignidade e por isso são merecedoras de igual respeito.

1.3.3 A liberdade negativa e o livre-arbítrio

O subjetivismo moral, por se caracterizar pelo abandono de critérios objetivos capazes de orientar as ações, passa a orientá-las a partir dos desejos e interesses do próprio indivíduo. Isso ocorre, dentre outras razões, porque o subjetivismo moral está ancorado numa concepção negativa de liberdade. Para o subjetivismo moral, ser livre significa poder fazer tudo o que se quer. Os motivos que orientam as ações são interesses pessoais, inclinações humanas e sensibilidades. Com outras palavras, a noção de liberdade que está na base do subjetivismo moral é aquela relacionada exclusivamente a noção de ausência de impedimentos externos, isto é, a liberdade negativa.

Esta noção de liberdade, entendida como capacidade de escolher o que quero sem impedimento externo, está mais próxima da noção de *livre-arbítrio* do que propriamente da noção de liberdade em sentido mais próprio e pleno. Por livre-arbítrio entendemos a capacidade de escolha ou arbitrariedade (*Willkür*).⁵⁶ É dotado de livre-arbítrio o sujeito que diante de bens particulares é capaz de escolher dentre um deles. Quando essa escolha não se orienta por nenhum critério objetivo, mas apenas pelo arbítrio do sujeito, estamos falando de escolhas que estão na base da afirmação de posições subjetivistas.

Agostinho de Hipona foi quem sistematizou a distinção entre livre-arbítrio e liberdade. O livre-arbítrio é a capacidade que o ser humano possui de escolher, na situação concreta, qual o caminho deve seguir. Contudo, para Agostinho o exercício do livre arbítrio não deve estar desligado do exercício da verdadeira liberdade. A liberdade em sentido pleno é compreendida como ordenação da vontade ao bem. Logo, ao exercer o livre arbítrio, o sujeito deve se orientar pelo critério objetivo do bem para que suas escolhas sejam boas. Ora, o bem supremo, para Agostino, é Deus. Logo, para ele o sujeito é verdadeiramente livre apenas à medida que se submete à graça divina. Como Agostinho, Tomás de Aquino, também, trata a questão de liberdade a partir da distinção entre liberdade e livre arbítrio. Para ele, como para Agostinho, o exercício do livre-arbítrio está vinculado a um horizonte normativo que serve como critério a partir do qual se torna possível distinguir as boas das más escolhas. Neste sentido, a questão do *livre-arbítrio* em Agostinho e Aquino não implica subjetivismo moral. Isso porque toda

⁵⁶ CAYGILL, *Dicionário Kant*, p.318.

discussão sobre o agir e o exercício da vontade humana está vinculada à questão da orientação do homem a Deus. A luz divina, no final das contas, é a realidade que completa a prática das virtudes, a espontaneidade da vontade humana e a felicidade, que somente se realiza plenamente em Deus. O conceito de *livre arbítrio*, portanto, nas eras patrística e escolástica, possui relação a um critério objetivo, a saber: Deus. Logo, não podemos falar, em nenhum dos casos, em subjetivismo moral.

Todavia, se consideramos a posição assumida, por exemplo, pelo pensador contemporâneo Jean-Paul Sartre (1905-1980), veremos que as noções de *livre-arbítrio* e *liberdade* não são mais pensadas como eram na idade média. Para Sartre, a liberdade é a condição ontológica, a partir da qual é possível pensar a pessoa humana. Sartre, como sabemos, é um filósofo existencialista francês conhecido tanto pela expressão “*a existência precede a essência*” como por negar a existência de Deus. Podemos dizer que se trata de um pensador subjetivista *par excellence*. O seu texto principal sobre o existencialismo é *O Ser e o Nada*, um livro extenso publicado em 1943. Porém, numa palestra proferida e publicada em 1946, *O Existencialismo é um Humanismo*, Sartre apresenta e argumenta que a *existência* precede a *essência* porque não somos definidos, como seres humanos, pela natureza (ou essência) humana pré-fixada, mas, em vez disso, primeiro agimos e existimos dentro do mundo, e depois que definimo-nos a partir dessa existência.⁵⁷ Nessa palestra—em que Sartre procura defender o existencialismo de uma série de críticas que lhe foram colocadas—ele argumenta que não podemos explicar a natureza humana no mesmo modo que descrevemos o processo da fabricação e utilidade de um objeto material. Uma caneta, por exemplo, foi produzida por um artífice com um conceito pré-estabelecido da essência do objeto e a finalidade que servirá. Neste caso da visão técnica do mundo, Sartre admite que a essência da caneta precede a sua existência, o uso dela para escrever. Porém, em relação à questão humana, Sartre propõe que o ponto de iniciar é a subjetividade humana, ou seja, a peculiaridade de um sujeito jogado no mundo.

Sartre critica Descartes, Leibniz, Diderot, Voltaire e Kant de terem promovido a ideia de uma essência humana vindo antes da existência, e a noção de Deus como o artífice que produz o homem segundo determinadas técnicas e em função de determinada concepção, como o artífice que fabrica uma caneta. Em contrapartida a estes pensadores, Sartre se identifica com o *existencialismo ateu*. Ele explicita que “se Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer

⁵⁷ STUMPF; FIESER, *Philosophy*, p.481.

conceito: este ser é o homem, ou, como diz Heidegger, a realidade humana”.⁵⁸ Assim, Sartre nega a existência de Deus para afirmar a liberdade absoluta do homem. Ele recusa a realidade de Deus para dar lugar à subjetividade incondicional do agente humano. O sujeito humano, então, se encontra no meio de um *nada* antes de definir-se como algo (ou seja, como alguém). Por isso, ele é absolutamente livre para iniciar-se, definir-se e terminar-se a si mesmo, na existência concreta do mundo. Contudo, Sartre prega que não existe a natureza humana pré-determinada, como já não há nenhuma realidade divina para concebê-la. A consequência disso é que “o homem é tão-somente, não apenas como ele se concebe, mas também como ele se quer; como ele se concebe após a existência, como ele se quer após esse impulso para a existência. O homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo”.⁵⁹ Esta posição de Sartre pode ser compreendida a expressão máxima da ideia da liberdade como *livre-arbítrio*. Porém, ao contrário da perspectiva agostiniana e tomasiana, aqui o exercício do arbítrio não está relacionado a nenhum critério objetivo capaz de o orientar e anteceder. Sartre afirma que além do indivíduo, da subjetividade humana, nada mais existe, nem Deus, nem sistema objetivo de valores e nenhuma essência pré-determinada.⁶⁰ Tudo começa com o sujeito jogado no mundo e termina com ele.

Entretanto, observamos que Sartre tenta responsabilizar cada indivíduo moralmente, mesmo que dentro do escopo do seu existencialismo ateu. O sujeito é livre, absolutamente, para agir, no processo da definição de si mesmo no mundo, porém, este indivíduo tem que ser capaz de assumir responsabilidade por seus atos. Sartre defende que “[...]quando dizemos que o homem é responsável por si mesmo, não queremos dizer que o homem é apenas responsável pela sua estrita individualidade, mas que ele é responsável por todos os homens.”⁶¹ Mesmo que a pessoa humana é livre para definir-se e engajar-se no mundo, ele não escolhe somente para si, mas para todos na existência. Sartre explana que essa responsabilidade integra toda humanidade. Todavia, não podemos compreender como Sartre, depois de ter negado todos os critérios objetivos e universais que pudessem orientar o ato moral—como a natureza humana pré-definida, a existência de Deus e os outros valores morais—consegue defender a necessidade de o ser humano assumir a responsabilidade moral. Se o homem é livre sem limites e sem

⁵⁸ SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismo é um Humanismo*. Tradução de Rita Correia Guedes. Fonte: *L'Existentialisme est un Humanisme*, Les Éditions Nagel, Paris, 1970. Disponível em http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/sugestao_leitura/filosofia/texto_pdf/existencialismo.pdf. Acesso em 11 de jan. de 2022.

⁵⁹ SARTRE, *Existencialismo é um Humanismo*. Acesso em 11 de jan. de 2022.

⁶⁰ STUMPF; FIESER, *Philosophy*, p.481.

⁶¹ SARTRE, *Existencialismo é um Humanismo*. Acesso em 11 de jan. de 2022.

compromissos, como ele pode ser responsabilizado por um ato? Quais seriam os critérios dessa responsabilidade? Seja, como for, ao trazer o exemplo de Sartre nosso objetivo aqui foi mostrar que o problema do subjetivismo moral que queremos discutir está relacionado com uma perspectiva assumida atualmente, a partir da qual, os sujeitos, ao se reconhecerem como dotados da capacidade de escolha são ao mesmo tempo incapazes de afirmar a existência de critérios objetivos orientadores das mesmas escolhas. Estas, portanto, se tornam puramente arbitrárias, consequência do exercício do puro desejo ou do puro interesse do sujeito empírico.

Em contraposição a noção de liberdade de arbítrio que está na base do subjetivismo moral contemporâneo, cujo exemplo de Sartre é apenas ilustrativo, pretendemos defender, nesta dissertação, que o verdadeiro exercício da liberdade não pode ser vivido apenas como ausência de impedimento. Mas, a liberdade deve ser pensada de modo positivo. A noção positiva de liberdade é a única capaz de fazer frente ao subjetivismo moral e, conseqüentemente, garantir a possibilidade de superar a crise ética a qual ele conduz. Como modelo de liberdade positiva, que pode fazer frente à noção de *livre-arbítrio* pressuposta pelo subjetivismo moral, propomos então investigar a noção kantiana de liberdade. A importância do filósofo na atualidade é vinculada ao fato de “ter sido o pensador que, pela primeira vez, voltou todo o interesse da sua investigação filosófica para a questão da liberdade, enquanto exigência racional da possibilidade da eticidade do homem.”⁶² A filosofia moral em Kant apresenta-se como uma tentativa rigorosa de encontrar um critério objetivo e universal capaz de orientar as ações e conferir a elas um caráter moral. Esse critério, também denominado por Kant como princípio supremo da moralidade, se exprime na forma de um *imperativo categórico*. Como veremos, a obrigação que este imperativo exprime está apoiada numa síntese prática *a priori* que une a vontade do sujeito à vontade de todo ser racional. Ora, o que torna possível essa síntese *a priori* é justamente a liberdade, compreendida como *autonomia da vontade*.

Mas, por que recorrer a Kant para pensar os desafios contemporâneos colocados pelo subjetivismo moral? A escolha de Kant se justifica à medida que, no tempo que viveu e filosofou, também ele se confrontou com o subjetivismo moral, sobretudo, o emotivismo de David Hume.

O que é subjetivismo moral ou emotivismo em David Hume? Hume é um filósofo empirista britânico que teve uma profunda influência sobre o pensamento filosófico de Kant. Ele queria construir uma ciência da natureza humana a partir dos métodos da ciência empírica.⁶³

⁶² SALGADO, Joaquim. *A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 3.ed. Belo Horizonte: Editora Del Rey Ltda., 2012, p 2.

⁶³ STUMPF; FIESER, *Philosophy*, p.265.

Por isso, Hume submete tudo, inclusive o comportamento humano e a moralidade, aos princípios da ciência da natureza. Vejamos, agora, em que sentido podemos dizer que a filosofia moral de Hume pode ser definida como subjetivista e, portanto, em que medida ela se apoia na ideia negativa de liberdade, ou seja, na noção de livre-*arbítrio* desvinculada de critérios objetivos para o seu exercício.

David Hume (1711—1776) é conhecido como o principal filósofo do *empirismo britânico* e do *sentimentalismo escocês*. Juntamente com Thomas Hobbes, Hume é um defensor de *compatibilismo*, “...a tese de que o livre arbítrio é compatível com o determinismo,”⁶⁴ e que é possível acreditar em ambos sem ser logicamente inconsistente. Hume é famoso por sua crítica à noção metafísica de causalidade. Ele rejeita as reivindicações metafísicas dos racionalistas sobre a conexão necessária entre “causas” e “efeitos” de eventos e realidades no mundo e além dele. Hume argumenta que a causalidade não é um atributo comprovado nos próprios objetos externos, porém, que é apenas um hábito mental de associação que produzimos ao ver repetidamente um evento, digamos A, seguido por outro fenômeno, digamos B.⁶⁵ O fato da existência do mundo físico não pode ser necessariamente conectado a um Deus que o criou. James Fieser declara que o objetivo principal dessa crítica humeana é para conseguir desamarrar a filosofia da religião (ou seja, desenredar a razão da fé) e, assim, permitir que a filosofia busque seus próprios fins sem nenhuma extensão racional e metafísica. Ao contrário da ideia popular de que Deus desempenha um papel essencial na origem, na formação e na prática dos valores morais, Hume oferece uma das primeiras teorias morais puramente seculares, que fundamenta a moralidade nas consequências desejáveis e úteis que, de nossas ações, resultam.⁶⁶ Assim, a noção de ‘utilidade’ ou ‘consequência desejável’ é apresentada ao âmbito da filosofia moral. Outros filósofos que procedem nesta linha de pensamento são Jeremy Bentham e John Stuart Mill.⁶⁷ Então, como descrevemos a filosofia moral de Hume? O que é subjetivismo moral em Hume?

No início do *Tratado da Natureza Humana*, Livro III, sobre “Moral”, parte I, Hume declara que juízos morais não são derivados da razão, porém, são formados pelos sentimentos

⁶⁴ “*Compatibilism* is the thesis that free will is compatible with determinism.” Conferir MCKENNA, Michael; COATES, D. Justin. *Compatibilism*: In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Publicado em 26 de abr. de 2004. Atualizado em 26 de nov. de 2019. Disponível em <https://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/#DeteAltePoss>. Acesso em 14 de jan. de 2022. (tradução nossa).

⁶⁵ STUMPF; FIESER, *Philosophy*, p.274.

⁶⁶ FIESER, James. David Hume (1711—1776): In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em <https://iep.utm.edu/hume/#H7>. Acesso em 14 de jan. de 2022.

⁶⁷ FIESER, David Hume (1711—1776).

ou percepções. As proposições morais, para ele, nascem de um senso moral, e nunca são julgamentos sobre fatos empíricos. Hume opina que:

Qualquer ação exercida pela mente pode ser compreendida sob o termo *percepção*; conseqüentemente, esse termo não se aplica menos aos juízos pelos quais distinguimos entre o bem e o mal morais que a qualquer outra operação da mente. Aprovar um caráter e condenar outro são apenas duas percepções diferentes.⁶⁸

Sobre a alegação de que a moralidade não consiste em nenhum fato passível de descoberta pelo entendimento humano, David Hume fornece uma ilustração convincente, *um homicídio voluntário*. Examinando extensivamente este ato, que para muitos é criminal e vicioso, Hume opina que não podemos encontrar a questão sobre o fato nem sobre a existencial concreta que chamamos de *vício*. Para ele,

como quer que a tomemos, encontraremos somente certas paixões, motivos, volições e pensamentos. Não há nenhuma outra questão de fato neste caso. O vício nos escapa por completo, enquanto consideramos o objeto. Não o encontraremos até dirigirmos nossa reflexão para nosso próprio íntimo e darmos com um sentimento de desaprovação, que se forma em nós contra essa ação.⁶⁹

Contudo, qual conclusão tiramos da análise do assassinato? Hume conclui que quando afirmamos que algum ato é vicioso (como um homicídio voluntário) ou que alguma pessoa é maldosa (no caso do assassino), tudo que é declarado é que nós possuímos um sentimento de culpa por contemplar o ato,⁷⁰ e não que o ato é vicioso em si mesmo. Essa análise de Hume também se aplica no caso de uma ação moral que nos referimos como ato virtuoso. Pois, *vícios* e *virtudes* são apenas paixões, motivos, volições e pensamentos tanto de desaprovação como de aprovação, respectivamente, que surgem em nós, assistindo um fato ou um evento que acaba de acontecer. A conclusão lógica dessa teoria subjetivista de Hume é que os julgamentos morais envolvem sentimentos simpáticos de prazer e de dor que experimentamos dentro de nós, como espectadores, ao observar as conseqüências da ação de uma outra pessoa.⁷¹ A moralidade, para Hume, então, não está, e não pode ser fundamentada, em juízos racionais. Ela se relaciona com sentimentos de *simpatia*. Essa posição crítica de Hume dá muita sustentação ao *sentimentalismo escocês* do século XVII. Se os julgamentos morais são formados pelo senso moral ou pela percepção sensual e não são governados pela razão, a noção de liberdade pressuposta aqui se

⁶⁸ HUME, David. *Tratado da natureza humana: Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Livro III.I.2. Tradução de Débora Danowski. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 2000, p.496.

⁶⁹ HUME, *Tratado da natureza humana*, Livro III.I.26., p.508.

⁷⁰ HUME, *Tratado da natureza humana*, Livro III.I.26., p.508.

⁷¹ STUMPF; FIESER, *Philosophy*, p.272.

aproxima muito da noção de *livre-arbítrio* desvinculada de critérios objetivos de orientação. Isso implica agir conduzido pela sensibilidade e pela emoção. Estamos diante de um exemplo do que chamamos de subjetivismo moral.

A teoria moral de Hume virou alvo de muitas críticas, especialmente do campo dos racionalistas e idealistas. Depois do elogio kantiano a Hume na ‘Introdução’ ao *Prolegômenon*,⁷² todo o idealismo transcendental e a ética kantiana foi uma resposta detalhada ao emotivismo (ou subjetivismo) moral de Hume.

Ora, ao considerar que Kant procurou oferecer um caminho alternativo ao subjetivismo moral presente na perspectiva de Hume, o que pretendemos, no que se segue, é então examinar se, no contexto atual, a noção de liberdade tal como desenvolvida por Kant é capaz de nos ajudar a fazer frente ao subjetivismo moral contemporâneo. O subjetivismo moral contemporâneo conduz ao enfraquecimento das relações sociais. Em consequência, acreditamos que o exame cuidadoso da filosofia moral kantiana poderá nos ajudar a pensar caminhos alternativos que permitam construir um mundo mais justo, um universo de paz, onde cada pessoa se respeite e seja capaz de reconhecer o outro na sua dignidade. O que pretendemos, então, mostrar, nos próximos capítulos dessa dissertação, é que o conceito kantiano de liberdade é mais adequado à moralidade do que a noção de *livre-arbítrio* pressuposta pelo subjetivismo moral. Estabelecer um contraponto entre liberdade, no sentido kantiano, e o *livre-arbítrio* desvinculado de qualquer referência normativa objetiva, a nosso ver, se mostra muito relevante porque *o subjetivismo moral* se apresenta como um desafio real do tempo presente, como temos demonstrado até aqui. Confrontá-lo supõe colocar em questão a ideia de que o sujeito empírico seja a medida do certo e do errado. Também pressupõe se posicionar contrariamente à possibilidade da moralidade e, portanto, os juízos morais estarem fundamentados exclusivamente em gostos, sentimentos e opiniões pessoais que não podem ser validados a partir de um ponto de vista objetivo e racional. Esse debate se revela atual e pertinente, à medida que a falta de critérios objetivos capazes de orientar e fundamentar o agir humano vem conduzindo à dissolução do tecido social e tem gerado grande falta de orientação do ponto de vista moral. No próximo capítulo, portanto, iremos apresentar a noção de liberdade tal como pensada por Kant.

⁷² No *Prolegômenos a toda a Metafísica Futura que queira apresentar-se como Ciência*, Kant admite que “foi a advertência de David Hume que, há muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa.” Conferir KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda a Metafísica Futura que queira apresentar-se como Ciência*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988, A.13,14., p.17.

2 O CONCEITO DE LIBERDADE EM KANT

No capítulo anterior, partindo da constatação de que o subjetivismo moral se constitui como grande desafio ético para o tempo atual, procuramos definir o subjetivismo e mostrar que ele está vinculado a uma noção de liberdade compreendida como exercício de arbítrio, que encontra no sujeito empírico o único critério orientador da ação. Diante desse cenário, indicamos que a ideia kantiana de liberdade pode ser afirmada como contraponto a essa noção de arbítrio, e conseqüentemente, pode ser capaz de fazer frente ao subjetivismo moral. Neste capítulo propomos, então, compreender melhor de que modo Kant pensa a Liberdade. Isso é fundamental para que possamos, no terceiro capítulo, examinar em que sentido e em que medida a liberdade, em sentido kantiano, estaria apta a fazer frente ao subjetivismo moral contemporâneo.

2.1 A formação e a novidade da ética kantiana

Antes de examinar o conceito de liberdade, torna-se fundamental situar o pensamento kantiano, isto é, a formação da problemática de sua filosofia crítica. Depois de preliminares notas sobre a infância, as primeiras influências e a jornada acadêmica do jovem Kant, apresentaremos três influências duradouras na formação da sua ética. Terminaremos esta seção enfatizando a novidade e a peculiaridade da *filosofia crítica*, especialmente em relação à distinção kantiana entre *fenômeno* e *númeno*. Esta distinção é um pressuposto importante para a compreensão adequada da noção de liberdade tal como pensada por Kant.

2.1.1 Immanuel Kant: infância e primeiras influências

Immanuel Kant (1724-1804) nasceu em Königsberg, uma pequena cidade histórica da Prússia, que atualmente faz parte do estado moderno da Rússia. Seus pais, Johann Georg Kant e Anna Regina Reuter, eram de renda modesta, e sua orientação religiosa foi significativamente influenciada pelo *pietismo*, então um movimento religioso dentro do *luteranismo* que enfatizava a doutrina bíblica e uma vida cristã rigorosa. Essa seita religiosa teria uma profunda influência no pensamento e na vida pessoal de Kant.¹ Na universidade de sua cidade natal, Kant estudou os clássicos, a física e a filosofia. Essa instituição, como outras grandes universidades alemãs da época, foi muito influenciada pelo pensamento de Christian Wolff (1679-1754), que por sua

¹ STUMPF; FIESER, *Philosophy*, p.295.

vez foi influenciado pelo racionalismo e a metafísica de Gottfried Leibniz (1646-1716). O tutor de Kant na universidade foi um pensador wolff-leibniziano, Martin Knutzen, que deu grande importância ao “poder da razão humana de se mover com certeza no âmbito da metafísica.”² Knutzen também dirigiu o olhar contemplativo do jovem Kant para a física newtoniana. Isso, mais tarde, desempenhou um papel significativo na construção do edifício crítico e filosófico de Kant. Após o término dos seus estudos universitários e uma dissertação sobre os primeiros princípios do conhecimento metafísico, Kant passou oito anos como tutor numa família. E no ano 1755, o jovem filósofo se tornou docente livre (*privatdozent*), dando cursos livres, porém, financiados pelos próprios alunos. O jovem professor ensinava “...matemática, lógica, moral, física, pirotecnia, teoria das fortificações, enciclopédia filosófica, teologia natural, antropologia, e a doutrina do belo e do sublime.”³

No ano de 1770, Kant foi nomeado para a *cátedra de filosofia* que havia sido anteriormente ocupada por seu professor e tutor, Knutzen. Foi registrado que Kant teve uma carreira extremamente bem-sucedida como professor universitário. Ele era um sujeito interessante de se ter por perto, que mantinha conversas muito encantadoras. Kant era um senhor, quase perfeito. Muitas vezes era retratado “como um velho solteirão cujas atividades eram programadas com tal precisão que os vizinhos podiam acertar seus relógios quando ele saía de casa todos os dias às quatro e meia para subir e descer sua pequena avenida oito vezes.”⁴ Entretanto, Otfried Höffe aponta que Kant não somente vivia o rigorismo e precisão duma vida acadêmica. Ele, também, era um sujeito social. Por exemplo, Höffe afirma que

apesar de toda sua dedicação ao ensino e à investigação científica, estas atividades ocupam somente a primeira metade de sua jornada. A outra metade pertence à vida social. Junto com amigos e conhecidos, Kant passa o tempo em extensos almoços, jogando bilhar e carta e freqüentando o teatro e os mais renomados salões da cidade. Na sua qualidade de debatedor brilhante, Kant se torna um hóspede muito apreciado. [...] O filósofo de Königsberg, Johann Georg Hamann (1730-1788) já teme que Kant seja retirado de seus projetos científicos pelo redemoinho das distrações sociais.⁵

Admitimos, aqui, que tanto a disciplina acadêmica quanto a sociabilidade do filósofo de Königsberg tornaram possível que herdássemos grandes obras como a *Crítica da razão pura* (1781 e 1787), que trata a questão da objetividade do saber, a *Crítica da razão prática* (1788), que avalia a questão da vontade humana, e a *Crítica da faculdade de julgar* (1790), que lida

² STUMPF; FIESER, *Philosophy*, p.296.

³ LEITE, Flamarion Tavares. *10 lições sobre Kant*. Petrópolis: Vozes, 2015, p.25.

⁴ STUMPF; FIESER, *Philosophy*, p.296.

⁵ HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamn e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.12-13.

com o problema do julgamento ou valor.⁶ Outros textos relevantes de Kant incluem o *Prologómenos a toda metafísica futura* (1783), *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), *Religião nos limites da simples razão* (1793), *A paz perpétua* (1795) e a *Metafísica dos costumes* (1797).

2.1.2 Influências permanentes na formação da ética kantiana

Na *Crítica da Razão Prática*, Immanuel Kant afirma que “duas coisas enchem o ânimo de admiração e de reverência sempre renovadas e crescentes quanto mais frequente e continuamente a reflexão se ocupa delas: o *céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim*.”⁷ Essa expressão toca bem no cerne da questão de toda a filosofia crítica de Kant. Para Kant, o *céu estrelado* simboliza o mundo fenomenal definido pela causalidade natural. É o universo de causas e efeitos dos fenômenos. *A lei moral em mim* refere-se à realidade de que todos os seres humanos, distintos dos demais seres vivos e coisas no universo, possuem um senso de *dever moral*, uma experiência que valida o fato que a pessoa humana exerce *liberdade* em seu comportamento,⁸ uma causalidade livre, presente no cosmo, porém distinta da causalidade natural. O *céu estrelado* e a *lei moral em mim* são a tentativa kantiana de incluir a realidade como um todo na Filosofia Crítica. Para analisarmos melhor a formação da filosofia transcendental, sobretudo, a ética kantiana, sublinhamos aqui três influências fundamentais sobre Kant—os pensamentos de J.-J. Rousseau sobre a distinção entre a ciência e a moral, a tradição racionalista e o empirismo britânico.⁹

A distinção kantiana entre a ciência e a moral deve muito aos pensamentos de J.-J. Rousseau. Rousseau ressalta que o homem é bom e livre por natureza, mas está submetido à influência corruptora da sociedade—assim, perdendo a sua beleza e liberdade. Para este filósofo francês, a desigualdade, causada por circunstâncias individuais e sociais, é culpada por essa perda de autonomia humana.¹⁰ Ao renunciar à liberdade, o homem, segundo Rousseau, abre mão da própria essência. Para recuperar a liberdade perdida, cada indivíduo precisa alienar-se a se mesmo, juntamente com todos os seus direitos, ao entrar no novo estado que é regido pelo

⁶ CASTILLO, Kant, Immanuel, 1724-1804, p.584.

⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis: Editora Vozes, p.203.

⁸ STUMPF; FIESER, *Philosophy*, p.296.

⁹ VAZ, Henrique C.L., *Estritos de filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I*, 7a edição. São Paulo: Edições Loyola, 1999, 2015, p.322-24.

¹⁰ FERRARI, Márcio. Jean-Jacques Rousseau, o filósofo da liberdade como valor supremo: In: *Nova Escola*. Publicado em 01 de out. de 2008. Disponível em <https://novaescola.org.br/conteudo/458/filosofo-liberdade-como-valor-supremo>. Acesso em 14 de jan. de 2022.

contrato social.¹¹ Essas ideias de Rousseau despertam Kant para a experiência da moralidade como uma parte intrínseca da pessoa humana como um ser livre. Assim, Kant consegue distinguir entre a *moral* e a *civilização*.¹² A “moralidade” em Kant, como veremos para frente, é interligada à noção do ser humano, definido como um ser autônomo. A “civilização” é o *céu estrelado* ou o mundo fenomenal onde atua a lei da causalidade natural.

Além das ideias de Rousseau, o *racionalismo continental* e o *empirismo britânico* são duas tendências filosóficas dominantes que operam na época de Kant. Junto com elas é o método da ciência empírica de Isaac Newton, que crescia e prosperava cada vez mais.¹³ Todavia, o que é racionalismo? *Racionalismo* é “a corrente filosófica que enfatiza a capacidade da razão humana de conhecer verdades fundamentais sobre o mundo sem o auxílio da experiência sensorial.”¹⁴ Segundo os racionalistas, as ideias da razão—como a existência de Deus, a imortalidade da alma e a liberdade humana—têm causas inteligíveis e podem ser demonstradas pela mente humana. Os racionalistas (com ênfase, Descartes, Spinoza e Leibniz) desenvolvem uma nova visão para a filosofia, tentando fornecer-lhe a *exatidão* da matemática. Stumpf e Fieser afirmam que essa busca por *precisão* no filosofar leva os racionalistas a enfatizar “a capacidade racional da mente humana, que agora consideram como a fonte da verdade sobre a natureza humana e o mundo. Embora não rejeitassem as alegações da religião, consideravam o raciocínio filosófico algo independente da revelação sobrenatural.”¹⁵ É bom apontar que a maioria das teorias racionalistas procuram ultrapassar os limites epistemológicos da mente humana à medida que formulam conhecimento das ideias da razão pura.¹⁶ Os racionalistas acreditam, e ensinam, que é possível alcançar o conhecimento das realidades suprassensíveis pelo mero uso da razão humana e a matemática. Assim, o racionalismo se coloca, construtivamente, contra o empirismo. Os racionalistas rejeitam os desejos e os

¹¹ STUMPF; FIESER, *Philosophy*, p.285.

¹² VAZ, *Estritos de filosofia IV*, p.324.

¹³ STUMPF; FIESER, *Philosophy*, p.297.

¹⁴ “Rationalism is the philosophical view that emphasizes the ability of human reason to grasp fundamental truths about the world without the aid of sense experience.” Conferir STUMPF; FIESER, *Philosophy*, p.247. (tradução nossa). Informamos que os principais racionalistas incluem René Descartes (1596-1650), Baruch Espinoza (1632-1677), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) e Christian Wolff (1679-1754).

¹⁵ “They emphasized the rational capacity of the human mind, which they now considered the source of truth about both human nature and the world. Although they did not reject the claims of religion, they did consider philosophical reasoning something independent of supernatural revelation.” Conferir STUMPF; FIESER, *Philosophy*, p.222. (tradução nossa).

¹⁶ MCCORMICK, Matt. Immanuel Kant, *Metaphysics*: In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em <https://iep.utm.edu/kantmeta/#SH1b>. Acesso em 14 de jan. de 2022.

sentimentos humanos como fontes possíveis para apanhar verdades absolutas sobre o mundo e a natureza humana.

Lima Vaz aponta para duas correntes de racionalismo que colaboram na formação da teoria ético-política de Immanuel Kant. A primeira é a linha de Christian Wolff, que, por sua vez, é influenciado por Gottfried Leibniz. A segunda é a corrente do Direto Natural racionalista iniciada por Hugo Grotius e Samuel Puffendorf.¹⁷ Aqui, não vamos nos preocupar com a segunda corrente do racionalismo, na medida em que correríamos o risco de nos estender para além do escopo desta dissertação. Entretanto, em relação à primeira, Leibniz raciocina que o mundo é conhecível *a priori*—isto é, sobrenaturalmente ou além da experiência sensorial—por meio de uma análise de ideias e ramificações feitas por meio da lógica.¹⁸ Mais para frente, veremos a resposta kantiana à corrente wolff-leibniziana do racionalismo.

O *empirismo britânico*, especialmente na sua forma de *sentimentalismo escocês*, é outra influência permanente na formação da ética kantiana. O empirismo é uma teoria filosófica que argumenta que todo conhecimento humano se origina em nossas sensações ou das experiências sensoriais.¹⁹ Os empiristas, sobretudo, John Locke, George Berkeley e David Hume, enfatizam a capacidade dos sentidos humanos de nos fornecer dados sobre as propriedades que os objetos empíricos realmente têm em si mesmos. Entre os adeptos do empirismo, o sentimentalismo ou emotivismo de David Hume teve uma influência mais profunda na formação das convicções éticas de Kant. Hume, como já vimos no capítulo anterior, afirma que não podemos fornecer justificativas *a priori* ou *a posteriori* para uma série de proposições como: “todo evento deve ter uma causa”. Para Hume, o empirismo (tão pouco ainda, o racionalismo com suas verdades conceptuais) não pode nos dar uma justificativa epistemológica para as afirmações sobre objetos, sujeitos e causas que consideramos mais óbvias e certas sobre o mundo.²⁰ Ele defende que jamais podemos ter conhecimento das conexões essenciais entre *causas* e *efeitos*, não na experiência, nem fora das experiências sensoriais. Isso é *ceticismo filosófico*. Essa negação da conexão necessária entre causa e efeito influenciou o *criticismo* (a filosofia crítica) de Kant. No *Prolegómenos a toda a Metafísica Futura que queira apresentar-se como Ciência*, Kant afirma que: “... foi a advertência de *David Hume* que, há muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa.”²¹ Com essa declaração, Kant admite como a sua fé na tradição

¹⁷ VAZ, *Estritos de filosofia IV*, p.323.

¹⁸ MCCORMICK, Immanuel Kant, *Metaphysics*.

¹⁹ MCCORMICK, Immanuel Kant, *Metaphysics*.

²⁰ MCCORMICK, Immanuel Kant, *Metaphysics*.

²¹ KANT, *Prolegómenos*, A.13,14., p.17.

racionalista (dogmatismo) foi abalada por Hume. Nesse clima de reflexão crítica, Kant percebe uma ampla consequência da posição cética de Hume para todas as proposições metafísicas. Por exemplo, como são possíveis, no mundo real, as verdades matemáticas ou o conhecimento científico? Como podemos afirmar, necessariamente, a existência das realidades suprasensoriais, como Deus, a alma imortal e a liberdade humana? A resposta sistemática de Kant formaria o seu *criticismo*, uma novidade no mundo filosófico.

2.1.3 A novidade da ética kantiana: a distinção entre fenômeno e númeno

A resposta kantiana para o *empirismo* de David Hume e ao *racionalismo*, sobretudo, da corrente wolff-leibniziana, constitui sua filosofia crítica. Primeiro, Kant concorda com a crítica de Hume que o conhecimento da causalidade não é dado pela experiência sensorial, nem aprioristicamente por meio da análise de conceitos. Porém, Kant rejeita as conclusões humianas que conduzem, necessariamente, ao *ceticismo*, isto é, à negação da possibilidade de conhecimento objetivo na experiência e além dela. Num segundo momento, Kant apoia as ideias da razão pura, como a noção de Deus e a liberdade humana, na medida em que não são inúteis. Entretanto, o filósofo alemão refuta, contra o racionalismo, a possibilidade de alcançar o conhecimento dessas ideias da razão pura (*os númenos*) para além do âmbito da experiência. Para elaborar a sua teoria crítica, unificando alguns elementos tanto do empirismo como do racionalismo, Kant propõe, na *Crítica da Razão Pura*, investigar as condições de possibilidade do conhecimento.

Na introdução à segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant relata que a investigação sobre a possibilidade dos *juízos sintéticos a priori* é o verdadeiro problema da razão pura.²² Esse problema é inevitavelmente relacionado à teoria do conhecimento e implica uma ‘revolução copernicana’ no mundo filosófico. Para compreender essa proposição, uma novidade da filosofia crítica, faz-se necessário averiguar o que Kant entende por conhecimento. Quais são as condições necessárias para que a mente humana possa conhecer um objeto empírico? O que pode ser conhecido e quais realidades são incognoscíveis?

O processo de conhecer um objeto empírico (*o fenômeno*), para Kant, envolve, inevitavelmente, duas fontes ou faculdades: a sensibilidade e o entendimento.²³ A *sensibilidade* é a faculdade das intuições. Ela submete todas as coisas, para que elas possam ser percebidas, às formas *a priori* espaço e tempo. A faculdade do *entendimento*, por sua vez, é a faculdade das

²² KANT, *Crítica da Razão Pura*, B.19.

²³ KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.294/B.351.

regras. Ela organiza e unifica, através dos conceitos, os dados que nos vêm das intuições sensíveis. Sua função consiste, portanto, em reduzir os fenômenos à unidade por meio de regras. Em consequência, para Kant, apenas podem ser conhecidas as coisas das quais temos intuição sensível, ou seja, que podem ser percebidas pela sensibilidade a partir das formas *a priori* espaço e tempo. Além disso, para que haja conhecimento é necessário que a intuição sensível possa ser organizada, dirigida pelas regras do entendimento. Além das faculdades da sensibilidade e do entendimento, para Kant há em nós uma terceira faculdade: a razão. A razão é a faculdade dos princípios. Ela possui como tarefa reduzir as regras do entendimento à unidade, a partir de princípios. Por não operar a partir de dados da intuição sensível, a razão não produz conhecimento. Em consequência, os objetos da razão não podem ser conhecidos. Podemos apenas pensar a respeito deles. Na primeira parte da *Crítica da Razão Pura*, denominada ‘Estética transcendental’ Kant esclarece que o espaço é “... uma representação necessária, *a priori*, que fundamenta todas as intuições externas.”²⁴ Para que um objeto empírico possa ser conhecido, a forma *a priori* de intuição externa, o espaço, é necessária de modo inevitável. Outra forma *a priori* inevitável é o tempo. Kant afirma que “o tempo é uma representação necessária que constitui o fundamento de todas as intuições... [e que é] dado *a priori*. Somente nele é possível toda a realidade dos fenômenos.”²⁵ Importante sublinhar que o tempo não é um conceito universal ou discursivo, nem empírico, porém uma forma pura da intuição sensível.²⁶ É “a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral... [e] a condição imediata dos fenômenos internos (da nossa alma) e, por isso mesmo também, mediatamente, dos fenômenos externos.”²⁷

Na *Analítica Transcendental*, segunda parte da *Crítica da Razão Pura*, Kant explicita que o entendimento é a faculdade de conhecer um objeto por meio das representações que vêm da sensibilidade. Como mera determinação da mente do sujeito, as impressões (ou representações), oriundas da sensibilidade, são sintetizadas pelas categorias do entendimento. Portanto, Kant afirma que a ‘intuição’ espaço-temporal (operando na *sensibilidade*) e os ‘conceitos’ (atuando no *entendimento*) formam os elementos de todo nosso conhecimento, e por isso que “pensamentos sem conteúdo são vazios; [e] intuições sem conceitos são cegas.”²⁸ Kant argumenta que é somente à medida que as faculdades da sensibilidade e do entendimento atuam conjuntamente é que pode surgir conhecimento. Neste sentido, Stumpf e Fieser observam

²⁴ KANT, *Crítica da Razão Pura*, B.38-39.

²⁵ KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.31/B.46.

²⁶ KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.32/B.47.

²⁷ KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.34/B.50.

²⁸ KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.51/B.75.

que a filosofia crítica de Kant se destaca na sua insistência de que o conhecimento é para sempre limitado em seu âmbito. É reduzido para o mundo da percepção sensorial, a experiência, e é restringido, também, pelo modo em que as faculdades humanas de *sensibilidade* (intuição) e de *entendimento* (os conceitos, as categorias) sintetizam (ou determinam) as impressões sensoriais, os ‘fenômenos’.²⁹

Finalmente, na última parte da *Crítica da Razão Pura*, intitulada *A dialética transcendental*, Kant dedica atenção à crítica metafísica. Ele irá examinar a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, isto é, de juízos que são produzidos pela razão sem que esta possa contar com os dados da sensibilidade. Para Kant, sempre que a razão pretende conhecer, justamente por não poder contar com intuições sensíveis, ela produz ilusão transcendental, ou seja, conhecimento meramente aparente. Em consequência, quando a metafísica racionalista pensa ser capaz de produzir conhecimento sobre a alma, o mundo e Deus ela produz paralogismos, antinomias e provas invalidas da existência de Deus. Importante ter presente que Kant dirige aqui a sua crítica de modo especial ao racionalismo de Christian Wolff. A posição deste pensar é considerada por Kant como dogmática à medida que ela defende a possibilidade de alcançar o conhecimento da existência de Deus, da alma imortal e das outras coisas-em-si, somente a partir do exercício da razão pura.³⁰

Contudo, embora não seja possível elaborar conhecimento a respeito das ideias de alma, mundo e Deus, para Kant, elas são ideias *a priori* fundamentais. Sendo assim, Kant diz que elas são ideias reguladoras da razão. Em consequência, se por um lado, não é possível possuir conhecimento dessas ideias, por outro, podemos e devemos pensar a respeito delas. Essa questão é de fundamental importância para que possamos compreender adequadamente a liberdade em Kant, tema de nossa dissertação. Isso porque para Kant, a liberdade, à medida que não é objeto de intuição sensível, apresenta-se como ideia reguladora da razão. Logo, não nos é permitido conhecer a liberdade, mas podemos apenas pensar a respeito dela. Além da distinção entre *conhecer* e *pensar* precisamos ter presente também a distinção estabelecida por Kant entre *fenômeno* e *númeno*. Para Kant, o ser humano apenas é capaz de conhecer os fenômenos, ou seja, o resultado da síntese operada pelas faculdades da sensibilidade e do entendimento. A realidade tal como ela é, ou seja, a coisa-em-si mesma não é cognoscível. Kant nomeia essa realidade incognoscível, ou seja, a coisa-em-si, como *númeno*.

²⁹ STUMPF; FIESER, *Philosophy*, p.304.

³⁰ CAYGILL, *Dicionário Kant*, p. 106

Ora, os racionalistas dogmáticos procuram aplicar os conceitos do *entendimento* para demonstrar como as coisas são em si mesmas. Porém, as coisas-em-si (*os númenos*), como vimos, são incognoscíveis. Assim, Kant corta as asas do dogmatismo racionalista, ao indicar os limites do conhecer humano³¹. Contudo, se não é possível intuição sensível da liberdade, mas ela se apresenta como ideia reguladora fundamental da razão, ao indicar os limites do conhecimento, a filosofia crítica de Kant avança para o campo do agir humano. A partir dele será possível pensar o interesse prático da ideia de liberdade.³² A liberdade, como havíamos notado no capítulo anterior, é a pedra angular para toda a filosofia crítica de Kant.

Havíamos observado, no primeiro capítulo, como a liberdade positiva faz com que a pessoa humana comece a pensar por si, ela está relacionada à ideia de autogoverno. A *Aufklärung* ou ‘Esclarecimento’, como Kant o compreende, caracteriza-se, justamente, pela capacidade de o sujeito se orientar pela própria razão. A coragem de fazer uso do *próprio* entendimento, *sapere aude*, está na base da ética kantiana que acentua a liberdade como sendo o que torna possível a afirmação da dignidade da pessoa humana. Como esclarece Herrero, a era moderna, marcada pela filosofia kantiana, apoia-se no fato de que “temos a consciência de possuímos um **valor absoluto**.”³³ O valor absoluto da pessoa humana pode ser afirmado à medida que cada pessoa “[...] tem consciência de colocar seu agir sob o ditame da razão prática.”³⁴ Como o sujeito da razão prática, o agente humano age conforme a *autonomia* da sua própria vontade. É isso que revela a sua *dignidade*. Essa dignidade de todos os seres humanos se opõe a todo preço, não é relativa.³⁵ A dignidade é universal, objetiva e aprioristicamente estabelecida em todos seres racionais, dotados de liberdade. Uma boa compreensão do conceito de liberdade em Kant, então, se faz necessária à medida que nosso projeto pretende indicar alternativa para o *exercício de arbítrio*, descompromissado de critérios objetivos, que está na base do subjetivismo moral contemporâneo.

³¹ KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.758/B.786.

³² Kant afirma que o conhecimento não pode ultrapassar o âmbito da sensibilidade. Porém, a razão pura pode estender o seu projeto crítico e especulativo para o campo do agir humano, com seu interesse prático. Neste novo ambiente do filosofar (a moral), a liberdade humana torna-se o *objeto* não sensorial a ser explicitada. Isso é a tese fundamental da *Crítica da razão prática* de Kant.

³³ HERRERO, Javier. A ética de Kant: In: *Periódicos*, FAJE [SÍNTESE – Rev. de filosofia, v.28, n.90 (2001): 17-36]. Disponível em <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/563/987>.

Acesso em 12 de abr. de 2022, p.18.

³⁴ HERRERO, A ética de Kant, p.19.

³⁵ HERRERO, A ética de Kant, p.19.

2.2 Liberdade transcendental na terceira antinomia da razão pura

Como vimos, Kant estabelece distinção entre *fenômeno* e *númeno*. A liberdade, por ser ideia reguladora da razão, não pode ser compreendida como um mero objeto do mundo fenomenal. Dela não temos intuição sensível. Ela se apresenta, portanto, como coisa em si, ou seja, como númeno. Em consequência, não é possível do ponto de vista da razão teórica obter conhecimento sobre a liberdade. Antes, então, de examinar como Kant pensa a liberdade será necessário verificar como ele esclarece a questão da impossibilidade de obtermos conhecimento teórico sobre a mesma liberdade. Isso é importante, porque antecipa as razões de nossa dissertação não ser capaz de demonstrar a necessidade de afirmação da liberdade.

Kant aborda a questão da liberdade, do ponto de vista teórico, ao apresentar a *terceira antinomia* da razão pura. Para compreendermos adequadamente a questão apresentada por Kant, é importante aprofundar um pouco mais a questão da ilusão ou aparência transcendental que nos revela como a razão se encontra num conflito consigo mesma. Em seguida, examinaremos a terceira antinomia. Nela são apresentados, como veremos, argumentos contrários e favoráveis à possibilidade de existência de uma causalidade distinta da causalidade natural. No terceiro momento, demonstraremos o interesse da razão especulativa no conflito.

2.2.1 A lógica da aparência e a cosmologia transcendental

A ‘Lógica geral’ ou ‘Lógica transcendental’ é a conotação kantiana para uma tentativa crítica de sintetizar e apresentar todo o procedimento formal do *entendimento* e da *razão* em seus elementos, e os exibir como princípios de todo o julgamento lógico de nosso conhecimento.³⁶ Kant define o *entendimento* como “uma *faculdade de julgar*”, uma capacidade de conhecer por meio de conceitos.³⁷ A *razão*, para Kant, “é a faculdade que nos fornece os princípios do conhecimento *a priori*... [ou] a faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios.”³⁸ Na ‘Lógica transcendental’ Kant demonstra como a ligação entre *razão* e *conhecimento* revela uma certa ilusão da própria razão pura. Como essa ilusão é formada na relação entre os conceitos do *entendimento* e os princípios da *razão* é o que Kant denomina de “dialética”. Então, na seção ‘dialética transcendental’ da *Crítica da razão pura* Kant retrata as causas do escurecimento e da falta de avanço do empreendimento filosófico, do ponto de vista teórico.

³⁶ KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.60/B.84.

³⁷ KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.69/B.94.

³⁸ KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.11,302/B.24,359.

No coração do projeto kantiano da *Crítica da razão pura* está a análise da natureza da aparência (ou ilusão). Como já mencionamos anteriormente, o principal alvo da crítica kantiana é a Metafísica tradicional de Christian Wolff. Enquanto na “Analítica transcendental”, Kant investiga e avalia a “forma” de todo conhecimento, isto é, a aplicação das regras do *entendimento*, os conceitos, na “Dialética” o filósofo alemão procura mostrar que a razão, toda vez que pretende conhecer, ultrapassa os limites do entendimento e, conseqüentemente, produz ilusão ou aparência transcendental.

Porque, embora um conhecimento seja perfeitamente adequado à forma lógica, isto é, não se contradiga a si próprio, pode todavia estar em contradição com o objeto. Assim, o critério puramente lógico da verdade, ou seja, a concordância de um conhecimento com as leis gerais e formais do entendimento e da razão, é uma *conditio sine qua non*, por conseguinte a condição negativa de toda a verdade; mas a lógica não pode ir mais longe, e quanto ao erro que incida, não sobre a forma, mas sobre o conteúdo, não tem a lógica pedra de toque para o descobrir.³⁹

Com isso, Kant explica que não basta ter uma forma lógica e certa de conhecimento. O “conteúdo” do objeto deve ter extraído da intuição espaço-temporal de uma experiência possível. Portanto, para Kant, *pensamentos sem conteúdo são vazios e intuições sem conceitos são cegas*.⁴⁰ A tentativa da razão teórica de pensar objetos sem as exigências necessárias das duas faculdades da *sensibilidade* e do *entendimento* sempre resulta numa lógica da aparência, um conflito da razão consigo mesma. Kant define a ‘Lógica da aparência’ como “... uma arte sofisticada de dar um verniz de verdade à ignorância, e até às suas próprias ilusões voluntárias, imitando o método de profundidade que a lógica em geral prescreve e utilizando os seus tópicos para embelezar todas as suas alegações vazias.”⁴¹ Portanto, todas as pretensões da razão teórica de obter conhecimento de um mundo além dos fenômenos, no sentido que este mundo das *coisas-em-si* seja o mundo verdadeiro, tem que falhar inevitavelmente.⁴² Para Kant, a razão especulativa não consegue demonstrar e determinar que a vontade humana é livre, nem que existe Deus e (ou) uma alma imortal. Essas ideias transcendentais da razão—liberdade, Deus e alma imortal—não conseguem ser afirmadas nem negadas pela razão teórica. Não podemos demonstrar os *númenos*. Essa é a situação de impasse, a lógica de ilusão, que a razão especulativa se encontra ao pensar as ideias puras como ideais vazias de conteúdo empírico. Portanto, as ideias (o incondicionado) podem ser *pensadas*, porém não podem ser *conhecidas* ou *condicionadas* como um objeto empírico. Essa inferência lógica é o sentido básico de toda

³⁹ KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.59/B.84.

⁴⁰ KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.51/B.75.

⁴¹ KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.61/B.86.

⁴² HÖFFE, *Immanuel Kant*, p.141.

a argumentação da ‘dialética transcendental’. As ideias reguladoras da razão, para Kant, são númenos—elas não possuem o poder constitutivo no conhecimento de um objeto real. Otfried Höffe esclarece que “[a] dupla completude, a unidade e a expansão do conhecimento, é realizada só através da experiência; sem a combinação da sensibilidade e do entendimento não há objetos reais.”⁴³

Na sua busca da *unidade* no pensar, a razão especulativa depara-se com três ideias fundamentais. Otfried Höffe acentua, lucidamente, essas ideias puras da seguinte forma:

o incondicionado como unidade absoluta do sujeito pensante, o objeto da psicologia racional [isto é, a alma humana]; o incondicionado como totalidade das coisas e das condições no espaço e no tempo, o objeto da cosmologia transcendental [a liberdade humana]; e, enfim, o incondicionado como a unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensar em geral, isto é, um ser absolutamente supremo, Deus, como objeto da teologia natural.⁴⁴

Kant afirma que a tentativa lógica da razão teórica para demonstrar o sujeito pensante somente resulta numa ilusão dialética de “paralogismo psicológico”.⁴⁵ Além disso, todo o esforço racional de provar a existência de Deus, como um ser perfeitamente supremo, também cai em demonstrações refutáveis.⁴⁶ Nesta dissertação não vamos nos ocupar com o tratamento tanto da *psicologia racional* quanto da *teologia natural*. Investigar se a alma humana, como o incondicionado referente ao sujeito pensante, é imortal, e demonstrar se Deus existe ou não, está para além do escopo do presente trabalho. Delimitamo-nos ao objeto da *cosmologia racional*, isto é, o ‘incondicionado’ como totalidade de todas as coisas e seres que existem, e das condições no espaço e no tempo. O incondicionado referente, aqui, é a liberdade humana. É liberdade transcendental, que é presente no mundo como uma totalidade, porém que não é determinada pelas leis do cosmos. Em pensar a unidade de todas as coisas e condições das coisas e eventos, a razão especulativa emaranha-se em contradições, que Kant chama de *antinomias*. Então, a pretensão lógica de determinar o incondicionado (nas formas das três ideias fundamentais da metafísica tradicional, a alma humana, Deus e liberdade) não conduz a nenhum conhecimento afirmativo e verdadeiro.⁴⁷ É apenas a lógica da ilusão, onde a razão pura se encontra num conflito racional consigo mesma. Portanto, quais são os argumentos que Kant

⁴³ HÖFFE, *Immanuel Kant*, p.175.

⁴⁴ HÖFFE, *Immanuel Kant*, p.143.

⁴⁵ KANT, *Crítica da Razão Pura*, B.426.

⁴⁶ “A primeira prova é a prova *físico-teológica*, a segunda a *cosmológica* e a terceira a *ontológica*. Não há nem pode haver outras. Demonstrarei que a razão nada consegue nem por uma das vias (a via empírica) nem pela outra (a via transcendental) e que em vão abre as asas para se elevar acima do mundo sensível pela simples força da especulação.” Conferir KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.591/ B.619.

⁴⁷ HÖFFE, *Immanuel Kant*, p.143.

apresenta ao discutir a *terceira antinomia* da razão teórica sobre a possibilidade da liberdade transcendental? O que significa liberdade a partir da razão especulativa?

2.2.2 A terceira antinomia da razão pura: os juízos contraditórios

Até aqui, estabelecemos, com Kant, que a razão especulativa consegue pensar as ideias puras (as *coisas-em-si*, como liberdade, o ser pensante e Deus), porém, ela não pode determinar ou conhecer essas noções metafísicas. Embora estes númenos sejam incognoscíveis ou indetermináveis para a mente humana, Kant afirma que eles são as ideias reguladoras da razão. Então, Kant defende que qualquer pretensão racional de conhecer os númenos sempre leva ao fracasso, sempre resulta em juízos contrários. As contrariedades, neste caso, são chamadas de *antinomias* da razão teórica. A ‘antinomia’, para Kant, é um conceito que retrata o conflito das leis da razão teórica,⁴⁸ e a ‘razão’ sendo a faculdade das leis ou princípios, como já havíamos acentuado. A busca metafísica de unidade no pensar, referente ao mundo como um todo (a cosmologia racional) sempre provoca as atitudes insustentáveis de *ceticismo*, de um lado, e *racionalismo dogmático*, de outro. São duas partes contrárias de juízos sobre a natureza do universo. Howard Caygill aponta que Kant esboça quatro conjuntos de deduções dialéticas sobre a natureza do cosmos que correspondem às quatro junções de categorias. Essas inferências lógicas são:

as categorias matemáticas de quantidade e qualidade e as categorias dinâmicas de relação e modalidade [que juntos] produzem as antinomias matemáticas e dinâmicas. (...). A apresentação da antinomia consiste em dois argumentos supostamente antagônicos e, no entanto, igualmente convincentes, colocados lado a lado em páginas opostas (...) como provas de tese e antítese.”⁴⁹

A prova da *tese* afirma uma ideia lógica da razão pura sobre o mundo e a prova de *antítese* nega, completamente, a proposição declarada. Por exemplo, sobre o primeiro conflito das ideias transcendentais da antinomia da razão pura, a tese é que “o mundo tem um começo no tempo e é também limitado no espaço.”⁵⁰ A sua antítese é que “o mundo não tem nem começo nem limites no espaço; é infinito tanto no tempo como no espaço.”⁵¹ Referente ao segundo conflito, a razão pura especula que “toda a substância composta, no mundo, é constituída por partes simples e não existe nada mais que o simples ou o composto pelo simples.”⁵² A antítese desta

⁴⁸ KANT, *Crítica da Razão Pura*, B.434.

⁴⁹ CAYGILL, *Dicionário Kant*, p.28.

⁵⁰ KANT, *Crítica da Razão Pura*, 2001, A.426/B.454.

⁵¹ KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.427/B.455.

⁵² KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.434/B.462.

afirmação racional é que “nenhuma coisa composta, no mundo, é constituída por partes simples, nem no mundo existe nada que seja simples.”⁵³ A tese do quarto conflito das ideias transcendentais da antinomia da razão pura especifica que “ao mundo pertence qualquer coisa que, seja como sua parte, seja como sua causa, é um ser absolutamente necessário.”⁵⁴ A prova contrária para essa afirmação é que “não há em parte alguma um ser absolutamente necessário, nem no mundo, nem fora do mundo, que seja a sua causa.”⁵⁵ Observamos que enquanto a primeira junção de argumentos refere à categoria pura de *quantidade*, o segundo grupo de inferências lógicas relaciona-se à categoria de *qualidade*. Percebemos, também, que o quarto conflito da razão pura, no conjunto de tese e antítese, se relata à categoria de *modalidade*.

O terceiro conflito das ideias transcendentais da antinomia da razão teórica (a terceira antinomia) é sobre a categoria dinâmica de *relação*, e avalia a questão central desta dissertação, a liberdade humana. A *tese* consta que “a causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar.”⁵⁶ A negação (a antítese) desta afirmação da existência de uma causalidade livre no mundo é que “não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza.”⁵⁷

Kant, em seguinte, procura expor, logicamente, ambas as proposições contrárias da *terceira antinomia* sem utilizar falácias no seu argumentar. Sobre o juízo da *tese* que afirma a existência da liberdade humana, Kant prova rigorosamente que se cada fenômeno é causado por outro fenômeno no mundo espaço-temporal, e cada fenômeno ou evento pressupõe um estado ou fenômeno anterior, e inevitavelmente acompanhado por uma regra, a implicação disso seria que o evento anterior, a cada vez, deve ser ele mesmo algo que aconteceu, isto é, um fenômeno que não pode ser por si só o originador da aparência fenomênica. O filósofo alemão defende que “[s]e tudo acontece, portanto, unicamente pelas leis da natureza, haverá sempre apenas um começo subalterno [*subalternen*], nunca um primeiro começo, e não há portanto integridade da série pelo lado das causas provenientes umas das outras.”⁵⁸ Se de acordo com a lei natural nenhum fenômeno consegue constituir o primeiro começo para os demais, Kant pressupõe uma causalidade que seja livre da regra da natureza, como a condição necessária para uma completude da série pelo lado das causas oriundas umas das outras. Essa causalidade livre

⁵³ KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.435/B.463.

⁵⁴ KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.452/B.480.

⁵⁵ KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.453/B.481.

⁵⁶ KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.444/B.472.

⁵⁷ KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.445/B.473.

⁵⁸ KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.445-46/B.473-74.

(a liberdade) é descrita por Kant como “(...) uma *espontaneidade absoluta das causas*, espontaneidade capaz de dar início por si a uma série de fenômenos que se desenrola segundo as leis da natureza e, por conseguinte, uma liberdade transcendental (...).”⁵⁹ Essa liberdade transcendental é presente no cosmo, porém, não é um *fenômeno*, e assim, não é determinável pela lei da natureza. Uma implicação da existência dessa liberdade pura é que ela não somente dá início a uma série das aparências fenomenais, porém, a liberdade transcendental é a pedra angular para explicar os fenômenos, a causa e o efeito das *coisas-como-elas-aparecem*.

Todavia, o que seria a prova lógica para a posição *antitética* que nega a existência duma causalidade livre (a liberdade transcendental)? Sobre essa posição contrária, Kant argumenta, com precisão, que supor a existência da liberdade transcendental é pressupor um começo absoluto, no mundo espaço-temporal, tanto para todos os fenômenos quanto para a série de causas e efeitos no universo. Essa pressuposição implicaria que a própria causalidade livre não teria uma causa no mundo. Isso, também, insinua que, se o primeiro começo (a primeira causa) da liberdade transcendental não pode ser explicado, não pode, portanto, ser a primeira causa ou iniciadora de aparências fenomenais que operam sob leis fixas. A liberdade transcendental, como faculdade de originar absolutamente um novo evento ou fenômeno, não pode, por si só, ser determinada. Uma conclusão que Kant tira de tudo isso é que “(...) a liberdade transcendental é contrária à lei de causalidade [isto é, a lei da natureza, e] (...) a liberdade (a independência) em relação às leis da natureza é, sem dúvida, uma libertação da coação mas é também uma libertação do fio condutor de todas as regras.”⁶⁰ A possibilidade da existência de liberdade transcendental no cosmos pode começar a atuar por si próprio, porém prejudica, necessariamente, uma experiência totalmente encadeada, isto é, a eventualidade de pensar a unidade de todos os fenômenos do mundo, sintetizados pela lei da natureza. Então, Kant consegue demonstrar uma posição contrária, negando a existência da liberdade transcendental num universo definido por leis fixas.

Sobre as duas provas contrárias, Henry Allison, relata que Kant é mais explícito em demonstrar a prova antitética, que nega a possibilidade duma causalidade livre, do que a sua observação em favor da tese que defende a possibilidade de liberdade transcendental.⁶¹ Sobre a prova antitética, por exemplo, Kant articula que

⁵⁹ KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.446/B.474.

⁶⁰ KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.447/B.475.

⁶¹ ALLISON, Henry E. *Kant's Conception of Freedom: A Developmental and Critical Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020, p.248. *E-book*.

[s]e, no entanto, se admitisse uma faculdade transcendental da liberdade para iniciar as mudanças no mundo, essa faculdade deveria, pelo menos, encontrar-se fora do mundo, (embora seja sempre uma pretensão temerária admitir ainda, para além do conjunto de todas as intuições possíveis, um objeto que não pode ser dado em nenhuma percepção possível). Porém, nunca é lícito no mundo atribuir tal faculdade às substâncias, porque se assim fosse, desapareceria em grande parte o encadeamento de fenômenos que se determinam necessariamente uns aos outros por leis universais, encadeamento a que se dá o nome de natureza, e, com ele, o carácter de verdade empírica, que distingue a experiência do sonho.⁶²

O encadeamento de fenômenos, para Kant, é a onipotência da natureza—*a fisiocracia transcendental*—que precisa ser defendida. Sem essa defesa a unidade do mundo, como um todo, não pode ser discutida, no primeiro lugar. A doutrina da liberdade só seria uma ameaça para essa unidade do universo, segundo a prova da antítese. Todavia, a opção preferencial de Kant, como iremos perceber mais para frente, é a primeira tese que afirma a possibilidade de liberdade no *cosmos*.

Observamos, a partir das duas provas quanto a confirmação de liberdade transcendental como a negação dela, que os dois argumentos contrários parecem igualmente necessários. É o conflito necessário que a razão pura se envolve, na tentativa metafísica de buscar unidade no conhecer, referente ao mundo como um todo. O próprio Kant afirma que essa ilusão da razão pode conduzir à sedução “(...) de se entregar a um desespero cético ou de firmar-se numa obstinação dogmática, persistindo teimosamente em determinadas afirmações, sem dar ouvidos nem prestar justiça aos argumentos contrários.”⁶³ O filósofo alemão pensa que agarrar ou concordar somente com uma afirmação (empírico-cética) ou a outra (racionalista-dogmática) apenas significa a ruína para o empreendimento filosófico—*a eutanásia da razão especulativa*. Uma conclusão que Kant aponta aqui é que não é possível demonstrar e defender a liberdade do ponto de vista da razão pura. Liberdade é um *númeno*, e por isso, é incognoscível. Porém, essa ilusão (antinomia) da razão teórica tem solução em Kant? O que seria a salvação da metafísica como uma ciência? Como lidar com a ilusão da razão pura consigo mesma?

2.2.3 A resposta kantiana à terceira antinomia e o interesse prático da razão

Até o presente momento, mostramos as pressuposições da razão pura nos conflitos consigo mesma, oriundas da sua pretensão de estender o próprio limite para além de toda experiência sensorial, formando somente proposições formais e lógicas, sem ter por referência

⁶² KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.451/B.479.

⁶³ KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.407/B.434.

intuições sensíveis. Se a liberdade, por exemplo, não pode ser determinada, por não nos ser dada através de intuição sensível, qual interesse ela pode ter para a razão?

Henry Allison observa que a beleza da *terceira antinomia* é simplesmente porque a sua resolução abre uma janela conceitual para uma concepção incompatibilista de liberdade, e é por isso que é possível dar ouvidos às reivindicações da razão prática.⁶⁴ A concepção incompatibilista de liberdade significa que no mundo existem duas causalidades— a causalidade natural e a causalidade livre ou liberdade— e que as duas colaboram, porém não são compatíveis. Enquanto a causalidade por liberdade atua como o *primeiro começo* para os eventos fenomenais, a lei da natureza funciona como o *fio condutor* na unidade dos fenômenos naturais e na sucessão de um evento a outro no *cosmos*.

Kant elabora a sua resposta crítica do conflito cosmológico da razão consigo mesma (a terceira antinomia) pelo caminho do já explicitado *idealismo transcendental*. Como havíamos explanado,⁶⁵ o *idealismo transcendental* é a teoria filosófica que avalia todos os fenômenos como apenas representações ou objetos da experiência possível—isto é, os objetos segundo qual, o tempo e o espaço são meras formas sensíveis da nossa intuição—e nunca como coisas-em-si, como númenos.⁶⁶

Na sua apresentação do *idealismo transcendental* como chave de resposta ao conflito da razão consigo mesma, Kant afirma, com clareza, que os objetos empíricos—intuídos a partir das formas *a priori* de espaço e tempo—são “tão-só um fenômeno, dado à sensibilidade, desse ser que nos é desconhecido.”⁶⁷ Os fenômenos não podem ser dados em si mesmos. São constituídos a partir do exercício das faculdades da sensibilidade e do entendimento. Assim, o silogismo para toda a antinomia da razão especulativa, para Kant, é o seguinte: “quando o condicionado é dado, é dada também toda a série de condições do mesmo; ora os objetos dos sentidos são-nos dados como condicionados, por conseguinte, etc.”⁶⁸ Kant acrescenta, como um juízo indubitável, que quando o condicionado (o fenômeno) é dado, também nos é proposto, essencialmente por isso, um *regresso* na série de todas as condições do mesmo. Isso é a questão pois “[...]o conceito de condicionado já implica que algo se refira a uma condição e se esta, por sua vez, for condicionada, que se refira a outra mais distante e assim sucessivamente através de

⁶⁴ ALLISON, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p.11.

⁶⁵ Na subseção 2.1.3 acima, tínhamos tratado a questão da novidade da ética kantiana.

⁶⁶ KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.369.

⁶⁷ KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.492/B.520.

⁶⁸ KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.497/B.525.

todos os elementos da série.”⁶⁹ Kant aponta que este juízo é *analítico*⁷⁰ à medida que seu predicado é contido no conceito do sujeito, e não abre para a possibilidade de estender o conhecimento humano. Todavia, para que haja avanço, o filósofo alemão argumenta que

(...) se tanto o condicionado, como a sua condição forem coisas em si, então, quando o primeiro é dado, a regressão à segunda não só é *proposta como tarefa*, como realmente é já conjuntamente *dada*; e como o mesmo é válido para todos os membros da série, é dada a série completa das condições e, por conseguinte, também é dado o incondicionado, ou melhor, é pressuposto, devido a ser dado o condicionado, que só mediante esta série era possível. Aqui a síntese do condicionado e da sua condição é uma síntese unicamente do entendimento, que representa as coisas *tais quais são*, sem ter em conta se e como podemos chegar a conhecê-las.⁷¹

Com isso, Kant procura explicar uma posição crítica do conflito cosmológico da razão consigo mesma. Na série das condições dos condicionados (fenômenos), uma causando a outra, Kant vislumbra uma situação de *síntese* entre a *tese* e a *antítese*. A tese é o condicionado e a antítese é a condição para a possibilidade do condicionado. Surge, então, uma *síntese* entre a causalidade natural e a causalidade pura. No fundo do argumento kantiano, aqui, é a posição crítica que o incondicionado, isto é, a causalidade livre, possui o fundamento e a condição para a possibilidade do condicionado, os fenômenos. Além disso, Kant defende que:

Só é possível conceberem-se duas espécies de causalidade em relação ao que acontece: a causalidade segundo a *natureza* ou a causalidade pela *liberdade*. A primeira é, no mundo sensível, a ligação de um estado com o precedente, em que um se segue ao outro segundo uma regra. Ora, como a *causalidade* dos fenômenos repousa em condições de tempo, e o estado precedente, se sempre tivesse sido, não teria produzido um efeito que se mostra a primeira vez no tempo, a causalidade da causa do que acontece ou começa, também *começou* e, segundo o princípio do entendimento, tem necessidade, por sua vez, de uma causa.⁷²

Kant declara aqui, com muita sutileza, que a própria causalidade natural (a série de causas e efeitos no mundo) também necessita de uma primeira causa para se sustentar. Nessa citação kantiana podemos extrair dois *interesses* distintos da razão, sem refutar nem a *tese* nem a *antítese* do terceiro conflito cosmológico. Primeiro, podemos perguntar por que, pelo uso da razão, os racionalistas dogmáticos escolhem a *tese* (em favor da causalidade livre num universo governado pela lei da natureza)? A segunda pergunta seria o porquê da escolha da *antítese*

⁶⁹ KANT, *Crítica da Razão Pura*, B.526.

⁷⁰ Kant propõe que “[o]s juízos analíticos não nos ensinam, propriamente, sobre o objeto, nada mais do que contém já o conceito que dele temos, porque não estendem o conhecimento para além do conceito do sujeito, mas apenas esclarecem esse conceito.” Conferir KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.736/B.764.

⁷¹ KANT, *Crítica da Razão Pura*, A. 498 /B.526.

⁷² KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.532/B.560.

(negando a possibilidade duma causalidade livre no cosmos) pelos empiristas céticos? Do ponto de vista da *tese* podemos averiguar um *valor prático*, o fato que a *liberdade* é o fundamento do agir humano, da moralidade. E a partir da proposição antitética, embora não tenhamos nenhum interesse prático, podemos verificar, por inferência, “(...) um interesse especulativo superior ao do dogmatismo. É que, na posição empirista, o entendimento permanece no seu terreno próprio, recusando-se a sair do campo da experiência possível.”⁷³ Assim, os empiristas se tornam inflexíveis e teimosos, como os racionalistas dogmáticos, refutando tudo que não pode ser conhecido pela intuição espaço-temporal. Se isso for o caso, seria o maior prejuízo para a razão humana definida como a faculdade dos princípios. Também, este *ceticismo radical* vindo do empirismo serviria como a própria morte do empreendimento filosófico. Nisso, Kant retrata que:

Se, porém, o empirismo se torna, por sua vez, dogmático em relação às idéias (...) e nega, resolutamente, o que excede a esfera dos seus conhecimentos intuitivos, incorre ele próprio no erro da imodéstia, que aqui é tanto mais censurável, quanto é certo causar ao interesse prático da razão prejuízo irreparável.⁷⁴

Para não presentear ou permitir este pretense prejuízo, Kant abre-se mais à direção dum ‘racionalismo disciplinado’ que ele próprio denomina de *idealismo transcendental*. Desse modo, Kant consegue demonstrar, com lucidez, a possibilidade de estender o conhecimento humano para a esfera da razão prática. Tudo isso é possível pelo genuíno interesse prático da razão humana.

Resumidamente, Kant, na terceira antinomia da razão pura, concebe liberdade como uma ideia transcendental, um *númeno*, que existe no universo e é necessária, porém que não é um objeto do conhecimento humano. Não é um *fenômeno*, e assim, não é determinável pela lei da natureza. Liberdade transcendental, para Kant, é

uma causalidade, pela qual algo acontece, sem que a sua causa seja determinada por uma outra causa anterior, segundo leis necessárias, isto é, uma espontaneidade absoluta das causas, espontaneidade capaz de dar início por si a uma série de fenômenos que se desenrola segundo as leis da natureza e, por conseguinte, uma liberdade transcendental, sem a qual, mesmo no curso da natureza, nunca está completa a série dos fenômenos pelo lado das causas.⁷⁵

⁷³ PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. Introdução e Tradução de Raimundo Vier. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2011, 2018⁴, p.99.

⁷⁴ KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.471/B.499.

⁷⁵ KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.446/B.474.

Essa espontaneidade direciona a ação humana para um caminho certo: da razão pura à razão prática.⁷⁶ Como já havíamos demonstrado, é a liberdade transcendental que fundamenta a ação moral. Joaquim Salgado descreve essa passagem metafísica da *razão teórica* à *razão prática* como uma etapa fundamental do processo de interiorização na filosofia de Kant. Salgado afirma que, no meio do conflito cosmológico da razão consigo mesma, ela (a razão) “descobre o seu verdadeiro caminho, pelo qual é possível realizar a plenitude dos seus anseios, isto é, torna-se prática, vontade capaz de criar o seu ‘objeto’ por meio de regras que culminarão no imperativo categórico.”⁷⁷ Este objeto da razão (a vontade) cria ou origina o *ato moral*. Ela é a vontade autônoma ou a liberdade prática pura, no sentido positivo e interno. Veremos, na terceira seção do presente capítulo, o que Kant entende por *autonomia* da vontade humana e a sua relação com a liberdade transcendental.

2.3 A autonomia da vontade e a liberdade transcendental

Nas seções anteriores, explanamos sobre a formação da ética kantiana e a ideia de liberdade transcendental na terceira antinomia da razão pura. Aqui, nos ocupamos com o conceito kantiano de *autonomia da vontade*. A autonomia está no cerne da filosofia kantiana. Similarmente, na terceira seção do nosso primeiro capítulo (em 1.3), nos debruçamos sobre as duas classificações de liberdade apresentadas por Isaiah Berlin, positiva e negativa. Explanamos como a liberdade positiva é uma liberdade interna que nasce do interior do sujeito onde ele assume o domínio da própria vida, sentimentos e propósitos, e não deixando este poder de autodeterminação para nenhuma força, sujeito ou instituição fora de si. Não hesitamos, também, em mostrar como essa liberdade positiva se relaciona com a ideia kantiana de liberdade prática, isto é, a autonomia da vontade humana. No que se segue pretendemos examinar como Kant fundamenta essa noção de *autonomia* derivando-a da ideia de *liberdade transcendental*. Para isso, percorreremos aqui (em 2.3) um caminho dividido em três momentos. No primeiro, apresentaremos os conceitos de ‘boa vontade’ e ‘dever’. Em segundo lugar, explicitaremos ‘a lei moral’ e indicaremos como ela pode ser expressa na forma de um ‘imperativo categórico’. No terceiro momento, vamos analisar o conceito de ‘liberdade’ como chave para afirmar a ‘autonomia da vontade’. Para Kant, é a liberdade, entendida como autonomia da vontade, que permite pensar a obrigação que o imperativo categórico exprime.

⁷⁶ KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.446/B.474.

⁷⁷ SALGADO, *A ideia de justiça em Kant*, p.11.

Isso porque é a liberdade que torna possível a síntese prática *a priori* entre o querer de uma ação e o conceito de vontade de um ser racional.

2.3.1 A boa vontade e o dever

Uma bela compreensão de *boa vontade* em Kant deve proceder da distinção kantiana entre ‘vontade’ como *Wille* e ‘vontade’ como *Willkür*. *Wille* é “(...) a capacidade de agir sob a direção da razão, ou de obedecer à lei moral, e *Willkür*, que é a vontade afetada pelo desejo ou pela inclinação sensual.”⁷⁸ A vontade afetada pela sensibilidade humana não se distingue do *livre-arbítrio* ou da liberdade no sentido negativo. Essa dicotomia kantiana entre ‘a vontade’ (*Wille*) e ‘a capacidade de escolha’ (*Willkür*) é bem evidente na *Crítica da Razão Prática*. Nesta obra, o filósofo moderno opina que no uso prático:

...a razão se ocupa com os fundamentos de determinação da vontade, que é uma faculdade ou de produzir os objetos correspondentes às representações, ou de determinar a si mesma, isto é, sua causalidade, para a efetivação desses **objetos** (seja a capacidade física suficiente / ou não). Com efeito, aqui a razão pode, pelo menos, bastar para a determinação da vontade e na medida em que se trata apenas do querer **ela** tem sempre realidade objetiva.⁷⁹

A noção de liberdade em Kant origina da expressão *Wille* e não da *Willkür*. *Wille* é ‘vontade’ propriamente dita, e é governada pela razão e não pelo desejo ou inclinação sensorial. Enquanto a razão dá direção a *Wille*, o desejo ou inclinação sensorial do sujeito é o que orienta a *Willkür*. Similarmente, na *Crítica da Razão Pura*, Kant define a liberdade no sentido prático como:

a independência do arbítrio [que é *willkür* ou a ‘capacidade de escolha’] frente à coação dos impulsos da sensibilidade. Na verdade, um arbítrio é sensível, na medida em que é patologicamente afetado (pelos móveis da sensibilidade); e chama-se animal (*arbitrium brutum*) quando pode ser patologicamente necessitado. O arbítrio humano é, sem dúvida, um *arbitrium sensitivum*, mas não *arbitrium brutum*; é um *arbitrium liberum* porque a sensibilidade não torna necessária a sua ação e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis.⁸⁰

Então, o *livre-arbítrio*, que não é alheio ao *Willkür*, se manifesta como inadequado para sustentar os critérios objetivos de um agir moral.

⁷⁸ “Kant makes the distinction between *wille* which is the ability to act under the heading of reason, or to obey the moral law, and *willkür*, which is will as affected by sensuous desire or inclination.” Conferir BLACKBURN, Simon. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. 3rd ed. Oxford: Oxford University Press, 1994, 2016, p.505. *E-book*. (tradução nossa).

⁷⁹ KANT, *Crítica da Razão Prática*, A29-30, p.29.

⁸⁰ KANT, *Crítica da Razão Pura*, A.534/B.562.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*,⁸¹ Kant investiga e estabelece o princípio supremo do agir humano, “o que constitui só por si no seu propósito uma tarefa completa e bem distinta de qualquer outra investigação moral.”⁸² Nesta obra o método utilizado procura libertar a ética de toda consideração empírica, tornando-a uma ética formal e universal. Os principais conceitos analisados por Kant nesta obra são: a ‘boa vontade’, o ‘dever’, a ‘lei moral’, o ‘respeito à lei moral’, as ‘máximas’, o ‘imperativo categórico’, os ‘imperativos hipotéticos’ e a ‘autonomia da vontade’. Aqui, nos delimitamos aos conceitos da *boa vontade* e o *dever*. Esta medida é necessária para não correremos o risco de estender para além do escopo da presente dissertação.

Na primeira parte da *Fundamentação* trata-se da questão da ‘boa vontade’ (*guter Wille*) numa ‘transição do conhecimento racional comum da moralidade ao conhecimento filosófico’. O filósofo do *iluminismo moderno* declara que “[n]este mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma **boa vontade**.”⁸³ A boa vontade é boa em si mesma, isto é, somente pelo *querer* ou *intenção* do sujeito, fora das suas inclinações ou sensibilidades. Nisso, percebemos que o valor moral dum ação está na pureza da *intenção*⁸⁴ do agente, e jamais na consequência ou utilidade do ato. Neste sentido, a boa vontade é a disposição racional e livre do agente humano de realizar uma ação prática no mundo sensível. Kant relata que o discernimento (*Verstand*), a astúcia (*Witz*), a faculdade de julgar (*Urteilkraft*), a coragem (*Mut*), a perseverança no propósito (*Beharrlichkeit im Vorsatze*), qualidades de temperamento (*Eigenschaften des Temperaments*), entre outros atributos humanos, não são coisas ou qualidades boas em si mesmas, se a vontade

⁸¹ Este texto, a *Fundamentação*, é muito importante para compreender a fundo a filosofia moral kantiana. A obra, o primeiro dos trabalhos maduros de Kant sobre a filosofia moral, foi publicada e lançada originalmente como *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* em 1785, quatro anos depois da primeira edição da famosa *Kritik der reinen Vernunft* (*Crítica da razão pura*) de 1781. O *Grundlegung* continua sendo um dos mais influentes textos no campo da moralidade moderna. Outro texto fundamental de Kant, no âmbito da moralidade, é o *Kritik der praktischen Vernunft* (*Crítica da razão prática*), uma segunda crítica, publicada originalmente em 1788, um ano depois da segunda edição da primeira *Crítica da razão pura* em 1787. A segunda crítica segue a metodologia da primeira. Uma última e importante obra kantiana sobre moralidade é *Metaphysik der Sitten* (a *Metafísica dos costumes*), publicada em 1797, sete anos antes da sua morte. Aqui, depois de sistematizar suas teorias do conhecimento e da ética nos textos anteriores, Kant apresenta oficialmente sua doutrina do ‘direito’ ou a ciência da ação correta.

⁸² KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.19.

⁸³ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.21.

⁸⁴ É bom notarmos que a *intenção* em Kant não é uma simples desejo. É o querer que sustenta um *guter Wille*. Conferir KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.23.

que faça uso destes dons naturais ou virtudes não for, por sua vez, um *guter Wille*.⁸⁵ O mesmo acontece com as benevolências da fortuna, ou tudo que é reconhecido sob o tema genérico de *felicidade*, como riqueza (Reichtum), honra (Ehre) e saúde (Gesundheit). Se a vontade que é boa pelo simples *querer* não for a intenção principal do emprego destes dons da fortuna, eles serão realizados, mas visando uma outra finalidade. Kant, aqui, refuta a tendência filosófica de utilitarismo. As nossas ações, para serem atos morais, não devem ser feitas para atingir nenhuma outra coisa, nem se essa finalidade for a conservação da própria vida. Ações utilitaristas, para Kant, são atos conduzidos pela natureza, pela lei da felicidade, pelos instintos.

Como melhor compreendermos uma ‘boa vontade’? Trata-se, então, o conceito de ‘dever’ (*Pflicht*). O *dever* surge a partir da análise do conceito de boa vontade. Kant defende que a *boa vontade* contém a noção de *dever*. O *dever*, para ele, “(...) contém em si o [conceito] de boa vontade, posto sob certas limitações e obstáculos subjectivos, limitações e obstáculos esses que, muito longe de ocultarem e tornarem irreconhecível a boa vontade, a fazem antes ressaltar por contraste e brilhar com luz mais clara.”⁸⁶

Howard Caygill avalia que o conceito kantiano de *dever* deriva da influência duradoura da teoria moral de Christian Wolff.⁸⁷ Para Wolff, o *dever* ou os *deveres* são “ações que estão de acordo com a lei” — deveres dos homens para com Deus e deveres dos homens para com os outros companheiros homens.⁸⁸ Todavia, Kant critica a moral de Wolff por ser baseada na ideia do *querer* em geral, e por combinar elementos transcendentais e componentes empíricos.⁸⁹ Essa crítica ao Wolff (como interpreta Caygill) motiva Kant a definir o *dever* como “[...] a necessidade prática-incondicionada da acção; [que] tem de valer portanto para todos os seres racionais (os únicos aos quais se pode aplicar sempre um imperativo), e só por isso pode ser lei também para toda a vontade humana.”⁹⁰ Similarmente, o filósofo de Königsberg afirma que o “dever é a necessidade de uma acção por respeito à lei [moral]”.⁹¹ Ora, o *dever* precisa ser compreendido como uma obrigação moral, aprioristicamente estabelecida, e nunca como um princípio pragmático que visa uma finalidade ou utilidade. Então, Kant argumenta que o valor

⁸⁵ Conferir KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Introdução por Bernd Kraft e Dieter Schnecker. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1785, 2016, p.11. Texto original: “Verstand, Witz, Urteilskraft und wie die Talente des Geistes sonst heißen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des Temperaments, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen. Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum Charakter heißt, nicht gut ist.”

⁸⁶ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.26-27.

⁸⁷ CAYGILL, *Dicionário Kant*, p.96.

⁸⁸ CAYGILL, *Dicionário Kant*, p.96.

⁸⁹ CAYGILL, *Dicionário Kant*, p.97.

⁹⁰ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.68.

⁹¹ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.31-32.

moral da ação humana não reside no efeito que dela se espera, e nem depende de nenhuma realidade supra sensorial como Deus ou os anjos. Para o filósofo crítico, uma ação realizada por dever deve eliminar completamente a influência da inclinação, da sensibilidade ou natureza humana que é determinada. Contudo, a boa vontade, isto é, a vontade que é boa em si mesma é aquela determinada exclusivamente pelo dever. Essa *boa vontade* não é um arbítrio apenas conforme ao dever, e que se orienta por intenção egoísta. Além de ser conforme ao dever, ela é determinada exclusivamente pelo puro dever. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant cita um exemplo interessante com o objetivo de explicitar a distinção entre uma ação feita com ‘intenção egoística’ e um ato realizado ‘conforme ao dever por puro respeito à lei prática’. Trata-se do exemplo do comerciante:

É na verdade conforme ao dever que o merceiro não suba os preços ao comprador inexperiente, e, quando o movimento do negócio é grande, o comerciante esperto também não faz semelhante coisa, mas mantém um preço fixo geral para toda a gente, de forma que uma criança pode comprar em sua casa tão bem como qualquer outra pessoa. É-se, pois, servido *honradamente*; mas isso ainda não é bastante para acreditar que o comerciante tenha assim procedido por dever e princípios de honradez; (...). A ação não foi, portanto, praticada nem por dever nem por inclinação imediata, mas somente com intenção egoísta.⁹²

Kant afirma que agir por inclinação imediata ou agir com intenção egoísta não é agir por dever. A inclinação imediata de conservar a própria vida, por exemplo, não é agir por dever. Para Kant, “os homens conservam a sua vida *conforme // ao dever*, sem dúvida, mas não por dever.”⁹³ Todavia, é somente praticando uma ação *por dever*, sem as inclinações da sensibilidade, que ela possuiria o seu autêntico valor ético.

Com a ‘boa vontade’ e o ‘dever’ explicitados, sigamos os argumentos kantianos, na sua tentativa de buscar e fixar o princípio supremo da ação moral. Pois, no que se segue vamos explanar a ‘lei moral’ e indicar como ela pode ser expressa na forma de um ‘imperativo categórico’. O nosso foco maior será a segunda parte da *Fundamentação da metafísica dos costumes*.

2.3.2 A lei moral e a dedução do imperativo categórico

Na sua explanação sobre o conceito kantiano do *dever*, Lima Vaz destaca e enfatiza outros dois conceitos presentes em Kant, o *respeito* e a *lei moral*. O único objeto a ser respeitado, incondicionalmente, é a própria lei moral que se relaciona com a vontade humana

⁹² KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, pp.27-28.

⁹³ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.28.

como seu princípio, porém, não como seu efeito.⁹⁴ Na passagem da filosofia moral popular à metafísica dos costumes, Kant declara que a questão do *valor moral* de um ato não está relacionada à ação visível, mas ao seu princípio íntimo que é invisível. Por isso o filósofo do iluminismo argumenta que

(...) a maior parte das acções são conformes ao dever; mas se examinarmos mais de perto as suas aspirações e esforços, toparemos por toda a parte o querido Eu que sempre sobressai, e é nele, e não no severo mandamento do dever que muitas vezes exigiria a auto-renúncia, que a sua intenção se apoia. (...) este dever, como o dever em geral, anteriormente a toda a experiência, reside na ideia de uma razão que determina a vontade por motivos *a priori*.⁹⁵

Kant, aqui, faz uma vinculação do valor moral de um ato com uma razão que determina a vontade antes mesmo que aconteça o ato visível ou na experiência. Liberdade mostra-se, então, como o *conditio sine qua non* da ação moral.⁹⁶ A lei moral é o *princípio objetivo* da vontade humana que, porém, assume a forma de uma máxima, como um *princípio subjetivo*.⁹⁷ Moralmente analisado e entendido, o conceito do dever em Kant é

o reconhecimento de uma pressão que se impõe independentemente de qualquer outra solicitação e anteriormente às preferências das inclinações, ou seja, de maneira *a priori*. Por meio do dever, toda consciência experimenta que o poder prático da razão se exerce no homem como um comando que não provém de nenhuma experiência moral anterior, seja ela de origem social, religiosa ou psicológica.⁹⁸

O critério da moralidade de um ato reside na sua forma aprioristicamente estabelecida pela razão prática. O valor moral de uma ação não é reconhecido pelo simples conteúdo, utilidade ou os fins que se esperam. O que confere valor moral a uma ação é o fato de ser praticada conforme ao dever e por puro respeito à lei moral. Para o filósofo crítico, uma ação realizada por dever (isto é, uma ação moral) deve eliminar toda influência da inclinação humana. A boa vontade, então, pode ser dita como a vontade de agir em conformidade com o dever, porém,

⁹⁴ VAZ, *Estritos de filosofia IV*, p.338.

⁹⁵ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.43-44.

⁹⁶ A *liberdade*, na filosofia prática de Kant, é a ideia que torna possível pensar a obrigação que a *lei moral* exprime. Essa lei indica o imperativo categórico como seu princípio formal e universal.

⁹⁷ VAZ, *Estritos de filosofia IV*, p.338.

⁹⁸ CASTILLO, KANT, Immanuel, 1724-1804, p.585.

por puro respeito a lei prática.⁹⁹ Entretanto, como as exigências duma *boa vontade* implica um *imperativo categórico* em Kant?

Kant opina que tudo na natureza procede segundo leis. Por exemplo, sabemos que a lei gravitacional atua sobre todos os objetos na terra. Porém, somente um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis.¹⁰⁰ Só o agente humano, dotado de vontade — que é a razão prática — consegue se orientar segundo princípios. Para Kant, a *vontade* é “a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom.”¹⁰¹ Todavia, como aponta Georges Pascal, a vontade não sempre obedece a razão ou a lei moral objetiva, porque o ser humano não é somente um ser racional, é um ser também dotado de desejos, inclinações e sensibilidades. “É por esse motivo que as leis da razão se apresentam à vontade como mandamentos, como *imperativos*.”¹⁰² Kant elabora dois tipos de imperativos — *hipotéticos* e *categórico*. O filósofo crítico declara que “todos os imperativos se exprimem pelo verbo *dever (sollen)*, e mostram assim a relação de uma lei objectiva da razão para uma vontade que segundo a sua constituição subjectiva não é por ela necessariamente determinada (uma obrigação).”¹⁰³

Os *imperativos hipotéticos* apresentam a exigência da vontade de realizar uma determinada ação somente como meio para atingir um fim desejado.¹⁰⁴ Kant defende que existe dois tipos de imperativos hipotéticos: os de destreza (ou habilidade) e os duma necessidade natural (de felicidade). Os imperativos hipotéticos de habilidade indicam o curso de ação, enquanto este é representado como necessário, para atingir qualquer intenção *possível* de alcançar por meio deles.¹⁰⁵ Estes princípios da ação (de destreza) revelam a arte ou a técnica como um fim desejável que pode ser realizado. Por exemplo, Kant aponta que:

Como não sabemos na primeira juventude quais os fins que se nos depararão na vida, os pais procuram sobretudo mandar ensinar aos filhos *muitas coisas* e tratam de lhes transmitir a *destreza* no uso dos meios para *toda a sorte* de fins, de nenhum dos quais podem saber se de futuro se transformará realmente numa intenção do seu educando, sendo entretanto possível que venha a ter qualquer deles; e este cuidado é tão grande

⁹⁹ Uma ação em conformidade com o dever pode ser uma ação conforme ao dever por respeito a lei moral. Assim, a ação não admite de qualquer forma de inclinação ou desejo humano. A segunda ação conforme ao dever tem como mobile a inclinação. É um ato conforme ao dever, mas com intenções egoístas. O contrário de uma ação conforme ao dever (seja por puro respeito a lei moral seja por intenções egoístas) é a ação má. Conferir PASCAL, George. *Compreender Kant*. Introdução e Tradução de Raimundo Vier. 7.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011, 2018⁴, p.119.

¹⁰⁰ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.50.

¹⁰¹ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.50.

¹⁰² PASCAL, *Compreender Kant*, p.127.

¹⁰³ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.51.

¹⁰⁴ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.52.

¹⁰⁵ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.53.

que por ele descuram ordinariamente a tarefa de formar e corrigir o juízo dos filhos sobre o valor das coisas que poderão vir a eleger como fins.¹⁰⁶

Este imperativo condicional (de destreza) afirma somente que uma ação é boa em vista de qualquer intenção *possível*. O outro tipo de imperativos hipotéticos, que visa uma intenção real (de bem-estar ou felicidade), apontam os meios para se alcançar um determinado fim. Nisso, Kant defende que “[o] imperativo hipotético que nos representa a necessidade prática da acção como meio para fomentar a felicidade é **assertórico**.”¹⁰⁷ Portanto, Kant defende que o imperativo hipotético “se relaciona com a escolha dos meios para alcançar a própria felicidade, quer dizer o preceito de prudência, continua a ser *hipotético*; [aqui] a acção não é ordenada de maneira absoluta, mas somente como meio para uma outra intenção.”¹⁰⁸ Então, o que valida uma ação baseada a este tipo de imperativo é a finalidade da ação.

O *imperativo categórico*, para Kant, é o mandamento da razão que representa e declara um ato humano como objetivamente necessário por si mesmo, sem relação nenhuma com qualquer outra finalidade. É independente de qualquer intenção humana e vale como cânone apodíctico prático.¹⁰⁹ O imperativo da razão pura prática é uma obrigação moral sem inclinação. Este *imperativo categórico* tem valor em si mesmo, é formal, universal e absoluto. Kant opina que o imperativo categórico é plenamente independente das consequências, das utilidades e das sensibilidades humanas — é um princípio *a priori* e não *a posteriori*. A ação humana que obedece a este imperativo é moralmente correta.

A formulação comum do imperativo categórico é: “*age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.*” Kant formula o mesmo princípio da lei moral da seguinte forma: “*age como se a máxima da tua acção se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza.*”¹¹⁰ Um exemplo fornecido por Kant sobre este ponto é o caso de um agente humano, em desespero e no meio de muitas desgraças, que deseja terminar a própria vida, por amor próprio. A máxima dessa ação, segundo Kant, não poderia, de modo nenhum, dar-se como lei universal da natureza, e, portanto, é absolutamente contrária ao princípio supremo de todo o dever, do imperativo categórico.¹¹¹ A ação de suicídio, assim, é realizada com intenção egoísta.

¹⁰⁶ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.54.

¹⁰⁷ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.54.

¹⁰⁸ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.55.

¹⁰⁹ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.52-53.

¹¹⁰ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.62.

¹¹¹ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.63.

Kant apresenta uma terceira formulação do imperativo categórico no sentido de uma ação como ‘fim em si mesma’: “*age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.*”¹¹² O caso de suicídio, acima mencionado, não está de acordo com a noção da humanidade como “fim em si mesma”. Todo ser humano é dotado de dignidade, por isso, o agente humano não pode dispor da própria vida, nem da vida alheia. Outra ilustração que Kant examina na segunda seção da *Fundamentação* é “sobre aquele que tem a intenção de fazer a outrem uma promessa mentirosa...” Para o filósofo alemão, fazer promessa falsa é utilizar o outro indivíduo como mero ‘meio’ e não como ‘fim em si mesmo’. A promessa falsa ou mentira é contrária ao *dever* e não pode ser universalizada.¹¹³ Veremos, na subseção a seguir, em que maneira a liberdade torna possível a obrigação expressa pelo imperativo categórico.

2.3.3 A liberdade como chave para explicar a autonomia da vontade

A noção da liberdade em Kant, como havíamos apontado até aqui, é o eixo fundamental que integra toda a sua filosofia crítica. Na *Crítica da razão prática*, Kant afirma que:

o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui o fecho de abóbada de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os demais conceitos (os de Deus e de imortalidade), que permanecem [...] como simples ideias [...]¹¹⁴

A ideia de liberdade é essencial para compreender a filosofia kantiana. Estamos diante de um pensador que não pode ser esquecido no passado, pela profundidade do seu *criticismo*. A importância do filósofo na atualidade é vinculada ao fato de “ter sido o pensador que, pela primeira vez, voltou todo o interesse da sua investigação filosófica para a questão da liberdade, enquanto exigência racional da possibilidade da eticidade do homem.”¹¹⁵ Para Kant, o princípio básico da moralidade é a liberdade, isto é, a *autonomia da vontade*.

No estabelecer do princípio da ação moral, Kant apresenta a liberdade transcendental como chave de explicação para a autonomia da vontade humana, ou seja, para a liberdade prática, que então exprime o imperativo categórico como a sua lei. Com isso, Kant faz saber que a liberdade prática (a vontade livre) está intimamente relacionada a uma máxima (subjéctiva)

¹¹² KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.73.

¹¹³ Veremos, no próximo capítulo três, como este tipo de ação, motivada pelo princípio do imperativo hipotético, é fundamentada pelo subjetivismo moral contemporâneo.

¹¹⁴ KANT, *Crítica da Razão Prática*, A4, p.16.

¹¹⁵ SALGADO, *A ideia de justiça em Kant*, p.2.

desenvolvida pela própria razão e que se universaliza pela aplicação do imperativo categórico. Na ética kantiana, a vontade autônoma ou a liberdade prática pode ser tratada como o ponto mais profundo do processo de moralização do agente humano.

No início da terceira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, isto é, a passagem da metafísica dos costumes para a crítica da razão prática pura, Kant nos oferece duas definições de liberdade: uma negativa e outra positiva. A definição negativa exprime a liberdade em oposição à ‘necessidade natural’. Em consequência, a “liberdade seria a propriedade desta causalidade [da vontade], pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a *determinem*”¹¹⁶ Contudo, o próprio Kant reconhece que essa compreensão não é a definição mais apropriada de liberdade. Isto porque a definição negativa, segundo ele, é “infecunda para conhecer a sua essência.”¹¹⁷ Kant, então, esclarece que pensar a liberdade como uma propriedade da vontade não determinada por leis naturais não significa pensá-la “sem lei”. Isso implicaria em afirmar a própria liberdade como “coisa absurda”. Todavia, podemos falar de liberdade apenas no seu sentido afirmativo, isto é, quando “a vontade é, em todas as acções, uma lei para si mesma. (...) o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter-se a si mesma por objecto como lei universal.”¹¹⁸ Este princípio da razão, que objetiva a vontade humana, é precisamente a fórmula do *imperativo categórico* e que, então, atua como o princípio da moralidade. Essa definição kantiana de liberdade como a autonomia da vontade, que exprime o imperativo categórico, é a prova da *tese da reciprocidade*, apontada por Henry Allison.¹¹⁹ Em consequência, podemos afirmar que, em Kant, a lei moral (ou lei prática) é o princípio pelo qual as pessoas se afirmam como livres. Além disso, é porque são livres que as pessoas possuem dignidade e por isso são merecedoras de igual respeito. A liberdade da vontade deve ser compreendida, então, necessariamente como *autonomia da vontade humana*.

O filósofo crítico defende que a liberdade transcendental tem de pressupor-se como propriedade da vontade de todos os seres racionais, porque “[n]ão basta que atribuamos liberdade à nossa vontade, seja por que razão for, se não tivermos também razão suficiente para

¹¹⁶ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.99.

¹¹⁷ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.99.

¹¹⁸ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.100.

¹¹⁹ A tese da reciprocidade (uma espécie de equacionamento entre *moralidade e liberdade*), para Henry E. Allison, constitui o primeiro passo na justificação kantiana da moralidade. A significância dessa tese “(...) decorre do fato de que implica que a liberdade da vontade (liberdade transcendental) não é apenas uma condição necessária, mas também suficiente da lei moral.”

“Its significance stems from the fact that it entails that freedom of the will (transcendental freedom) is not only a necessary but also a sufficient condition of the moral law.” Conferir ALLISON, *Kant’s Theory of Freedom*, p.201. (tradução nossa).

a atribuímos a todos os seres racionais.”¹²⁰ Com isso Kant argumenta que a lei moral é *a priori*, em que ela é presente na razão humana, e cada ser humano age orientado pela lei, ou não. Neste caso então, o filósofo alemão demonstra que a *lei prática* aparece aos seres humanos somente sobre a forma do princípio ético, o *imperativo categórico*—que é a obrigação moral incondicional e universal, e não subordinado a qualquer outro fim exterior. Este princípio da moralidade, para Kant, possui valor somente em si mesmo e se impõe à vontade humana de modo absoluto e em todas as situações. Kant declara que como todas as coisas no mundo físico (os fenômenos) estão submetidos à causalidade natural, assim também acontece com a causalidade livre (ou liberdade transcendental) que está na base de todas as ações dos seres racionais.¹²¹ Ser livre então é fazer parte do mundo inteligível.

Para fundamentar ainda mais a possibilidade de um *imperativo categórico*, Kant postula que o ser humano é parte do mundo inteligível pela liberdade, e parte, do mesmo tempo, do mundo sensível de causalidade natural, em que as suas ações também são influenciadas pelos fenômenos como apetites e inclinações. Nisso, ele revela que:

[s]e eu fosse um mero membro do mundo inteligível, todas as minhas ações seriam perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura; mas, como mera parte do mundo sensível, elas teriam de ser tomadas como totalmente conformes à lei natural dos apetites e inclinações, por conseguinte à heteronomia da natureza.¹²²

A vontade de um ser humano não é uma vontade santa, por pertencer aos dois mundos, inteligível e sensível. Todavia, a questão é ‘como a vontade humana é capaz de obedecer a lei prática se ela sofre a influência do determinismo natural?’ A resposta de Kant é que “(...) *o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, e portanto também das suas leis, sendo assim, com respeito à minha vontade (...).*”¹²³ Uma implicação deste juízo é que a causalidade livre (a liberdade transcendental) é a sustentação do mundo físico junto com as suas leis. Porém, Kant defende que essa ideia de liberdade não pode ser extraída da experiência sensorial do mesmo mundo sensível, ela é aprioristicamente estabelecida na razão humana. Então, o imperativo categórico, o juízo sintético prático *a priori*, é possível porque o ser humano se reconhece como um membro do mundo racional, do reino inteligível dos fins (pela liberdade) e um membro do mundo sensível da causalidade natural (por ser uma realidade concreta no universo). Ora, como membro do mundo inteligível, o ser humano é capaz de ser um legislador

¹²⁰ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.101.

¹²¹ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.109.

¹²² KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.110.

¹²³ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.110.

(autônomo) que exige da própria vontade atuando no mundo sensível. Assim, o ser humano procura respeitar e cumprir o mandamento da razão para que as suas ações sejam moralmente valiosas.

Contudo, a liberdade, mesmo sendo a *condicio sine qua non* para a possibilidade do *imperativo categórico*, permanece como uma ideia pura da razão, um númeno que é incognoscível à mente humana. Nesta linha de raciocínio, Kant observa que:

a liberdade é uma mera ideia cuja realidade objectiva não pode ser de modo algum exposta segundo leis naturais e, portanto, em nenhuma experiência também, que, por consequência, uma vez que nunca se lhe pode subpor um exemplo por nenhuma analogia, nunca pode ser concebida nem sequer conhecida.¹²⁴

Embora o conceito de liberdade em Kant seja uma ideia da razão pura, uma noção que não pode ser conhecida, ela não é inútil de maneira nenhuma. Podemos pensar a respeito dela. Liberdade transcendental, para Kant, é a chave da explicação da autonomia da vontade humana e a ideia central que sustenta todo o edifício da filosofia crítica—das três críticas, a *Crítica da razão pura*, a *Crítica da razão Prática* e a *Crítica da faculdade de julgar*. Procuramos esclarecer do que consiste a liberdade em Kant, neste capítulo até aqui, com a exposição sobre a formação da ética kantiana, a explicitação da liberdade transcendental na terceira antinomia da razão pura e finalmente terminando com a nossa elucidação da liberdade transcendental como o fundamento da autonomia da vontade humana (isso é, a liberdade pura prática). No próximo capítulo, argumentaremos como este conceito de liberdade em Kant constitui uma contraposição à noção de *livre-arbítrio*, a ideia fraca de liberdade que fundamenta o subjetivismo moral contemporâneo.

¹²⁴ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.118.

3 LIBERDADE EM KANT E O SUBJETIVISMO MORAL

No capítulo antecedente, conseguimos explicitar em que consiste a ideia de liberdade em Kant. Foi possível desvendar o que consiste a ideia de liberdade em Kant. Vimos que liberdade, para Kant, é uma ideia da razão pura que não pode ser conhecida, mas pode ser pensada como a condição necessária pela possibilidade do princípio ético, o imperativo categórico, uma proposição prática *a priori* que exprime uma vontade autônoma. No atual capítulo, iremos contrapor a noção limitada de liberdade, que está implicada no subjetivismo moral, com a ideia kantiana (agora explanada) de *autonomia da vontade*, que é liberdade no sentido prático. Adicionalmente, averiguaremos e salientaremos os limites da noção kantiana de liberdade. Para atingir estes objetivos, discutiremos, em primeiro lugar, como a *heteronomia da vontade* humana é o alicerce do subjetivismo moral contemporâneo. A seguir, vamos apresentar a *autonomia da vontade*, que fundamenta o agir humano em Kant, em contraposição ao subjetivismo moral. No terceiro momento deste último capítulo da nossa dissertação, apontaremos os limites da noção kantiana de liberdade diante dos desafios éticos da contemporaneidade.

3.1 A heteronomia da vontade como fundamento do subjetivismo moral hoje

Na ética kantiana, a vontade heterônoma não pode fundamentar a ação moral. O filósofo alemão argumenta que a heteronomia da vontade atua como a raiz de todos os princípios ilegítimos do agir humano.¹ O subjetivismo moral, que explicitamos no primeiro capítulo desta dissertação, se apoia num princípio ilegítimo, a heteronomia da vontade. Por este motivo, o nosso foco aqui será mostrar como a heteronomia da vontade humana é o alicerce sustentador do subjetivismo moral contemporâneo. Para isso, e por melhor compreensão, veremos, em termos gerais, como a ética deontológica de Kant se distingue da ética aristotélica da *Eudaimonia*.² Segundo, iremos explicar como a heteronomia resulta numa vontade não-moral, uma vontade que não se distingue da ideia de *livre-arbítrio*, e que é liberdade no sentido negativo. No terceiro momento, vamos apresentar alguns exemplos atuais de como o subjetivismo moral exprime a heteronomia da vontade e as suas consequências adversas.

¹ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.91.

² O fato de existir diferenças claras entre a ética kantiana e a ética teleológica de Aristóteles, não pretendemos aqui caracterizar a ética aristotélica como defensora de uma vontade amoral e nem uma ética fundamentada pelo livre arbítrio. Essa distinção é necessária para cumprimos melhor a proposta para a primeira seção do terceiro capítulo.

3.1.1 A ética deontológica de Kant e a ética teleológica

A ética kantiana, como já havíamos explicado nos capítulos anteriores dessa dissertação, se opõe a qualquer princípio ético fundamentado na ideia de felicidade.³ Kant concebe que a felicidade—entendida no tempo moderno como a finalidade da natureza humana, que é determinada—não pode definir uma ação moral. Na consideração kantiana, “...a felicidade não é um ideal da razão, mas da imaginação, que assenta somente em princípios empíricos dos quais é vão esperar que determinem uma conduta necessária para alcançar a totalidade de uma série de consequências de facto infinita.”⁴ A ação moral, Kant defende, deve ser fundamentada na razão. A moralidade não pode ser fundamentada na felicidade porque a felicidade, tal como é entendida na modernidade, tem a ver com o lado sensível do ser humano—a sensibilidade ou inclinação. Todavia, podemos perguntar: *por que Kant procura fundamentar a ética (ou moralidade) na razão ou racionalidade humana?*

Uma das dificuldades e críticas que a filosofia enfrenta, na época de Kant, é que ela não se transforma em uma forma confiável de ciência, como a física ou a matemática. A filosofia é acusada de ser meramente analítica e especulativa. Assim, Kant (com o seu criticismo) procura retratar a filosofia como uma ciência organizada e confiável. É o que o filósofo alemão desdobra na famosa *Crítica da Razão Pura*, onde ele discute o que podemos *conhecer*, analisando a *razão teórica*—uma razão que investiga as condições de possibilidade do conhecimento. No capítulo anterior, apresentamos o processo de conhecimento em Kant. Mostramos que as coisas-em-si (*númenos*) são incognoscíveis, e que somente as coisas-como-elas-aparecem (*fenômenos*) podem ser conhecidas.

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Crítica da Razão Prática*, Kant estima explicitar a filosofia como uma teoria do *agir humano*. Como já foi mostrado nos capítulos anteriores do nosso trabalho, a motivação de Kant é de *buscar e fixar o princípio supremo da moralidade* e de *executar um exame crítico do uso prático da razão*. Nesta fixação do princípio supremo da moralidade, e na crítica da razão prática pura, Kant defende que a moralidade humana não pode ser ancorada em nenhuma realidade senão a razão. O filósofo alemão nota, veementemente, que a *felicidade* (como ele mesmo a interpreta) está fora da consideração por estar intimamente ligada à natureza humana. Esta natureza, para Kant, está fundamentada e sujeita às leis fixas do mundo físico, o mundo da experiência sensorial. As leis da natureza humana são regras externas e fora da vontade livre (autonomia) do sujeito

³ É importante ter presente que o que Kant entende por *felicidade* não é o mesmo que Aristóteles compreende como sendo eudaimonia.

⁴ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.58-59.

transcendental. Otfried Höffe observa o porquê que as teorias morais ligadas à felicidade não são capazes de fundamentar a ação moral na ética kantiana:

Porque a moralidade é incondicional e válida de modo estritamente universal, mas a felicidade, como contentamento com o todo da existência, depende da constituição (individual, social e genérica) do sujeito, de suas inclinações, de seus instintos e necessidades, de seus interesses, nostalgias e esperanças, bem como das possibilidades que os mundos natural e social oferecem, em uma palavra: porque a felicidade pelo seu conteúdo é variadamente condicionada empiricamente, não se presta para a lei universal e não pode fornecer o fundamento determinante da moralidade.⁵

A ‘moralidade’, em Kant, é objetiva, é universal e é *aprioristicamente* estabelecida numa vontade autônoma, que é um ideal da razão. Não é determinada por nenhuma lei ou regra do mundo natural. Porém, a ‘felicidade’ é condicionada e depende das inclinações naturais do sujeito empírico. Deste modo, a ética deontológica de Kant está em contraposição com a ética teleológica de Aristóteles.

A ética aristotélica é uma entre as inúmeras tentativas pré-kantianas que considera a *felicidade* como a causa final, ou telos, de uma ação moral ou de uma vida boa, uma vida virtuosa. Entretanto, a interpretação de *felicidade* em Aristóteles é distinta do entendimento da mesma exposta por Kant. Inclusive a frequente tradução de *Eudaimonia* por *felicidade* é uma tanto imprópria, por assim dizer. Como explicar a noção de felicidade na ética aristotélica?

A *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, a sua obra principal sobre a ética, é uma indagação filosófica sobre a natureza da vida boa para a pessoa humana. O objetivo da obra é de “determinar qual é o bem supremo para as criaturas humanas e qual é a finalidade da vida humana (fruir esta felicidade da maneira mais elevada – a contemplação)”⁶. O ser humano, para Aristóteles, é um *sínolo* (integrando a *forma* e a *matéria*) que nasce no mundo com a colaboração dos seus pais biológicos, a ‘causa eficiente’, e a finalidade do homem, a ‘causa final’, é a *Eudaimonia*, traduzida como *felicidade* ou *autorrealização*. Para Aristóteles, a causa final, isto é, a *felicidade*, está intimamente vinculada à causa formal, que é a natureza humana. Aristóteles opina que a *felicidade* vem de uma ‘prática das virtudes’ e ‘sabedoria’. O maior bem, para o filósofo grego, é a *eudaimonia*. Aristóteles procura o bem supremo que é capaz de guiar e conduzir a vida humana do início ao fim. Esse bem maior, a *eudaimonia*, consiste na realização da forma humana, da própria natureza humana.

⁵ HÖFFE, *Immanuel Kant*, p.218.

⁶ KURY, Mário da Gama. “Introdução” a *ética a nicômacos*. São Paulo: Editora Madamu, 2020, p.21.

A *Ética a Nicômaco* investiga por que e como os seres humanos podem atingir este bem maior. Como o homem é um ser racional e social, ele precisa buscar a vivência das virtudes pelo uso prático da razão, e não somente pelos desejos momentâneos. Então, Aristóteles afirma que a felicidade é alcançada pela prática das virtudes, isso é, uma excelência de caráter. Essa felicidade, para ele, consiste numa vida completa vivida de acordo com a virtude. Contudo, Aristóteles define *eudaimonia* como “...uma certa atividade da alma conforme a excelência [virtude] perfeita (...)”.⁷ Com isso também, ele divide a virtude humana em *excelência intelectual* e *excelência moral*— “a sabedoria, a inteligência e o discernimento, por exemplo, são formas de excelência intelectual, e a liberalidade e a moderação, por exemplo, são formas de excelência moral”.⁸ Embora existe essa distinção entre virtude moral e virtude intelectual, Aristóteles afirma que a virtude moral, entendida como disposição de caráter, precisa ser aperfeiçoada pela *phronesis*. Em consequência, as duas categorias de virtudes são pensadas intimamente articuladas. A atividade da alma, para Aristóteles, é um exercício da deliberação que, em união com outras dimensões como ‘coragem’ (bravura), ‘liberalidade’ e ‘prazer’, leva ao *objetivo final* do ser humano que é a autorrealização ou felicidade perfeita.⁹ Há mais um tipo de virtude intelectual para Aristóteles, a sabedoria. A *sabedoria* é uma virtude da parte científica da alma. A *phronesis* é virtude da parte calculativa da alma. Quando o tema é virtude moral, a *phronesis* é a virtude intelectual que está em jogo. Não cabe falar neste caso da sabedoria.

A partir da explicação acima da noção de felicidade em Aristóteles, podemos inferir que o filósofo grego não compreende a *eudaimonia* (felicidade) como mero contentamento subjetivo de desejos e inclinações humanas, porém, a *eudaimonia* é como a “...meta absolutamente suprema, além da qual não pode ser pensada mais nenhuma outra meta.”¹⁰ Por este motivo, a ética aristotélica é frequentemente referida como uma ética teleológica, uma ética de aspirações. Assim, a *eudaimonia* é o *telos*, a causa final, para o ser humano livre.

Contudo, a moralidade em Kant, como já havíamos mencionado acima, está numa espécie de oposição com a natureza humana. O princípio da moralidade em Kant é a vontade autônoma, isto é, a liberdade prática pura, que é um ideal regulador da razão. Kant afirma que é somente este princípio da autolegislação que fundamenta toda a ação moral, pela aplicação do imperativo categórico. Porém, a felicidade, para o pensador do iluminismo, não é um ideal da razão, mas da imaginação, que se apoia em princípios empíricos, as experiências sensoriais

⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Kury. Prefácio de José Reinaldo de Lima Lopes. São Paulo: Editora Madamu, 2020, 1102a (p.47).

⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*, 1103a (p.49).

⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*, 1178a-1179b (p.266-67).

¹⁰ HÖFFE, *Immanuel Kant*, p.218.

da natureza humana. Assim, ela apenas pode sustentar uma conduta contingente. A ‘felicidade’ é um ideal da sensibilidade humana que não tem nenhum caráter *a priori*, mas a ‘moralidade’ é ancorada em um ideal da razão, a vontade autônoma, e por este motivo que a moralidade é necessária e universal. Assim, Kant declara que a felicidade, como *telos* da natureza humana, não pode fundamentar o ato moral.

Por conseguinte, Kant procura desvendar que há uma discrepância entre a noção de liberdade implicada numa ação moral, isto é, a vontade autônoma, e a dependência da vontade de causas heterônomas, isto é, os interesses externos ou as inclinações da natureza humana.¹¹ Essas causas heterônomas têm a *felicidade* como o seu *telos*. São as mesmas causas externas que estabelecem o *subjetivismo moral* na contemporaneidade. O subjetivismo moral, como já foi apresentado no primeiro capítulo, está ancorado numa ideia de liberdade que não se distingue do *livre-arbítrio*, uma concepção negativa da liberdade e que afirma a vontade humana como uma falta de restrição para o agir humano, a mera possibilidade de fazer o que se quer. O subjetivismo moral se caracteriza pelo fato de que a partir dessa perspectiva o sujeito humano pode fazer tudo o que quiser, motivado por seus interesses pessoais, inclinações e sensibilidades. Neste sentido, então, podemos afirmar que o subjetivismo moral está ancorado no exercício de uma vontade heterônoma, a vontade humana como *livre-arbítrio*—isto é, a mera capacidade de escolha ou arbitrariedade (*Willkür*). Vemos agora como a heteronomia da vontade engendra os princípios ilegítimos da moralidade.

3.1.2 A heteronomia como a vontade não-moral

Kant distingue entre a *autonomia* da vontade e a *heteronomia*. A heteronomia da vontade humana, para ele, é o que resulta “[q]uando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, em qualquer outro ponto que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objectos.”¹² É a determinação de uma ação ou de uma regra (supostamente moral), para além do campo do *eu pensante*, isto é, o *sujeito transcendental*, e por alguém ou algo estranho. Neste modo, o que fundamenta essa *vontade heterônoma* são os desejos, os interesses pessoais e as inclinações humanas, e não a razão humana que é capaz de dar a si mesma a lei universal e necessária, e a condição essencial de autolegislação da mesma lei.

¹¹ É bom apontar aqui que a ética aristotélica é teleológica. Contudo, ela não é um exemplo de uma ética heterônoma de causas extrínseca. Mas há, para Aristóteles, uma íntima vinculação entre a *causa final* e a *causa formal*. A *eudaimonia* (a autorrealização) é o *telos* (a causa final) para o ser humano livre, e ela é a própria atividade virtuosa (a causa formal) deste mesmo ser livre.

¹² KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.91.

Assim, não é a vontade humana que se dá a lei a si mesma, mas um objeto fora da vontade, fora do *ser pensante* —ora algo, ora alguém diferente—que dá a lei à vontade pela sua relação com a mesma lei. Essa relação da vontade humana com uma *lei estranha*, uma lei heterônoma, é uma conexão de controle ou de manipulação do *sujeito transcendental* por algo ou alguém fora. Na própria expressão de Kant, “[e]sta relação, quer assente na inclinação quer em representações da razão, só pode tornar possíveis imperativos hipotéticos: devo fazer alguma coisa *porque quero qualquer outra coisa*.”¹³ Os imperativos hipotéticos são as leis diferentes que comprovam e determinam a vontade heterônoma. São as leis morais apoiadas em algum pressuposto.

Segundo os imperativos condicionais, se um sujeito humano quer ter dinheiro, vai arrumar um emprego. O emprego se torna o meio para realizar o fim de possuir dinheiro. Outro exemplo de ‘imperativo hipotético’ é o caso de um motorista que para no semáforo quando a luz vermelha está acessa com o objetivo de não atropelar uma criança (ou uma pessoa) ultrapassando a faixa de pedestre. Pode ser que o determinado motorista para na indicação da luz vermelha para não levar uma multa e, conseqüentemente, perder a sua carteira de habilitação de motorista. Todos esses exemplos exprimem o ‘imperativo hipotético’, isto é, princípio que orienta uma ação como meio para alcançar determinados fins. Todavia, o ‘imperativo categórico’ determina a ação em conformidade com uma máxima que o indivíduo possa querer que se converta em lei universal. Este princípio age sempre à direção da razão, com a intenção de atingir a todos e em obediência à lei prática, que favorece o bem comum. O imperativo da moralidade, para Kant, orienta a ação moral, independentemente dos desejos e inclinações naturais.

Os imperativos hipotéticos, para Kant, são princípios diversos que encontramos na busca da lei padrão, isto é, o imperativo categórico, que pudesse orientar a ação moral. Sobre estes imperativos externos e ilegítimos da razão, Kant, relata que:

[t]odos os princípios que se possam adoptar partindo deste ponto de vista são, ou *empíricos*, ou *racionais*. Os *primeiros*, derivados do princípio da *felicidade*, assentam no sentimento físico ou no moral; os *segundos*, derivados do princípio da *perfeição*, assentam, ou no conceito racional dessa perfeição como efeito possível, ou no conceito de uma perfeição independente (a vontade de Deus) como causa determinante da nossa vontade.¹⁴

¹³ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.91.

¹⁴ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.92.

Kant defende, aqui, que nem os princípios empíricos da felicidade, como interesses pessoais e inclinação, nem a vontade de Deus, isto é, uma perfeição independente, conseguem orientar uma ação validamente moral. Na antiguidade grega, como já foi explanado especificamente com Aristóteles, a procura do bem maior (o *Eudaimonia* ou a felicidade) é feita pela realização da natureza humana dentro do âmbito da racionalidade. Com a grande influência do cristianismo na idade média e escolástica, a busca do sumo bem da humanidade passa a ser uma vida santa cuja realização final se encontra em Deus, isto é, Deus como o princípio e o *telos* da perfeição. Na época moderna, a era do iluminismo, com a influência das ciências naturais, o fundamento da ação moral passa a ser *o dever* (com Kant) e *a utilidade* (com Bentham e Mill). A ética kantiana, sobretudo, distancia-se de qualquer tendência de fundamentar o agir humano no princípio da felicidade ou na utilidade. Por isso, Kant sugere que o ser humano deve ter coragem de fazer uso de sua própria razão e entendimento (*sapere aude*), porque é somente assim que as suas ações poderão ser morais.

3.1.3 Ilustrações de uma vontade heterônoma e o subjetivismo moral

O imperativo categórico é a fórmula que exprime um tipo de obrigação ao qual a vontade está sujeita. Kant argumenta que este tipo de obrigação, o agir *por dever*, é um padrão de ação em conformidade com o dever. Como explanamos anteriormente, há duas classes de ações em conformidade com o dever: uma ação realizada por dever e um ato feito por interesse egoístico.¹⁵ Um dever *por dever* é agir em respeito da obrigação moral, o *imperativo categórico*. É agir “... *apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”, isto é, a ação realizada com a máxima que deve tornar-se, pela própria vontade, em lei universal da natureza.¹⁶

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant refere-se às ações feitas em conformidade com o *dever* de ‘deveres perfeitos’ e ‘deveres imperfeitos’ respectivamente. Na sua nota explicativa para esta colocação, o próprio Kant aponta que o dever perfeito é aquele que não admite de qualquer tipo de exceção em favor da inclinação humana, e que pode ser ‘dever perfeito interior’ ou ‘dever perfeito exterior’.¹⁷

¹⁵ É necessário retomarmos aqui a distinção entre atos feitos em *conformidade com o dever* e ações *contrárias ao dever*. Ações em conformidade com o *dever* pode ser um dever *por dever* ou um dever *em conformidade com o dever*. Faz-se necessário à medida que procurarmos ilustrar, com exemplos reais, uma vontade heterônoma e sua ligação inevitável a uma moral subjetivista.

¹⁶ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.62.

¹⁷ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.62-63.

Agir *por dever* é agir por respeito ao mandamento da moralidade, isto é, é fazendo algo porque deve ser feito. Por exemplo, suponhamos o seguinte cenário que o seu Davi, um homem de 80 anos de idade, perdesse a sua carteira de bolso contendo todos os seus documentos relevantes, cartões de crédito e uma boa quantia em dinheiro. Imaginamos, também, que um neto do seu Davi colocasse, nas redes sociais uma fotografia do avô junto com uma boa recompensa para quem encontrasse e entregasse a carteira. Assumimos que um sujeito, o Joaquim, foi quem encontrou a carteira do seu Davi. O Joaquim pode agir conforme ao dever *por dever* ou agir conforme ao dever *com intenção egoística*. Se o Joaquim resolve devolver a carteira do seu Davi sem pensar nem na possível recompensa nem na possibilidade de levar para si a carteira, mas entrega-a ao seu Davi como ‘o que deve ser feito’, ele estará agindo conforme ao dever *por dever*. Este *dever por puro respeito ao dever* é o único conteúdo de uma vontade boa em si mesma. Passaria como um *dever perfeito*. Segundo, suponhamos que o Joaquim, depois de achar a carteira, reflete bastante e resolve devolvê-la ao seu Davi, que deve estar desesperado há dias. Porém, o Joaquim decide entregar a carteira para depois apanhar a recompensa (*uma boa grana*) que foi oferecida. Se ele entregar a carteira ao seu Davi com o fundamento de ser recompensado, o Joaquim estaria agindo em *conformidade ao dever*, porém, com intenção egoística. Esta ação do Joaquim pode ser até uma ação louvável, porém, ela não passaria por uma ação moral, segundo Kant, porque não é ‘o que deve ser feito’. Seria um *dever imperfeito*. Devolver as coisas perdidas das pessoas é uma coisa certa para fazer, porém, se a motivação da devolução for uma recompensa, a ação perde o caráter moral—a ação passa a ser ‘amoral’. No terceiro lugar, se o Joaquim, sabendo de todas as possibilidades de ação, mas decidisse ficar com a carteira do seu Davi, sem entregá-la, ou até jogar a carteira no lixo, ele estará agindo *contra o dever*. Esta seria uma ação completamente contrária ao princípio supremo de todo *o dever*, uma ação ‘não-moral’.

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant apresenta um exemplo de uma ação que pode até ser em conformidade com *o dever*, com intenção egoística, mas que não é um *dever por puro respeito a lei moral*. O filósofo alemão ilustra que:

Uma pessoa, por uma série de desgraças, chegou ao desespero e sente tédio da vida, mas está ainda bastante em posse da razão para poder perguntar a si mesmo se não será talvez contrário ao dever para consigo mesmo atentar contra a própria vida. E procura agora saber se a máxima da sua ação se poderia tornar em lei universal da natureza. A sua máxima, porém, é a seguinte: Por amor de mim mesmo, admito como princípio que, se a vida, prolongando-se, me ameaça mais com desgraças do que me promete alegrias, devo encurtá-la. Mas pergunta-se agora se este princípio do amor de si mesmo se pode tornar em lei universal da natureza. Vê-se então em breve que uma natureza, cuja lei fosse destruir a vida em virtude do mesmo sentimento cujo objectivo é suscitar a sua conservação, se contradiria a si mesma e portanto não existiria como

natureza. Por conseguinte aquela máxima não poderia de forma alguma dar-se como lei universal da natureza, e portanto é absolutamente contrária ao princípio supremo de todo o dever.¹⁸

Em nenhuma situação ou ocasião o *suicídio*, o ato de terminar a própria vida deliberadamente, passa por um ato moral. Essa ação não pode ser uma ação realizada *em conformidade ao dever por puro respeito à lei prática*. É uma ação motivada pelas inclinações sensíveis e egoísticas. Uma ação subjetivista também, como havíamos explicitado em capítulo primeiro dessa dissertação, é motivada pelas inclinações sensíveis e interesses egoísticos. Logo, o *suicídio* pode ser dito como uma ação subjetivista. A pessoa que deseja terminar a própria vida pensa que é livre para realizar o ato. Assim, percebemos, por análise, que a pressuposta liberdade é apenas um *livre arbítrio* que não pode ser fundamentado em nenhum critério objetivo nem racional.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, ao dar um exemplo de ação contrária ao dever, Kant fala de um indivíduo que pede dinheiro emprestado, porém, sabendo previamente que não conseguirá pagar de volta. Esta pessoa pede emprestado o dinheiro com a promessa falsa de devolver ao prestador.¹⁹ Segundo Kant trata-se de ação *contrária ao dever*, porque a máxima de uma promessa falsa não pode ser universalizada. Se todas as pessoas no mundo emprestam dinheiro com falsas promessas, daqui a pouco ninguém mais terá nem dinheiro para ser emprestado e ninguém mais confiará na palavra e nas promessas do outro. Então, emprestar uma quantia em dinheiro, com uma falsa promessa, é um ato *contra o dever*, uma ação *não-moral*.

Kant afirma que uma ação realizada em *conformidade ao dever* pode ser avaliada se foi realmente *por dever* ou o determinado ato foi feito com intenção egoísta. Um exemplo que Kant nos fornece é o caso da conservação da própria vida. Kant defende que a maior parte dos homens procura conservar a própria vida por intenção egoísta. Para o filósofo alemão,

[...] conservar cada qual a sua vida é um dever, e é além disso uma coisa para que toda a gente tem inclinação imediata. Mas por isso mesmo é que o cuidado, por vezes ansioso, que a maioria dos homens lhe dedicam não tem nenhum valor intrínseco e a máxima que o exprime nenhum conteúdo moral. Os homens conservam a sua vida *conforme ao dever*, sem dúvida, mas não por dever. Em contraposição, quando as contrariedades e o desgosto sem esperança roubaram totalmente o gosto de viver; quando o infeliz, com fortaleza de alma, mais enfadado do que desalentado ou abatido, deseja a morte, e conserva contudo a vida sem a amar, não por inclinação ou medo, mas por dever, então a sua máxima tem um conteúdo moral.²⁰

¹⁸ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.63.

¹⁹ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.63-64.

²⁰ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.28.

Portanto, para uma ação seja verdadeiramente moral, ela deve ser uma ação boa em si mesma, sem condições, limitações ou inclinações humanas. As suas máximas devem possuir a possibilidade elevadas à lei universal.

Na ética kantiana, ações *amorais*, isto é, atos conforme *ao dever* por interesse egoística, e ações contrárias ao dever não podem fundamentar o agir moral, propriamente dito. Essas ações nascem de uma vontade heterônoma determinada por motivos externos. Uma vontade heterônoma não procura universalizar as máximas das suas ações. Podemos dizer que as máximas de suas ações são externas e não internas, não surgem da própria vontade. Logo, a heteronomia da vontade não autolegisla as máximas de suas ações. Portanto, agir *conforme ao dever*, com inclinação sensível, e agir *contra o dever* são duas classes de ações que não podem fundamentar a moralidade humana.

O subjetivismo moral contemporâneo é, sem dúvida, uma tendência ética que não pode fundamentar uma ação moral, à medida que nasce de uma heteronomia da vontade e não de uma autonomia da vontade humana. Como bem explicitamos no capítulo primeiro desta dissertação, o subjetivismo moral, na atualidade, deve ser pensado do ponto de vista da perda de critérios objetivos que possam tornar possível uma orientação real, válida intersubjetivamente, para as ações humanas na sociedade. Também, no primeiro capítulo, explanamos como essa falta de critérios objetivos pode levar à dissolução do tecido social e gerar uma grande falta de orientação moral, propriamente dita. A vontade que procede assim se aproxima muito a um *livre-arbítrio*, uma liberdade negativa, que é o pressuposto do subjetivismo moral. Ora, como a autonomia da vontade fundamenta a ação moral, contrário ao subjetivismo moral na contemporaneidade?

3.2 A autonomia da vontade em contraposição ao subjetivismo moral

A principal proposição de Kant sobre a moralidade é que a *autonomia* da vontade humana é o que fundamenta a ação moral.²¹ A ética kantiana, baseada na ideia do sujeito transcendental, defende a posição crítica que o fundamento do agir humano se expressa na *autonomia* como autolegislação da vontade humana. A *autodeterminação* da vontade, para Kant, é o único princípio da moralidade, e não a *heteronomia* do arbítrio humano. Kant defende que:

²¹ Conferir: KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.90-91.

“[a] *autonomia* da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes **a essas leis**: toda *heteronomia* do arbítrio, ao contrário, não somente não funda nenhuma obrigação, mas é além disso oposta ao princípio da **obrigação** e da moralidade da vontade.”²²

A *autolegislação* da vontade está em contraste direto com o subjetivismo moral, que em si é um produto lógico da *heteronomia da vontade*. Kant declara que a *autonomia* da vontade humana é nada mais que a peculiaridade intrínseca da mesma vontade que faz com que ela seja uma lei para si mesma, sem o auxílio de qualquer propriedade dos objetos de seu querer.

O princípio de uma vontade autônoma é a regra prática, como *imperativo categórico*, de “não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal.”²³ Isso significa que se as máximas do meu querer não puderem ser incorporadas, simultaneamente, como lei universal e *a priori* para todos os seres racionais, este querer não pode gerar uma ação moral. Seria, então, um ato não-moral e sem critérios objetivos. Como vimos no primeiro capítulo desta dissertação, o subjetivismo moral, também, deve ser pensado a partir da perda de critérios objetivos e universais que possibilitam, no campo moral, uma orientação real e válida intersubjetivamente, para o agir humano.²⁴ Quando falarmos de subjetivismo moral o exercício do *livre-arbítrio* é vivido a partir da falta de referências objetivas e universais. As decisões se tornam puramente subjetivas. Logo, a máxima que não posso querer que se converta em lei universal é subjetivista. Essa máxima do meu querer perde toda objetividade e universalidade para fundamentar uma ação.

Procuramos contrapor, então, a noção negativa e limitada de liberdade, que está implicada no subjetivismo moral, com a ideia kantiana de *autonomia* da vontade, que é liberdade no sentido prático. Para isso, veremos, no primeiro momento, como o imperativo categórico serve como o padrão da maior medida de todo o agir moral. A seguir, explicitaremos como a liberdade prática, isto é, a *autonomia* da vontade, está em contraposição com o *livre-arbítrio*, a noção de liberdade que alicerça o subjetivismo moral. No terceiro momento, demonstraremos como a ética kantiana é uma moral que fundamenta e promove a dignidade humana como um valor intrínseco de todos os seres racionais.

²² KANT, *Crítica da Razão Prática*, p.53.

²³ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.90.

²⁴ Conferir: 1.1.1 desta dissertação, página 12.

3.2.1 O imperativo categórico como o padrão de medida supremo de toda a ação moral

Kant argumenta que a regra prática da *autonomia* de uma vontade humana é o *imperativo categórico*, que é universal e *a priori*, e que é o único princípio da ação moral.²⁵ Esta regra do agir moral “...declara a acção como objectivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção, quer dizer sem qualquer outra finalidade, vale como princípio **apodíctico** (prático).”²⁶ No capítulo anterior, apresentamos o imperativo da moralidade como o mandamento da razão que retrata e declara uma ação humana como objetivamente necessária por si mesma, independentemente de qualquer outra finalidade, utilidade ou até a intenção do sujeito.

Höffe critica a frequente consideração do *imperativo categórico* como o princípio moral. Ele interpreta que, em Kant, a questão dos princípios possui um significado duplo. Para Höffe,

[d]e um lado, são procurados o conceito e o padrão de medida supremo de todo o agir moral, de outro, se trata do fundamento último para poder agir de acordo com o conceito e o padrão de medida. À primeira questão Kant responde com o imperativo categórico, à segunda, com a autolegislação, a autonomia da vontade; a condição da possibilidade de agir moralmente, o princípio da subjetividade moral (personalidade), encontra-se na capacidade de determinar-se segundo princípios postos por si mesmo. O imperativo categórico nomeia o conceito e a lei sob os quais a autonomia da vontade se encontra; a autonomia possibilita cumprir as exigências do imperativo categórico.²⁷

Para que a vontade humana seja verdadeiramente autônoma, precisa haver uma forma da lei moral, o *imperativo categórico*, e a faculdade de *autolegislação* da vontade como protagonista que faz acontecer as demandas da própria lei prática. Então, a *autonomia* exprime uma dupla função: é tanto a capacidade da vontade de “determinar-se” para realizar uma ação ou abster-se de agir, como a sua “independência” de qualquer objeto exterior de inclinação e desejo. Nisso, Kant declara que: “É precisamente na independência de toda a matéria da lei (a saber, de um objeto desejado) e também, ao mesmo tempo, na determinação do arbítrio pela mera forma legislativa universal, da qual uma máxima tem de ser capaz, que consiste o único princípio da moralidade.”²⁸ A *independência* da vontade humana de toda a matéria da lei, isto é, a emancipação de todo o objeto desejado e de todos os objetos de inclinação, é considerada, por Kant, como a *liberdade em seu sentido negativo*.²⁹ No outro lado, a faculdade de

²⁵ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.90-91.

²⁶ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.53.

²⁷ HÖFFE, *Immanuel Kant*, p.216

²⁸ KANT, *Crítica da Razão Prática*, p.53.

²⁹ Conferir KANT, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p.99. No capítulo 2 desta dissertação, 2.3.3., na página 62ss, explanamos as duas definições kantianas de liberdade, negativa e positiva.

autolegislação da vontade, isto é, a propriedade da vontade de ser lei para si mesma, é denominada, em Kant, de *liberdade positiva*. A primeira, a “independência da vontade”, é uma espécie de *causalidade* dessa libertação da vontade dos objetos empíricos e a segunda, a “*autolegislação* da vontade”, é uma espécie de *efeito* da vontade que é lei para si mesma.

A definição de liberdade, no seu sentido positivo, é mais rica que o seu sentido negativo, e serve como o princípio da moralidade. Este novo conceito positivo da liberdade nasce do conceito negativo, como já explicitado. A liberdade negativa serve como a *causa* e a liberdade positiva como o *efeito* de uma causa já estabelecida. Este *efeito*, a liberdade no sentido positivo, é a liberdade da vontade humana como *autonomia* ou *autolegislação*. Assim, Kant declara:

Mas a proposição: “A vontade é, em todas as acções, uma lei para si mesma”, caracteriza apenas o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter-se a si mesma por objecto como lei universal. Isto, porém, é precisamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade; assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa.³⁰

Então, afirmamos que o *imperativo categórico* de Kant serve como a condição ‘necessária’ e ‘objetiva’ na fundamentação de uma vontade livre, e a *autonomia da vontade* atua como a condição ‘suficiente’ da possibilidade do mesmo imperativo categórico, na sua consonância com a lei moral suprema. Os dois polos (*causa* e *efeito*) são interligados, na realização do princípio moral. Aqui, o nosso foco é o imperativo categórico como a regra prática ou padrão de medida da ação moral.

Na ‘Analítica’ da *Crítica da razão prática*, depois de dar vários passos, Kant chega à conclusão principal, secundo a qual o padrão de medida final da ação moral é o imperativo categórico. Ele afirma que as proposições práticas são consideradas como várias *regras práticas* do sujeito. “Elas são subjetivas, ou *máximas*, se a condição é considerada pelo **sujeito** como válida apenas para a sua vontade; mas [as regras práticas] **são** objetivas, ou *leis* práticas, se a **condição** é reconhecida como objetiva, isto é, como válida para a vontade de todo o ser racional.”³¹ Então, para avaliação se uma *regra prática* deve ser, ou não, uma *lei prática* será necessário avaliar se ela tem condições de ser reconhecida como objetiva e, conseqüentemente, de valer para todo ser racional. Se a *regra prática* vale apenas para a vontade de um indivíduo empírico ela não pode ser assumida como *lei prática* e, assim, possui valor apenas subjetivo.

Como demonstramos, o subjetivismo moral contemporâneo apenas emprega proposições práticas subjetivas, isto é, *regras práticas* sem nenhuma condição de ser elevada à

³⁰ KANT, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p.100.

³¹ KANT, *Crítica da Razão Prática*, p.34.

regra objetiva ou de ser universalizada. Assim, as regras práticas vinculadas ao subjetivismo moral não podem ser consideradas como *leis práticas*. Com a falta de critérios objetivos, essas regras práticas subjetivas ou máximas apenas geram imperativos hipotéticos. Como imperativos hipotéticos, as regras práticas são condicionadas, isto é, elas determinam a vontade humana não enquanto vontade boa, mas somente em vista de um efeito desejado. Ora, Kant propõe que essas regras práticas condicionadas são *preceitos* práticos, porém não são *leis*.³² Isto é o caso porque a elas falta o critério de objetividade e universalidade.

Kant chama ainda as regras práticas de ‘princípios práticos materiais’ e afirma que todas elas operam sob o princípio geral do ‘amor de si mesmo’ ou da ‘própria felicidade’. O amor próprio, observa Kant, “... pertence, portanto, ao sentido (sentimento) e não ao entendimento, que expressa uma relação da representação *com um objeto* segundo conceitos, mas não com o sujeito segundo sentimentos.”³³ O amor de si mesmo, então, não pode fundamentar o agir moral. Somente resultará em atos não-morais ou ações amorais. O subjetivismo moral é uma teoria moral na contemporaneidade que é estritamente baseada nos princípios práticos materiais da ‘própria felicidade’. Por exemplo, pelo subjetivismo moral, cada sujeito, a partir de sua própria perspectiva, passa a ter que decidir sobre que caminho seguir e quais posições tomar, assumindo como base a sua própria visão e felicidade. Este elemento motivador de ‘amor próprio’ é sempre uma visão relativa dos valores éticos e do mundo como um todo. Ele pertence ao sentimento, ao desejado e à inclinação. Portanto, o subjetivismo moral, sendo privado de todos os critérios objetivos e universais para orientar as ações, não poderia ser fundamentado numa *lei prática*.

Se a ‘própria felicidade’ ou o ‘amor de si mesmo’ não poderia estabelecer a ação moral, por faltar critérios objetivos e universais, o que então fundamenta a moralidade? Como já havíamos esboçado nas seções precedentes do atual capítulo, Kant declara que é somente a razão humana que é

[...] uma verdadeira faculdade de desejar *superior*, à qual está subordinada a faculdade de desejar patologicamente determinável, e se distingue efetivamente e mesmo *especificamente* dessa faculdade, de modo que a mínima mistura dos impulsos desta última prejudica sua força e sua preeminência, assim como o mínimo elemento empírico enquanto condição em uma demonstração matemática rebaixa e aniquila a dignidade e o peso dessa demonstração.³⁴

³² KANT, *Crítica da Razão Prática*, p.35.

³³ KANT, *Crítica da Razão Prática*, p.37-38.

³⁴ KANT, *Crítica da Razão Prática*, p.41.

Com isso, Kant argumenta que é somente a razão, presente em cada ser racional, que possui a faculdade adequada de desejar superior, e com a possibilidade de não ser condicionada patologicamente pelos objetos empíricos. É assim que ela é capaz de fundamentar a lei prática, na *determinação imediata* da vontade somente por poder ser prática enquanto razão pura, e não por meio de nenhum objeto da ‘própria felicidade’ ou sentimento de prazer ou desejo. Ao determinar a vontade dessa forma, sem nenhuma influência dos objetos empíricos, a razão pura prática torna-se para si própria uma possível ‘razão legisladora’.³⁵ É assim que Kant estabelece a moralidade na razão humana, na subjetividade de cada ser racional (o sujeito transcendental), com o *imperativo categórico* como o padrão de medida supremo e que exprime a *lei prática*.

Na seção anterior, apresentamos algumas ilustrações de possíveis ações morais e ações não-morais. Uma ação moral é aquela que exprime a lei prática e o imperativo categórico como seu padrão de medida maior. É uma ação realizada *por dever*, por puro respeito *ao dever*, nem por intenção egoísta e nem *contrária ao dever*.

No cenário atual do subjetivismo moral, as ações morais passam a ser compreendidas como mero fruto da subjetividade particular de cada indivíduo. Cada sujeito empírico, a partir de sua própria perspectiva—isto é, unicamente orientado pela sua faculdade de desejar patologicamente determinável—passa a ter de decidir sobre que caminho seguir e quais posições tomar na vida. Assim, o sujeito empírico ou o sujeito subjetivista age com uma vontade afetada pela sensibilidade, uma vontade que é *livre-arbítrio* ou liberdade no mero sentido negativo. A seguir, iremos apresentar a liberdade prática, isto é, a *autonomia da vontade*, e o *livre-arbítrio*. Deste modo, procuraremos contrapor o subjetivismo moral contemporâneo com o conceito de liberdade em Kant.

3.2.2 A liberdade prática e o livre-arbítrio

Na *Crítica da razão prática* de Kant, o tema central discutido é da liberdade, isto é, a liberdade como uma ideia transcendental da razão humana que não pode ser conhecida, porém, que pode ser pensada. Aqui, o filósofo alemão argumenta que os seres humanos, como sujeitos racionais e dotados de razão, agem livremente desde que as suas ações sejam regidas exclusivamente pela razão. A *liberdade prática* ou a *liberdade prática pura*, em Kant, é a mesma coisa que a *autonomia da vontade humana*. Como já havíamos explicitado até aqui, a *autonomia* é a liberdade da vontade humana que age somente sendo governada pela razão, sem

³⁵ KANT, *Crítica da Razão Prática*, p.41.

nenhuma influência da sensibilidade. A liberdade prática, como autonomia, também, é autolegisladora da sua própria lei.

No capítulo anterior, procuramos mostrar de que maneira, para Kant, a liberdade transcendental serve como a chave da explicação da autonomia da vontade—de como a vontade humana, movida pela razão, é capaz de obedecer a lei prática. Defrontamos com a resposta kantiana, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de que *o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, e, portanto, também das suas leis*, sendo assim, com respeito à vontade humana. A liberdade prática, como a autonomia da vontade, possibilita cumprir as exigências do imperativo categórico porque o ser humano pertence tanto ao mundo inteligível, de causalidade livre, como ao mundo sensível de fenômenos. Pertencendo ao mundo racional dos fins o ser humano é imediatamente legislador da própria lei. Assim, a razão exprime uma obrigação sobre a vontade de respeitar a *lei prática* e possibilita a pessoa humana agir moralmente.

Kant aduze que as categorias *dinâmicas* de causalidade e de necessidade não exigem nenhuma homogeneidade do condicionado (no mundo sensível) com o seu incondicionado (pertencente ao mundo inteligível).³⁶ Como o ser humano pertence aos dois mundos, sensível e inteligível, e o incondicionado possui o fundamento do condicionado com as suas leis fixas, Kant defende que o condicionado, no caso da *vontade humana*, encontra o seu fundamento no incondicionado—isto é, a *causalidade livre* ou a liberdade prática pura.

Contudo, a liberdade prática pura, isto é, a autonomia da vontade, é o fundamento último ou a condição suficiente para que a pessoa humana possa agir de acordo com o *padrão de medida supremo* fornecidos pela lei prática do imperativo categórico. Na subseção anterior tratamos da ‘necessidade’ e da ‘universalidade’ da lei prática, e do imperativo categórico. Aqui, já tentamos mostrar a possibilidade da *autolegislação* da vontade humana, ou seja, como a *autonomia* da vontade possibilita realizar as exigências do imperativo categórico. Kant afirma que qualquer outra forma de determinar a vontade humana, a não ser pela *autonomia* como *autolegislação*, não produziria nenhum princípio apodíctico prático para fundamentar a ação moral. O *livre-arbítrio*, como uma noção limitada de liberdade que a *autonomia* da vontade, fica aquém de poder fundamentar uma ação moral, pelo mesmo motivo acima indicado.

Como explanamos no primeiro capítulo dessa dissertação, o subjetivismo moral reduz a realidade humana e os valores morais a estados ou atos do sujeito apenas—aos seus desejos, interesses egoísticos e inclinações. A teoria moral subjetivista não recorre a nenhum critério

³⁶ KANT, *Crítica da Razão Prática*, p.138.

objetivo e universal, como a razão humana, para sua fundamentação. Antes, e somente, apela ao mero *livre-arbítrio* de cada pessoa individual. Ainda no capítulo de abertura de nosso trabalho, destacamos como o *livre-arbítrio* é uma noção muito fraca de liberdade essencialmente por não se basear na razão pura, que é objetiva e universal. Agir com o princípio da moral subjetivista significa que cada pessoa humana podia fazer tudo o que quiser, motivado por seus interesses pessoais, inclinações e sensibilidades humanas. Agir assim também implica agir apenas com o sentido negativo de liberdade como a ausência de impedimentos externos, e somente da maneira que se escolhe. Então, afirmamos que a ideia kantiana de liberdade como *autonomia da vontade humana* é mais adequada para a moralidade humana, na contemporaneidade, que o *livre-arbítrio*, a noção de liberdade que fundamenta o subjetivismo moral. Essa ideia limitada de liberdade não se ancora na razão pura, que é objetiva e universal. A seguir, veremos a ética kantiana e a dignidade humana.

3.2.3 A ética kantiana e a dignidade humana numa sociedade contemporânea

A ética de Immanuel Kant, baseada na ideia do sujeito transcendental dotado de liberdade, é uma teoria moral favorável e apoiadora do valor intrínseco de cada pessoa humana ou da dignidade humana. Esta teoria da moralidade não pode ser fundamentada na experiência sensorial ou objeto empírico, como, por exemplo, o subjetivismo moral contemporâneo. Anteriormente, no primeiro capítulo desta dissertação, argumentamos como o subjetivismo moral deve ser pensado a partir da perda de critérios objetivos e universais que tornavam possível uma orientação real, válida intersubjetivamente, para o agir humano. A partir do subjetivismo moral, defendemos como os juízos morais são baseados em gostos, prazeres, sentimentos e opiniões do próprio indivíduo. Não deixamos de mostrar como a ideia de liberdade que fundamenta o subjetivismo moral é o *livre-arbítrio*, uma noção de liberdade menos adequada que a *autonomia* da vontade em Kant, na orientação duma ação moral.

Todavia, a ética kantiana é uma ética deontológica, objetivamente necessária e universal, e que avisa todos os seres humanos. O princípio moral é a *autonomia* da vontade humana, a liberdade prática pura. A lei prática que exprime este princípio é o *imperativo categórico*. Essa lei da ação moral existe por si mesma, tem um valor absoluto e é *fim em si mesma*. É um princípio *categórico* porque se relaciona instantaneamente a todos os seres racionais, dotados de liberdade, e o princípio da moralidade é *imperativo* porque é a lei prática sobre a qual devemos agir.³⁷ Contudo, Kant afirma, na *Fundamentação da metafísica dos*

³⁷ STUMPF; FIESER, *Philosophy*, p.312.

costumes, que a experiência sensorial, com seu objeto empírico, acrescenta nada ao princípio da ação moral:

Tudo portanto o que é empírico é, como acrescento ao princípio da moralidade, não só inútil mas também altamente prejudicial à própria pureza dos costumes; pois o que constitui o valor particular de uma vontade absolutamente boa, valor superior a todo o preço, é que o princípio da acção seja livre de todas as influências de motivos contingentes que só a experiência pode fornecer.³⁸

A liberdade prática pura, como a *autonomia* da vontade humana, alega Kant, é “[...] o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional.”³⁹ A dignidade humana pode ser entendida como a noção metafísica de que todos os seres humanos possuem um valor intrínseco que é estabelecido *a priori*, independentemente de raça, cultura, língua e condição social. A moralidade é possível porque o ser humano é livre e possui dignidade como um valor apodítico. Kant afirma que a moralidade, com o seu fundamento na *autonomia* da vontade, é o *condicio sine qua non* para a possibilidade e afirmação da dignidade humana: “Ora a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins. Portanto a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade.”⁴⁰ O ser humano, então, é um ser de valor porque ele é racional e dotado de liberdade.

Partindo da afirmação de que a natureza racional existe como *fim em si*, Kant argumenta que todos os seres humanos são *fins em si mesmos*. Sendo assim, os seres humanos não devem ser usados ou tratados como *meios* para outros fins ou como *coisas*. Nessa consideração do valor intrínseco de todos os seres humanos, Kant fornece-nos um princípio da ação moral, o imperativo categórico: *Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*. Por exemplo, o indivíduo que age *por dever*, mas com intenção egoísta ou age contrário ao dever, não respeita a dignidade humana ou não usa a humanidade como *fim em si*. Porém, se a mesma pessoa agisse *por dever* por puro respeito à lei moral, ele estaria agindo moralmente e respeitando a dignidade humana. Um exemplo esclarecedor que o próprio Kant fornece na *Fundamentação da metafísica dos costumes* é o caso de quem decide realizar uma promessa mentirosa para enganar a pessoa alheia. Assim, Kant declara o seguinte:

³⁸ KANT, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p.69.

³⁹ KANT, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p.84.

⁴⁰ KANT, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p.82.

Pelo que diz respeito ao dever necessário ou estrito para com os outros, aquele que tem a intenção de fazer a outrem uma promessa mentirosa reconhecerá imediatamente que quer servir-se de outro homem // *simplesmente como meio*, sem que este último contenha ao mesmo tempo o fim em si. Pois aquele que eu quero utilizar para os meus intuítos por meio de uma tal promessa não pode de modo algum concordar com a minha maneira de proceder a seu respeito, não pode portanto conter em si mesmo o fim desta acção. Mais claramente ainda dá na vista esta colisão com o princípio de humanidade em outros homens quando tomamos para exemplos ataques à liberdade ou à propriedade alheias. Porque então é evidente que o violador dos direitos dos homens tenciona servir-se das pessoas dos outros simplesmente como meios, sem considerar que eles, como seres racionais, devem ser sempre tratados ao mesmo tempo como fins, isto é unicamente como seres que devem poder conter também em si o fim desta mesma acção.⁴¹

A “promessa mentirosa” é claramente um caso de usar a humanidade apenas como *meio* e não como *fim em si mesma*. Pode ser até uma ação *por dever*, mas com uma intenção egoísta. Seria uma ação cuja máxima carece de critérios objetivos e universais que pudessem orientar um agir moral. A “promessa mentirosa” pode ser descrita como um juízo baseado apenas em gostos, prazeres, sentimentos e opiniões do próprio indivíduo. Assim, a “promessa falsa” é um ato subjetivista, não é uma ação moral.

Sobre a ideia da dignidade humana, Michael Sandel, um filósofo contemporâneo americano, afirma que a proposta ética kantiana “... não se fundamenta na ideia de que somos donos de nós mesmos ou na afirmação de que nossa vida e nossa liberdade sejam um presente de Deus. Ao contrário: parte da ideia de que somos seres racionais, merecedores de dignidade e respeito.”⁴² Ser seres racionais implica ser seres autônomos com a faculdade de autolegislação ou autodeterminação de si mesmos. Para Sandel, Kant não nega o fato que os seres humanos também pertencem ao mundo sensível de dores e prazeres, apenas que estes objetos da experiência sensorial não fundamentam a nossa ação moral. Porque a razão prática pura, a autonomia, governa a nossa vontade como seres racionais, que possuímos dignidade.

A ideia de *dignidade humana* na modernidade, especialmente com a ênfase na ética deontológica de Kant, é uma contribuição importante para a pessoa humana na sociedade contemporânea. Sandel afirma que “... [a] importância atribuída por Kant à dignidade humana define nossas concepções atuais dos direitos humanos universais. Ademais, seu conceito de liberdade figura em muitos de nossos debates contemporâneos sobre justiça.”⁴³ A ideia de *direitos humanos universais*, na atualidade, ou os *direitos do homem* no século XVIII das Revoluções Americana (1776) e Francesa (1789), foi inspirada, em grande parte, pela ética

⁴¹ KANT, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p.74-75.

⁴² SANDEL, Michael. *Justiça: O que é fazer a coisa certa*. Tradução de Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. 33.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, 2020, p.136.

⁴³ SANDEL, *Justiça*, p.137.

kantiana. Hoje tomamos quase como certo, no cenário sociopolítico e de direito, a noção de que todos os seres humanos nascem iguais e possuem valor com direitos e responsabilidades inalienáveis. Se a moralidade hoje for definida por subjetivismo moral, e não a ética deontológica, correremos o grande risco de não mais sustentar a dignidade humana, isto é, a noção que cada ser humano possui um valor intrínseco. Ora, a ética kantiana, fundamentada na ideia do sujeito transcendental, dotado de liberdade como autonomia da vontade, é mais adequada para sustentar e promover a *dignidade humana* na contemporaneidade que o subjetivismo moral ancorado com a ideia limitada de liberdade, o livre-arbítrio. Agora, veremos, na última seção do atual capítulo, os possíveis limites para a ética kantiana.

3.3 Os limites da ética kantiana para os desafios éticos da contemporaneidade

Apresentamos e analisamos, nas seções anteriores, o que consiste a liberdade na filosofia crítica de Immanuel Kant e como essa noção da liberdade prática pura ou autonomia da vontade humana é mais adequada para orientar um ato moral que o livre-arbítrio que sustenta o subjetivismo moral. Aqui, verificaremos e apontaremos os possíveis limites da ética kantiana, diante dos desafios éticos atuais. Em que modo a ética kantiana não é satisfatória no confronto com o subjetivismo moral contemporâneo? Assim, veremos, nos subseqüentes parágrafos finais do presente capítulo terceiro da nossa dissertação, quatro objeções de Hegel à ética kantiana, conforme expostas por Jürgen Habermas no seu texto *Comentários à ética do discurso*. Iniciamos, porém, com um breve comentário sobre Hegel e a formação de seu pensamento filosófico.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831) é um filósofo idealista alemão que é influenciado por Immanuel Kant. Hegel forma sua filosofia do *Espírito Absoluto* (*Geist*) com base em suas críticas a certos aspectos importantes do raciocínio crítico de Kant. Para Hegel, toda realidade deve ser compreendida como um processo histórico do *Espírito Absoluto*,⁴⁴ um processo que não é atemporal. Ao contrário de Kant, ele afirma que a filosofia deve começar sem pressuposições nem categorias aprioristicamente estabelecidas⁴⁵—isto é, que os seres humanos não nascem com condições racionais ou categorias *a priori* preestabelecidas. A razão se manifesta no tempo. Também, Hegel, querendo acabar com os *dualismos* em Kant,

⁴⁴ ATKINSON, S.; LANDAU, C.; et al (Eds). *O Livro da Filosofia*. Tradução de Douglas Kim. São Paulo: Globo Livros, 2011, 2016, p.181.

⁴⁵ ATKINSON; LANDAU, *O Livro da Filosofia*, p.181.

argumenta que a realidade não é dividida entre pensamentos e objetos de pensamento, o sujeito pensante e o objeto do seu pensar.⁴⁶

Sobre a ciência da moralidade, Hegel argumenta, (de acordo com Stumpf e Fieser) que o comportamento humano deve ser compreendido como ações de pessoas individuais, que têm consciência da liberdade e que expressam essa liberdade concretamente por um ato de vontade. É assim que a vontade dessas pessoas individuais se harmoniza com a vontade do universo como um todo.⁴⁷ Com a noção de *dinamismo*, o processo de dialética na história da humanidade, percorrendo toda a filosofia hegeliana, Habermas aponta quatro objeções hegelianas à ética de Kant: ao *formalismo* da ética kantiana; ao *universalismo abstrato* da ética de Kant; à *impotência do mero dever* e ao *terrorismo da pura convicção*.⁴⁸ Estas objeções poderão nos auxiliar a apontar os limites da teoria moral de Kant para o mundo contemporâneo.

Em primeiro lugar, de acordo com Habermas, Hegel acusa a *lei prática* em Kant de ser um ‘formalismo vazio’. Para Hegel, como mostra Habermas, “... uma vez que o imperativo categórico exige a abstracção de todo o conteúdo particular das máximas de conduta e dos deveres, a aplicação deste princípio moral terá de conduzir a juízos tautológicos.”⁴⁹ Hegel acusa a ética Kantiana de um *formalismo vazio* porque ela deixa de lado a eticidade substancial. Isso significa que não precisamos de um procedimento formal, como o *imperativo categórico*, para orientar a ação humana em sociedade, que é concreta, substancial e histórica.

Hegel, de acordo com Habermas, também critica o *universalismo abstrato* da filosofia moral em Kant. Hegel, parafraseado por Habermas, argumenta que:

... uma vez que o imperativo categórico exige a separação entre o geral e o particular, os juízos válidos segundo este princípio terão de permanecer insensíveis em relação à natureza particular e ao contexto do respectivo problema, carente de solução, e exteriores em relação ao caso específico.⁵⁰

Segundo esta crítica, a dicotomia kantiana entre o ‘universal’ ou a forma do geral e o ‘particular’ ou o real faz com que os juízos universais não se apliquem concretamente, aos casos particulares. Por exemplo, é um dever ‘falar a verdade’ sempre ou ‘não mentir’, independentemente da situação. No caso de *um assassino à porta* de alguém e que está em

⁴⁶ ATKINSON; LANDAU, *O Livro da Filosofia*, p.181.

⁴⁷ STUMPF; FIESER, *Philosophy*, p.330.

⁴⁸ HABERMAS, Jürgen. *Comentários à ética do discurso*. Tradução de Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1991, 1999, p.13-14.

⁴⁹ HABERMAS, *Comentários à ética do discurso*, p.13-14.

⁵⁰ HABERMAS, *Comentários à ética do discurso*. p.14.

busca de uma terceira pessoa que está escondida dentro de casa, se o dono da casa falar a verdade o indivíduo escondido perderia a sua vida. A crítica a Kant aqui é que o dono da casa poderia abrir uma exceção à lei prática para salvar uma vida, uma vez que a vida humana é valiosa. Kant poderia responder a essa crítica afirmando que é possível mentir ao assassino à porta com a intenção de salvar uma vida, porém, isso não seria uma ação *por dever* por puro respeito à lei moral. Portanto, a questão dessa segunda objeção de Hegel à ética deontológica de Kant, como apresenta Habermas, é que a ética kantiana não leva em consideração o problema real e substancial das consequências de uma ação.

A terceira crítica hegeliana, apontada por Habermas a Kant é com relação à impotência do *mero dever*. Isto é o caso porque “...uma vez que o imperativo categórico exige a separação rígida entre *Dever* e *Ser*, este princípio moral nunca será informador do modo como as perspectivas morais podem ser transpostas para a prática.”⁵¹ A ética kantiana é alvo de críticas assim por permitir a separação entre o *ser* (o inteligível) e o *dever* (a vontade atuando no mundo material e seguindo o princípio moral ou a obrigação moral). Se estabelecêssemos uma distinção entre o *dever* e a *inclinação* ou entre a *razão humana* e a *sensibilidade humana*, o princípio moral em Kant, o *imperativo categórico*, permanece essencialmente sem impacto. Assim, a substância desta terceira objeção de Hegel à teoria ética de Kant, conforme exposta por Habermas, é que o *imperativo categórico*, que promove uma distinção entre *Dever* e *Ser*, é apenas um mero procedimento formal do qual não podemos derivar nada de concreto e real para a moralidade humana.

A quarta objeção de Hegel à ética kantiana, de acordo com Habermas, é ao terrorismo da *pura convicção*. A convicção de uma posição particular de um ser pensante ou de uma determinada cultura pode chegar a ser universalizada. Considerando esta crítica hegeliana, Habermas afirma que:

uma vez que o imperativo categórico separa os requisitos puros da razão prática do processo de formação do espírito e das suas concreções históricas, sugere ao mesmo tempo aos defensores da visão moral do mundo uma política que estabelece como seu objectivo a realização da razão e que, em prol de fins mais elevados, acaba por tolerar condutas amorais.⁵²

Uma *conduta amoral* pode ser o “terrorismo” de universalizar uma convicção, ou uma máxima de ação, que é particular como uma obrigação moral aplicável a todos. Desse modo, a ética de Kant é frequentemente considerada uma ética presa ao *sujeito pensante* ou de ser um *solipsismo*

⁵¹ HABERMAS, *Comentários à ética do discurso*, p.14.

⁵² HABERMAS, *Comentários à ética do discurso*, p.14-15.

metódico.⁵³ A ética de Kant, compreendida como *solipsismo metódico*, pode ser capaz de legitimar posturas particulares como universais: a visão de uma pessoa ou de uma cultura pode ser universalizada. Isso pode ser desastroso. Como uma *filosofia da consciência*, a ética deontológica possui uma supervalorização do sujeito transcendental e negligencia o sujeito histórico que é marcado pela cultura e existência concreta. Então, a ética kantiana sofre da objeção ao “terrorismo da pura convicção” porque ela estabelece o seu princípio supremo para a moralidade, exclusivamente, no sujeito transcendental e com menos (ou nenhuma) consideração sobre a historicidade e existência concreta de cada pessoa humana. A historicidade de cada pessoa humana—marcada pela cultura, raça, língua e religião—colabora na formação da sua visão de vida, inclusive a sua ética. Então, mesmo que a noção de liberdade em Kant, como *autonomia da vontade*, é empregada nesta dissertação para fazer frente ao subjetivismo moral contemporâneo, a própria ética kantiana não é plenamente satisfatória neste confronto.

⁵³ O *solipsismo metódico* é definido como a “[t]ese de que só eu existo e de que todos os outros entes (homens e coisas) são apenas ideias minhas. Os termos mais antigos para indicar essa tese são *egoísmo* (...), *egoísmo metafísico* (...) ou *egoísmo*.” Conferir ABBAGNANO, *Dicionário de filosofia*, p.918.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pretensão primordial deste trabalho acadêmico foi de argumentar que a ideia kantiana de liberdade, como *autonomia da vontade*, é mais adequada à moralidade que a noção de *livre-arbítrio* presumida pelo subjetivismo moral contemporâneo. As seguintes considerações, então, tentam trazer à tona os diversos argumentos e conclusões feitos em cada capítulo desse trabalho. Após uma sinopse concisa e uma avaliação dos argumentos utilizados, uma conclusão será alcançada.

Na sequência dessa dissertação e na tentativa de ter uma boa compreensão de como o subjetivismo moral constitui um desafio às ações morais no século XXI, expusemos o significado e a origem do subjetivismo moral. Avaliamos como a origem está ligada à perda de critérios objetivos e universais que devem formar a base de qualquer ação moral. Tentamos mostrar como essa perspectiva moral—pela qual um indivíduo pode decidir por si mesmo se aprova ou não um determinado comportamento ou ação—é capaz de levar a uma certa desordem, e como essa desarmonia já está se manifestando na nossa sociedade atual em formas do individualismo, da supervalorização da razão instrumental e das suas consequências à vida sócio-política. Quisemos apresentar a liberdade, com Isaiah Berlin, nos seus dois sentidos: *positivo*, como o poder de autocontrole ou a autodeterminação da vontade à luz da razão, e *negativo*, como a ausência de obstáculos, barreiras ou restrições na possível ação do sujeito. Apontou-se brevemente que a liberdade em Kant é liberdade no sentido positivo, pois é *autonomia da vontade*. Além disso, vimos que a liberdade negativa por si só, não é adequada para orientar um ato moral. A liberdade, compreendida neste sentido negativo, não se distingue do *livre-arbítrio* pressuposto por subjetivismo moral. Assim, foi abordado que a liberdade positiva é mais adequada para orientar uma ação moral que a liberdade negativa. Contudo, propusemos investigar a ideia de liberdade em Kant. Ora, no meio desses desafios reais, e a perda de critérios objetivos e universais, como a noção kantiana de liberdade, a *autonomia da vontade*, pode fazer frente ao subjetivismo moral?

No decorrer do trabalho, também, quisemos compreender o que consiste a noção de liberdade em Kant, uma noção de liberdade positiva, como *autonomia da vontade*, que é capaz de contrapor o subjetivismo moral contemporâneo. Com o método escolhido para a dissertação, que prioriza a *Crítica da razão pura*, a *Fundamentação da metafísica dos costumes* e a *Crítica da razão prática* como três textos principais entre outros, apresentou-se a liberdade em Kant como *autonomia da vontade*. Após preliminares comentários de como o filósofo alemão foi

influenciado por *pietismo*, avaliou-se as três influências duradouras na formação da ética kantiana: o impacto de J.J. Rousseau, o *racionalismo* de Wolff e o *empirismo* de Hume. Compreendemos, como novidade em Kant, o dualismo entre o *fenômeno* e o *númeno*. Os *fenômenos* são coisas como-elas-nos-aparecem na percepção sensorial ou na sensibilidade. Os *númenos* são as coisas como-são-em-si. Demonstramos que para que haja conhecimento é necessário tanto a síntese da *sensibilidade* quanto a síntese do *entendimento*. Os fenômenos podem ser *conhecidos*, mas os númenos são incognoscíveis para a mente humana. Embora não seja possível conhecer a coisa-em-si, o *númeno*, para Kant é possível pensar sobre elas. A liberdade, um *númeno*, não pode ser conhecida, mas podemos pensar sobre ela. Tal é o objetivo principal desta dissertação: pensar sobre a noção de liberdade em Kant e avaliar como ela pode contrapor o subjetivismo moral.

A seguir, explicitou-se a liberdade transcendental na terceira antinomia da razão pura. Neste conflito da razão consigo mesma, foram esclarecidos os argumentos contrários—tanto aqueles que tentam provar a existência da liberdade transcendental no cosmo quanto como os argumentos que defendem o contrário. Ao apresentar os argumentos contrários, permaneceu-se o juízo que a liberdade em Kant é uma ideia da razão pura que não pode ser *conhecida*. Porém, ela pode ser *pensada*, como uma ideia reguladora da razão e não é inútil. Assim, a razão busca um caminho novo com seu interesse prático, isto é, a posição kantiana que a *liberdade* é o fundamento do agir humano, da moralidade. Com esse *valor prático* e a passagem para a razão prática pura, mudamos nossa atenção à liberdade como *autonomia da vontade*.

Na primeira seção da *Fundamentação da Metafísica dos costumes*, vimos que a ‘boa vontade’ é uma vontade humana que é boa em si mesma e ‘o dever’ é a necessidade de uma ação por respeito à lei prática. Mostramos que a vontade boa em si mesma é aquela que age *conforme ao dever por puro respeito a lei moral e não conforme ao dever com intenção egoísta*, nem uma vontade *contrária ao dever*. Assim, pudemos indicar, na segunda seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, o imperativo categórico—*age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*—como o padrão de medida supremo de toda a ação moral. Argumentamos que esta forma de lei prática tem valor em si mesma, é objetiva e universal. Contudo, procuramos mostrar como a liberdade transcendental é a chave de explanação de uma *vontade autônoma*, uma vez que essa autonomia é o princípio básico da moralidade em Kant. Com o pressuposto que o ser humano pertence tanto ao mundo sensível como ao mundo inteligível, afirmou-se, com Kant, que *o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, e, portanto, também das suas leis*.

Havíamos demonstrado, no capítulo segundo desta dissertação,¹ a afirmação kantiana que todas as coisas no mundo sensível, os fenômenos, estão submetidos à causalidade natural, assim também acontece com a liberdade transcendental que está na base de todas as ações dos seres racionais. É por este motivo, pois, que ser livre é fazer parte do mundo inteligível.

Com a ideia kantiana de liberdade explanada, como autonomia da vontade, nos opusemos à ideia limitada da liberdade, isto é, o *livre-arbítrio*, que está implícita no subjetivismo moral. Para realizar este objetivo específico, vimos, em primeiro lugar, como a *heteronomia da vontade* humana é a pedra angular do subjetivismo moral contemporâneo. Apresentamos uma série de argumentos mostrando como a heteronomia da vontade atua como a raiz de todos os princípios ilegítimos do agir humano. Por exemplo, defendemos que a ação moral deve ser fundamentada na razão, e que a moralidade não pode ser fundamentada na *felicidade* porque a felicidade, tal como é entendida desde a época moderna (especialmente, com o iluminismo), tem a ver apenas com o lado sensível do ser humano—a sensibilidade ou a inclinação. A felicidade que o subjetivismo promove é um mero bem-estar fundamentado no *livre-arbítrio*, uma ideia limitada de liberdade, e menos eficaz, que a *autonomia da vontade* proposta por Kant para orientar um ato moral. Não podemos aderir ao subjetivismo moral contemporâneo porque faltam os critérios objetivos e universais que puderem orientar uma ação moral. Todavia, a *autonomia da vontade* é mais adequada porque possui os critérios objetivos e universais na fundamentação de um ato moral, isto é, o princípio de *imperativo categórico*. Enquanto que o subjetivismo moral visa somente o bem-estar do sujeito, o imperativo categórico ocupa-se com o que é certo para toda a humanidade.

No segundo momento, quisemos apresentar a *autonomia da vontade*, o princípio supremo da moralidade em Kant, em contraposição ao subjetivismo moral. Foi defendido, nessa dissertação, que a autonomia como “autolegislação” da vontade humana está em confronto direto com o subjetivismo moral, uma vez que a perspectiva subjetivista é uma das consequências da heteronomia da vontade. Vimos, com Kant, como a “autolegislação” do arbítrio humano possibilita que a vontade se torne *uma lei para si mesma*, sem a influência do objeto empírico, da sensibilidade. Isso, para Kant, é o verdadeiro sentido de *Aufklärung*, a liberdade positiva que possibilita que o ser humano pense por si e decida por si mesmo, porém, governado pela razão. Assim, representamos o *imperativo categórico* como o padrão de medida supremo de todo o agir moral. Foi demonstrado, também, como a *liberdade prática pura*, isto

¹ Conferir o Capítulo 2 desta dissertação, 2.3.3., página 64.

é, a *autonomia da vontade*, contrapõe o subjetivismo moral contemporâneo, uma vez que essa proposta moral está ancorada a ideia limitada de liberdade, o *livre-arbítrio*.

Por fim, avaliamos como a ética kantiana é uma moral que sustenta a dignidade humana, o valor intrínseco de todas as pessoas que vivem em sociedade. A vontade autônoma, em Kant, é mais adequada para sustentar e promover a dignidade humana, a ideia que todos os seres humanos possuem um valor intrínseco, um valor pré-estabelecido, e que a importância de cada pessoa não depende de raça, cultura, língua e condição social. O subjetivismo moral contemporâneo não pode promover a dignidade humana, como um valor intrínseco de todos os seres humanos, porque essa proposta subjetivista visa somente o bem-estar imediato e interesses egoísticos do sujeito particular, sem referência a nenhum critério objetivo da moralidade.

Após a nossa investigação sobre como o subjetivismo moral constitui um desafio na atualidade, a compreensão de liberdade em Kant e a nossa abordagem sobre a contraposição entre a ideia kantiana de liberdade e o subjetivismo moral na atualidade, julgamos bem verificar e apontar os limites da ética kantiana diante dos desafios morais atuais. Salientou-se, então, quatro objeções de Hegel à ética de Kant, conforme expostas por Jürgen Habermas. Primeiro, a ética deontológica foi acusada de ser um *formalismo vazio*, uma vez que existe um dualismo estrito na filosofia de Kant. Segundo, Hegel julga que o imperativo categórico é um mero *universalismo abstrato*, em que a separação entre o universal e o particular não possibilitaria uma aplicação real e concreto no mundo sensível. Também, vimos a objeção hegeliana sobre a *impotência do mero dever*, uma vez que o imperativo categórico exige uma dicotomia severa entre *Dever* e *Ser*. Assim, se dificulta para que as perspectivas morais sejam conduzidas ao mundo prático da experiência sensorial. A quarta crítica Hegeliana a Kant foi ao *terrorismo da pura convicção*, a certeza de que uma posição particular de um ser pensante ou de uma determinada cultura pode chegar a ser universalizada. Mostramos como o imperativo categórico pode levar à *conduta amoral*, um comportamento terrorista de universalizar uma convicção moral particular como uma obrigação moral aplicável a todos. Assim, foi demonstrado como a ética de Kant é frequentemente considerada uma ética presa na *filosofia da consciência* ou de ser um *solipsismo metódico*.

Em conclusão, afirmamos que a questão geral de preocupação nesta dissertação foi abordada, ou seja, de apresentar e de analisar a noção de liberdade em Kant com o intuito de confrontar, a partir dela, o subjetivismo moral presente em nosso mundo contemporâneo. Tentamos mostrar que a ideia de liberdade em Kant, a *autonomia da vontade*, é mais adequada como fundamento para a moralidade do que a noção de *livre-arbítrio*, implicada na perspectiva

do subjetivismo moral, como encontra expressão na sociedade atual. Procuramos explicitar como a *autonomia da vontade* está na base de ações de agentes humanos capazes de promover uma sociedade melhor. Todavia, explanamos como o subjetivismo moral, faltando os critérios objetivos e universais necessários na orientação de um ato moral, não ajuda a fundamentar a noção da *dignidade humana*, e assim, não nos permite pensar na construção de uma sociedade mais justa e pacífica, uma sociedade onde reina respeito mútuo. As objeções hegelianas contra a ética kantiana, que levantamos no trabalho, não extinguem o valor da ética deontológica de Kant no confronto contra o subjetivismo moral contemporâneo.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALLISON, Henry. *Kant's Conception of Freedom: A Developmental and Critical Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020. *E-book*.
- ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- AQUINO, Thomas. *Summa Theologiae* Ia, Q. 83, art.1
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução de KURY, Mário da Gama. São Paulo: Editora Madamu, 2020.
- ATKINSON, S.; LANDAU, C.; et al (Eds). *O Livro da Filosofia*. Tradução de Douglas Kim. São Paulo: Globo Livros, 2011, 2016.
- AUDI, Robert. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 3rd ed. New York: Cambridge University Press, 2015. *E-book*.
- BEISER, Frederick C. *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1781–1801*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2002. *E-book*.
- BERLIN, Isaiah. Dois Conceitos de Liberdade: In: BERLIN, Isaiah. *Quatro Ensaios Sobre a Liberdade: Pensamento político*. Tradução de Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1969, 1981.
- BLACKBURN, Simon. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. 3rd ed. Oxford: Oxford University Press, 1994, 2016. *E-book*.
- CANTO-SPEBER, Monique (Ed). *Dicionário de ética e filosofia moral*. Tradução de Ana Maria Ribeiro-Althoff, et al. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2013.
- CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 1995, 2000.
- FIESER, James; DOWDEN, Bradley; et al (eds). *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em [Internet Encyclopedia of Philosophy | An encyclopedia of philosophy articles written by professional philosophers. \(utm.edu\)](https://www.utm.edu/internet-encyclopedia-of-philosophy). *E-book*.

GUIMARÃES, Julian B. *Liberdade e esperança como condições da realização humana em Kant*. 2016. 160 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2016.

HABERMAS, Jürgen. *Comentários à ética do discurso*. Tradução de Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1991, 1999.

HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: Neoliberalismo e novas técnicas de poder*. Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2000.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Rio de Janeiro: Vozes, 2015, 2019.

HOBBS, Thomas. HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Cap. XIV. 2.ed. Paris: Lebooks Editora, 1651, 2020. *E-book*.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Ham e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HUME, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Arquivado do original em 10 de jul. de 2018. Recuperado em 14 de mar. de 2015. London: A. Millar, 1748, 1777.

HUME, David. *Tratado da natureza humana: Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Livro III.I.I.2. Tradução de Débora Danowski. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1748, 2000.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 1788, 2016.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto Dos Santos ... (et al), 5.ed. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1781, 1787, 2001.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela; Introdução de Pedro Galvão. Lisboa: Edições 70, Lda., 1785, 2019.

KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Introdução por Bernd Kraft e Dieter Schnecker. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1785, 2016.

KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda a Metafísica Futura que queira apresentar-se como Ciência*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

- KANT, Immanuel. “Resposta à pergunta: Que é esclarecimento?”. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes: In: *Immanuel Kant: textos seletos*, Segunda Edição. Petrópolis: Vozes, 1985.
- KURY, Mário da Gama. “Introdução” a *Ética a Nicômacos*. São Paulo: Editora Madamu, 2020.
- LEITE, Flamarion Tavares. *10 lições sobre Kant*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. Tradução de Raimundo Vier. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2011, 2018.
- PLATÃO. Teeteto. In *Platão: As Grandes Obras*. Tradução de C.A. Nunes, *et al.*, 2019. *E-book*.
- SALGADO, Joaquim. *A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 3.ed. Belo Horizonte: Del Rey Ltda., 2012.
- SANDEL, Michael. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Tradução de Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. 33.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, 2020.
- SÉRGIO, Gabriel. O Conceito de Liberdade segundo a Filosofia: In: *Sociedade e Cultura*. Atualizado em 22 de fev. de 2018. Disponível em <https://sociologica.com.br/o-conceito-de-liberdade-segundo-filosofia/>. Acesso em 06 de jan. de 2022.
- STUMPF, S.E e FIESER, J. *Philosophy: A Historical Survey with Essential Readings*. 9.ed. New York: McGraw-Hill Education, 2015.
- TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. Tradução de Talyta Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2017.
- VAZ, Henrique C.L., *Estritos de filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. 7.ed. São Paulo: Loyola, 1999, 2015.