

Sobre a dinâmica das faculdades e a “comoção” da lei moral¹

[About the dynamic between the faculties and “commotion” of the moral law]

Alexandre Medeiros de Araújo*

Instituto Federal do Rio Grande do Norte (Natal, Brasil)

Para Vera Bueno

Precisamente o mesmo vale também acerca da representação da lei moral em nós. É uma preocupação totalmente errônea supor que, se a gente se priva de tudo o que ela pode recomendar aos sentidos, ela então não comporte senão uma aprovação fria e sem vida e nenhuma força motriz ou comoção. Trata-se exatamente do contrário. (KANT, Immanuel)².

1. Considerações iniciais

Não obstante o fato de Kant ter mostrado que a lei moral pode determinar por si só a vontade de um modo inteiramente *a priori*, e que o *factum da razão* pura é a própria “dedução metafísica”³ da lei moral, ou seja, a prova da validade *a priori* dessa lei (mediante a consciência da

¹ Este artigo é uma versão ligeiramente modificada do terceiro capítulo de minha Tese de Doutorado, intitulada de “A ‘força motriz’ e a ‘comoção’ da lei moral: um estudo crítico sobre o chamado formalismo da proposta kantiana para a moralidade”. Defendida na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), em maio de 2016.

* Professor Doutor em Filosofia. E-mail: Alexandre.medeiros@ifrn.edu.br

² KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. 2ª edição. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Forense Universitária. Rio de Janeiro, 2005, B 125; p. 121. As citações a essa obra serão feitas com as iniciais do título do original em Alemão – *KU* – seguidas da letra B, que indica a 2ª edição da *Akademie Ausgabe*.

³ Uma dedução metafísica do princípio da moralidade consiste em mostrar que a razão pura pode determinar por si só a vontade de um modo inteiramente *a priori*, ou seja, sem o concurso de nada empírico.

espontaneidade dos nossos juízos de valor), Kant, ainda assim, não pode conferir uma “dedução transcendental” a essa lei, isto é, uma prova da sua realidade objetiva. Isso, talvez, pelo fato de estar convencido de que, por mais que ações compatíveis com o dever moral pudessem ser verificadas nas ações humanas, a visibilidade dessas ações, em última análise, não poderia ser tomada como um critério suficiente para a prova de que o livre arbítrio do ser humano fora determinado pelo princípio moral, enquanto tal. Em outras palavras, não é possível saber, de verdade, tomando apenas as aparências das ações, se os seres humanos agem moralmente, ou se eles agem, em última análise, em função de suas inclinações imediatas ou de seus interesses egoístas, mesmo que a aparência dessas ações tenha a forma do dever.

A análise realizada por Kant acerca do conceito de moralidade nos revela que, uma ação verdadeiramente moral não consiste na representação de nenhum fim ou objeto de interesse pessoal, o qual possa determinar o querer do agente à ação, mas, sim, no seu princípio de determinação, ou seja, naquilo que constitui uma vontade moralmente boa enquanto tal, a saber, a realização do dever por dever. Nesse sentido, mesmo que Kant tenha afirmado que a razão, por si só, é capaz de determinar a vontade e, em função disso, ser uma razão prática pura, e mesmo que ele estivesse convicto de que a “representação pura da lei moral tem sobre o coração humano, pela via da razão apenas [...] um influxo tão mais poderoso do que todas as outras molas propulsoras que se possam mobilizar no campo estético [...]” (*GMS*, AA 410-11)⁴, na *Crítica da razão prática*, a despeito de todos os seus esforços e da essencialidade de tal questão, Kant se mostra, igualmente, convencido da dificuldade de justificar o fundamento pelo qual a lei moral determina, por si só, a faculdade de apetição do ser humano. É nesse sentido que, segundo Kant, a questão de “como uma lei pode ser por si e imediatamente fundamento determinante da vontade (o que com efeito é o essencial de toda a moralidade)?”, consiste no “problema insolúvel para a razão humana” (*KpV*, AA 128)⁵. Esse “problema insolúvel” para a

⁴ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução: Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial e Barcarolla, 2009, AA 410-11. As citações a essa obra serão feitas a partir dessa tradução para a língua portuguesa da primeira (1785) e da segunda edição (1786). Ainda que nessa tradução apareça as iniciais “AK”, indicando que é uma tradução a partir da edição da Academia de Ciências de Berlim, utilizaremos a abreviação do título da obra original - *GMS* - seguida da sigla “AA” que remete à edição da *Akademie Ausgabe*, juntamente com a numeração dessa edição.

⁵ KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução: Valério Rohden. São Paulo, Martins Fontes, 2003, AA 128, p. 251. A letra “A” indica que a tradução é feita a partir da 1ª edição da *Akademie*

razão do ser humano consiste no fato de não sermos capazes de provar a realidade objetiva da lei moral, ou seja, darmos uma “dedução transcendental” do princípio supremo da moralidade. Daí não sermos capazes de saber, com absoluta certeza, se a nossa ação foi determinada pela razão pura. Se o conceito de liberdade transcendental encontra a prova de sua realidade objetiva mediante uma lei da razão prática pura, a lei moral, o mesmo não é possível dizer acerca da objetividade dessa lei, ainda que cheguemos à consciência dela por meio da coerção do dever.

Com efeito, Kant levanta a suspeita a respeito da efetividade da lei moral no sentido de se ter a certeza de que alguma ação tenha sido realizada apenas com a intenção de se agir por dever (*GMS*, AA 407). Segundo ele, é possível existirem ações, aparentemente morais, mas que, no fundo, não tenham sido realizadas em função do princípio moral. Em que pese tal suspeita, ela não foi suficientemente forte para fazer de Kant um pessimista em relação à possibilidade de que ações morais venham a ser realizadas algum dia. Nesse sentido, não obstante a ausência de uma prova objetiva da realidade do princípio da moralidade, Kant não se resigna a um “ceticismo moral”. Primeiramente, ele considera a consciência moral do homem comum um “fato”, um “dato verdadeiro”, e não uma “quimera da mente”. Segundo, ele considera que o conceito de moralidade, como algo de “incondicionalmente bom”, é manifesto mediante juízos de valor moral que os seres humanos fazem acerca de suas ações e das de outrem. E aqui chegamos à nossa questão inicial, segundo a qual, apesar de Kant não poder conferir uma prova objetiva do princípio da moralidade, é plausível considerar que, em função dessa dificuldade, ele tenha se voltado para uma investigação acerca do “modo operatório” da lei moral e dos *efeitos* da determinação da vontade por essa lei. Assim, segundo a nossa hipótese, foi imprescindível a Kant levar em conta a dinâmica das faculdades da razão no que concerne ao agir moral, dinâmica que gera um efeito no ânimo do ser humano, o que prova que, apesar de o princípio da moralidade ser um princípio formal, ele não é, de nenhum modo, um “princípio vazio”.

Desse modo, talvez aquela dificuldade de se conceder uma dedução transcendental ao princípio da moralidade, explique o fato de Kant ter deslocado a questão sobre o fundamento a partir do qual a representação da lei moral determina objetivamente a faculdade da vontade do ser humano, para uma questão que concerne mais ao *modus operandi* da lei moral, das faculdades que desempenham um papel na

Ausgaben. As próximas referências a esse livro serão feitas por meio das iniciais *KpV*, seguidas do número da página da edição AA.

moralidade, bem como aos *efeitos* que a determinação da lei moral produz no ânimo (vida) do ser humano. Pelo menos é isso que entendemos quando Kant nos diz que:

[...] assim não resta senão apenas determinar cuidadosamente de que modo a lei moral torna-se motivo e, na medida em que o é, que coisa acontece à faculdade de apetição humana enquanto efeito daquele fundamento determinante sobre a mesma lei. Pois o modo como uma lei pode ser por si e imediatamente fundamento determinante da vontade (o que com efeito é o essencial de toda a moralidade) **é um problema insolúvel para a razão humana** e idêntico à <questão>: como é possível uma vontade livre. Portanto não temos que indicar *a priori* o fundamento a partir do qual a lei moral produz em si um motivo mas, na medida em que ela o é, **o que ela efetiva (ou, para dizer melhor, tem de efetivar) no ânimo.** (*KpV*, AA 128) [nosso grifo]

Assim, pode se dizer que Kant direciona o seu olhar para a seguinte questão: *o que a realização da lei moral nos faz sentir?* E, mais do que isso, *qual é o efeito da lei moral e da liberdade no mundo?* Não que as respostas a essas perguntas tenham de ser consideradas como aquilo pelo qual se tomaria a lei como o fundamento determinante da vontade, o que seria inadmissível na filosofia prática de Kant. Todavia, é diferente admitir, já tendo pressuposto que a lei moral tenha sido capaz de determinar a vontade por si mesma, a consideração da produção de um efeito o qual pode seguir-se dessa determinação. Pois, esse *efeito* pode ser considerado como um sinal de que o “*fim supremo*” da razão prática pura foi realizado, a saber, a determinação da vontade pela lei moral. Desse modo, se a dificuldade toda consiste precisamente no fato de não ser possível explicar “como a lei moral pode ser por si e imediatamente fundamento determinante da vontade?”, entretanto, obtém-se um ganho voltando-se tanto para os efeitos dessa lei, quanto para o modo operatório das faculdades no ânimo, em função da determinação da vontade pela razão.

Além disso, esses efeitos podem ser vistos como reforçando os laços que unem as faculdades na determinação da moralidade, de tal modo que os *efeitos* da lei moral auxiliam na predisposição do ânimo à moralidade. Com isso, obtém-se um importante ganho para essa, na medida em que os indícios que tais efeitos nos fazem sentir, possibilita com que vislumbremos tanto a validade do princípio moral, quanto a consideração de que tal princípio não é “vazio”. Como veremos, os efeitos da lei moral, além de atestarem a atividade dinâmica das faculdades, eles são capazes de “vivificá-las”. A “vivificação” do ânimo, por sua vez, nos faz sentir a realização da nossa própria humanidade, na medida em que essa (a nossa humanidade) consiste no “cultivo” e no

“desenvolvimento” daquelas (faculdades), predispondo o ânimo à moralidade.

2. A dinâmica das faculdades e o fim supremo da razão

Ao levarmos em consideração o “modo operatório” da lei moral na determinação da vontade, o artigo levanta a hipótese de que essa relação se dá de uma maneira dinâmica entre as faculdades do ânimo, de modo a podermos vislumbrar uma profunda afinidade entre as mesmas em função da realização do *fim supremo da razão*. Desse modo, é preciso considerar que, mesmo que o princípio da moralidade, a lei moral, seja um princípio formal, no sentido de que não há nenhuma intuição, nem intelectual, nem sensível, que forneça a prova de sua realidade objetiva, há, no entanto, uma relação dinâmica entre as faculdades do ânimo que, se devidamente levada em conta, nos fornece argumentos pelos quais podemos questionar a interpretação corrente, segundo a qual, o princípio da moralidade, tal como estabelecido pela teoria ética de Kant, seria “vazio” e, em consequência disso, “frio” e “sem vida”.

Primeiramente, é preciso considerar que, na estrutura lógica da razão, há uma dinâmica entre as “faculdades gerais do ânimo” a qual não pode ser considerada como sendo “vazia”, uma vez que ela é a expressão de uma atividade da razão. Na *Crítica da faculdade do juízo*, Kant apresenta uma tabela com a divisão das “faculdades gerais do ânimo”: *faculdade de conhecimento, sentimento de prazer e desprazer e faculdade da apetição*. Para a faculdade do conhecimento, legisla o entendimento; para a faculdade do sentimento de prazer e desprazer, ainda que essa não constitua um domínio de objetos, legisla o juízo; para a faculdade de apetição, legisla a *razão* (KU, B LVIII). Em virtude de serem faculdades legisladoras, o *entendimento, o juízo e a razão* são consideradas como “*faculdades superiores do ânimo*”(KU, B LVI).

Com efeito, apesar de a razão prática pura ser a única faculdade legisladora da faculdade de apetição, isto é, da vontade, veremos adiante que, tanto a faculdade do entendimento, quanto a faculdade do juízo participam da determinação da moralidade, de modo a podermos dizer que existe uma “harmonia”⁶ entre as mesmas, em função do *fim* (objetivo) da razão. Pode-se, assim, dizer que a atividade da razão, expressa na *dinâmica* entre as faculdades, *entendimento, juízo e razão*, é

⁶ A expressão “harmonia das faculdades” é usada por Deleuze. (Cf. DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 1994, p. 41).

atestada na medida em que prestamos a atenção aos efeitos produzidos no ânimo na determinação da vontade pela lei moral. Os *efeitos* da lei e da dinâmica das faculdades, produzidos no ânimo do ser humano, são expressos como o sentimento moral de *respeito*, a complacência chamada de *autocontentamento* e o sentimento de dignidade à felicidade (no conceito do “sumo bem”). A produção desses efeitos expressa a afinidade existente entre aquelas faculdades na medida em que, por meio da atividade dessas [faculdades], é, por assim dizer, sentido no ânimo indícios de que o *fim supremo* da razão foi realizado.

Não é um exagero dizer que grande parte do esforço dispendido por Kant se concentra, sobretudo, em mostrar, por meio de sua análise crítica, que a natureza da razão (*lato sensu*) consiste numa “unidade sistemática” entre todas as faculdades do ânimo, e, não, num mero aglomerado de faculdades. O princípio que une e integra todas essas numa “unidade sistemática da razão” é a própria *ideia de liberdade*. Pois, como afirma Kant: “Ora, 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” (*KpV*, AA 4).

Se a liberdade constitui o princípio fundamental do sistema de uma razão pura, tanto prática quanto especulativa, apenas “na medida em que sua realidade [da liberdade] é provada por uma lei apodíctica da razão prática” (*KpV*, AA 4) e, se a lei prática que dá realidade objetiva à ideia de liberdade é a lei moral, então, podemos afirmar que a *conexão* entre as faculdades, que articula e mantém unido todo o sistema de uma razão pura, se dá em função do *fim* da própria razão prática pura⁷, isto é, da moralidade. É nessa medida que podemos dizer que esse “*fim*” tem uma relação direta com o princípio que sustenta e mantém unido o todo da razão (*lato sensu*), isto é, com a ideia de liberdade.

O *fim* da razão prática pura expressa o próprio “*interesse*” da razão. A cada faculdade do ânimo, nos diz Kant, “pode atribuir-se um interesse, isto é, um princípio que contém a condição sob a qual,

⁷ Na *Crítica da razão pura*, ao definir o conceito de um sistema da razão, Kant conecta-o ao conceito de um fim da razão: “Ora, por sistema, entendendo a unidade de conhecimentos diversos sob uma ideia. Esta é o conceito racional da forma de um todo, na medida em que nele se determinam *a priori*, tanto o âmbito do diverso, como o lugar respetivo das partes. O conceito científico da razão contém assim o fim e a forma do todo que é correspondente a um tal fim. A unidade do fim a que se reportam todas as partes, ao mesmo tempo que se reportam umas às outras na ideia desse fim [...]” (Cf. KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, A 832/ B 860). As citações às obras de Kant obedecem ao padrão de citações da *Akademie Ausgaben*. As letras “A” e “B” indicam, respectivamente a 1ª e 2ª edições da Academia, acompanhadas de suas respectivas numerações.

unicamente, o exercício da mesma é promovido” (*KpV*, AA 216). Com efeito, dentre todos os interesses das faculdades, é o da razão prática pura que tem a “prerrogativa” sobre os das demais, de modo que a razão os submete ao seu próprio interesse. A respeito disso, Kant afirma que “a razão, como a faculdade dos princípios, determina o interesse de todas as faculdades do ânimo, mas determina a si própria o seu” (*KpV*, AA 216). É nesse sentido que o “interesse” da razão prática pura consiste no “primado da razão pura” (*KpV*, AA 216) em relação às demais faculdades. O conceito de “primado” significa “a prerrogativa do interesse de uma coisa, na medida em que o interesse das demais está subordinado a ela (que não pode ser preterida por nenhuma outra)” (*KpV*, AA 215-6). Mas em que consiste o “interesse” da razão prática pura? Kant responde: consiste na “determinação da vontade em relação ao fim último e completo” (*KpV*, AA 216). Esse “fim último” e “completo”, o fim incondicionado ou o “fim supremo” da razão, é a própria realização da virtude ou da moralidade.

Ora, uma vez que a razão prática pura é a faculdade da liberdade e da lei moral, o interesse dessa razão só pode consistir, em primeiro lugar, na própria realização da moralidade. Assim, com o “primado” das faculdades atribuído à razão prática pura, Kant confere o lugar eminente de sua filosofia à moralidade⁸. Daí porque, afirmar que o interesse da razão prática desempenha o lugar de destaque entre todas as faculdades da razão, é igualmente verdadeiro reconhecer que, aquilo que pode conferir um valor inestimável à vida do ser humano diz respeito à sua conduta moral. E, na medida em que a moralidade consiste numa tarefa a ser realizada pelo próprio ser humano, tal tarefa liga-se diretamente à construção do sentido que esse pode dar para a sua vida a partir da adoção de máximas morais e na firmeza de caráter na realização dessas⁹.

Mas, antes de falarmos propriamente sobre o “*fim supremo*” da razão prática pura, é necessário entendermos como opera a dinâmica das

⁸ Ao “*primado*” da razão prática sobre a razão teórica, conecta-se a distinção estabelecida por Kant na *Lógica* (Jäsche) entre o “conceito escolástico” e o “conceito cosmopolita” da Filosofia, atribuindo a esse último sentido da Filosofia o lugar proeminente entre os conhecimentos da razão, na medida em que esse se refere aos “fins últimos da razão”. Nessa medida, a Filosofia segundo o seu conceito cosmopolita é a “sabedoria prática”, isto é, a própria moralidade. (Cf. KANT, Immanuel. *Lógica* (Jäsche). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, AA 24, p. 41).

⁹ Nesse sentido, como bem salientou Karl Popper: “O sentido da vida não é algo oculto que possamos encontrar ou descobrir na vida, mas algo que nós próprios podemos dar a nossa vida. Podemos conferir sentido a nossa vida por aquilo que fazemos, por nosso trabalho e nossas ações, por nossa atitude perante a vida, perante os outros e o mundo. Isso torna a pergunta pelo sentido da vida numa pergunta ética – a pergunta: ‘Que tarefas devo encarar para tornar a minha vida plena de sentido?’ Ou, nas palavras de Kant: ‘o que devo fazer?’ ”. (Cf. POPPER, Karl. *Em busca de um mundo melhor*. São Paulo: Martins fontes, 2006, p. 175).

faculdades da razão em vista desse “fim”. No ajuizamento prático (moralidade), as faculdades que desempenham um papel proeminente são: 1. o entendimento; 2. o juízo; 3. a razão.

O entendimento “legisla” para a faculdade do conhecimento na medida em que ele constitui objetos na experiência por meio de seus conceitos *a priori*, isto é, ele dá leis que constituem os fenômenos da natureza. O juízo, por sua vez, embora não tenha um “domínio” de objetos sobre o qual possa legislar, tem, todavia, um princípio próprio (o de finalidade) por meio do qual é possível estabelecer uma conexão entre o juízo e o sentimento de prazer e desprazer. Essa conexão, entre a faculdade do juízo e o sentimento de prazer e desprazer, é estabelecida na medida em que o princípio de finalidade é um princípio “simplesmente subjetivo”, o qual, como nos diz Kant, “mesmo que não lhe convenha um campo de objetos como seu domínio, pode todavia possuir um território próprio e uma certa característica deste, para o que precisamente só este princípio poderia ser válido” (*KU*, B XXI-II)¹⁰. E a razão prática pura, por sua vez, “legisla” para a faculdade da apetição, segundo a legislação de uma causalidade pela liberdade. Com efeito, apesar de o entendimento legislar para a faculdade do conhecimento, e o juízo “legislar”, por assim dizer, para a faculdade de sentimento de prazer e desprazer, ambas faculdades se unem em “solidariedade”¹¹ ao interesse da legislação da razão prática pura.

A razão pura, de um modo geral, é a faculdade dos princípios. Ela é prática na medida em que legisla para a vontade ou a faculdade da apetição, determinando-a segundo um princípio universal, a saber, a lei moral, que é a forma da legislação universal de uma “causalidade mediante a liberdade” (*KpV*, AA 82). A rigor, não poderíamos falar de

¹⁰ Ainda a respeito dessa relação entre a faculdade do juízo e a do sentimento de prazer e desprazer, Kant afirma que “[...] entre a faculdade de conhecimento e a de apetição está o sentimento de prazer, assim como a faculdade do juízo está contida entre o entendimento e a razão. Por isso, pelo menos provisoriamente, é de supor que a faculdade do juízo, exatamente do mesmo modo, contenha por si um princípio *a priori* e, como com a faculdade de apetição está necessariamente ligado o prazer ou o desprazer (quer ela anteceda, como no caso da faculdade de apetição inferior, o princípio dessa faculdade, quer, como no caso da superior, surja somente a partir da determinação da mesma mediante a lei moral), produza do mesmo modo uma passagem da faculdade de conhecimento pura, isto é, do domínio dos conceitos de natureza, para o domínio do conceito de liberdade, quando no uso lógico torna possível a passagem do entendimento para razão (Cf. *CFJ*, B XXIV-XXV; p. 23).

¹¹ A essa relação dinâmica entre as faculdades, tomamos de empréstimo de Leonel Ribeiro dos Santos o termo que melhor a designa, a saber, o de “solidariedade” entre as faculdades. Leonel Ribeiro dos Santos se utiliza do termo “solidariedade” para se referir à relação entre o sentimento moral e o sentimento estético na *Crítica da faculdade do juízo*. (Cf. RIBEIRO DOS SANTOS, Leonel. “La vivencia de lo sublime y la experiencia moral em Kant”. In: *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 9, 115-126; Madrid: Editorial Complutense, 1992. p. 115).

determinação de uma faculdade sobre a outra se, ao menos, não fosse possível pensar numa *afinidade* entre elas. Essa “afinidade” é definida por Deleuze como um “senso comum”, o qual expressa “um acordo *a priori* das faculdades; acordo esse determinado por uma dentre elas enquanto faculdade legisladora”¹². Pode-se, ainda, dizer que esse “acordo *a priori*” existente entre as faculdades se dá em função de elas pertencerem a uma “natureza” comum da razão, a saber, (a natureza) *suprassensível*. Na medida em que levamos em conta o todo da razão e a relação dinâmica de suas faculdades, vislumbramos uma significativa colaboração entre essas [faculdades] em vista do fim da razão. Até a própria faculdade da sensibilidade não fica excluída dessa relação, como a deusa Penúria foi excluída do banquete dos deuses, pois é por meio dela que o sentimento, gerado na atividade das faculdades na determinação pela lei moral, pode ser sentido no ânimo. Nesse sentido, é até mesmo digno de nota que o “*acordo a priori*” entre as faculdades não se restrinja apenas às faculdades pertencentes a um mesmo domínio de legislação, como é o caso da razão pura e da vontade, que pertencem ao domínio da legislação da liberdade, mas, igualmente, se refira às faculdades que, apesar de atuarem em domínios diversos, se mobilizam em função do interesse da razão prática pura. É esse o caso do “acordo” entre a faculdade do entendimento com a razão. A respeito desse “acordo”, Deleuze afirma ser o próprio “senso comum moral sob a legislação da própria razão”, no qual “reencontramos a ideia de uma boa natureza das faculdades e de uma harmonia determinada em conformidade com tal interesse da razão”¹³.

Apesar de o entendimento ser a faculdade legisladora para a faculdade do conhecimento, ou seja, ser uma faculdade que dá suas leis formais (conceitos ou categorias do entendimento) para que as intuições sejam constituídas num todo da natureza fenomênica, ele colabora, por assim dizer, com a razão prática pura na medida em que ele fornece a ela um “modelo de lei” para que o ser humano possa julgar se as suas máximas (particulares) são ou não compatíveis com a lei universal (da natureza). Kant chama a esse “modelo de lei” fornecido pela faculdade do entendimento de um “*tipo*” para a razão. O conceito de “tipo” da razão se refere a um “modelo de lei” que é emprestado de um domínio, o da natureza fenomênica, para pensar outro domínio que não é o da natureza sensível, mas, sim, o da liberdade. Ou, como Kant afirma na seguinte passagem:

¹² DELEUZE, Gilles. *A filosofia Crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 1994, p. 42.

¹³ Id. *Ibidem*.

[...] a lei moral não possui nenhuma outra faculdade de conhecer mediadora da aplicação da mesma a objetos da natureza, a não ser o entendimento (não a faculdade da imaginação); o qual pode atribuir a uma ideia da razão não um **esquema** da sensibilidade mas uma lei e, contudo, uma tal que possa ser apresentada in concreto a objetos dos sentidos, por conseguinte uma lei natural mas somente segundo a sua forma, enquanto lei para o fim da faculdade de julgar, e a essa lei podemos por isso chama de tipo <Typus> da lei moral. (*KpV*, AA 122)

Desse modo, pode-se dizer que o papel de colaboração desempenhado pelo entendimento à razão prática pura, consiste no fato de ele ser capaz de fornecer um critério, o da “universalidade”, para a razão, de modo a que ela possa ajuizar as máximas particulares sob a forma de uma lei universal. Daí porque uma das fórmulas do imperativo categórico leva o nome de “fórmula universal da lei da natureza”. Com efeito, ainda que o entendimento forneça um “modelo” de lei para que a razão pura estabeleça a sua legislação prática com relação à vontade do ser humano, o modo como a lei determina a vontade é diverso do modo com que a lei do entendimento determina os fenômenos. Pois a primeira se trata de uma “lei do dever ser”, enquanto que a segunda se trata de uma “lei do ser”. Nesse sentido, o domínio da legislação da natureza e a da legislação pela liberdade permanecem, todavia, separados por um “abismo intransponível”, uma vez que uma legislação (a do entendimento com relação à natureza) não interfere na legislação da outra (da razão com relação à liberdade), a despeito de toda a “colaboração” dada pelo entendimento à razão prática pura (*KU*, B LIII).

Apesar do “abismo” que separa o domínio de natureza do de liberdade, é digno de nota o papel desempenhado por outra faculdade superior do ânimo, a saber, a faculdade do juízo. Em função de seu duplo papel na dinâmica entre as faculdades, é notável a “solidariedade” prestada pela faculdade do juízo na moralidade, na medida em que, por meio dessa faculdade, é lançada sobre aquele “abismo” uma ponte, que, como veremos a seguir, não é outra que não o próprio princípio da faculdade do juízo, a saber, o de *finalidade*.

Em seu sentido amplo, o juízo é a faculdade “intermediária” responsável por possibilitar as “passagens”, realizar as “mediações” entre as faculdades. Kant afirma que, “na família das faculdades de conhecimento superiores existe um “termo médio” entre o entendimento e a razão. Esse “termo médio” é o juízo (*KU*, B XXI), na medida em que ele é o responsável por estabelecer as conexões entre as faculdades do ânimo. Como não tem um “domínio” próprio de objetos sobre o qual possa legislar, o juízo é uma faculdade eminentemente reflexiva, ou seja, ele reflete sobre si próprio e, nessa reflexão, é capaz de estabelecer as

distinções entre as diversas faculdades e as representações que são próprias a cada uma dessas. Com efeito, o juízo é a “faculdade de pensar o particular como contido no universal” (*KU*, B XXVI). E ele realiza essa tarefa de duas maneiras distintas: quando o universal (“a lei”, “a regra” ou “o conceito”) está dado *a priori*, a faculdade do juízo que subsume a representação particular sob esse universal chama-se de “*determinante*”. Quando, ao contrário, o universal não está dado, mas apenas o particular, “para o qual ela deve encontrar o universal”, então, a faculdade do juízo “é simplesmente *reflexionante*” (*KU*, B XXVI).

Do ponto de vista da moralidade, ou seja, do ponto de vista determinante da razão prática pura, a faculdade do juízo determinante estabelece a relação entre a lei moral (o universal) e o caso particular, que, nesse caso, é o “princípio subjetivo do querer”, isto é, a máxima do livre arbítrio. Trata-se aí de uma faculdade de julgar prática, na medida em que o juízo é o meio pelo qual a razão determina a máxima do livre arbítrio sob uma lei *a priori*, a lei moral. A respeito disso, Kant afirma que, “para saber se uma ação possível a nós na sensibilidade seja o caso que esteja ou não sob a regra, requer-se uma faculdade de julgar prática, pela qual aquilo que na regra foi dito universalmente (*in abstracto*) é aplicado *in concreto* a uma ação” (*KpV*, AA 119).

O papel da faculdade do juízo determinante, na moralidade, todavia, permanece circunscrito ao domínio da legislação da razão prática pura, ou seja, na determinação *a priori* da vontade. Esse domínio, como vimos, não é passível de nenhuma intuição, nem sensível nem intelectual, porque a “forma de uma causalidade livre”, ou, o que é o mesmo, o “fundamento de determinação pela lei moral”, não é passível de ser testemunhado pela natureza, “nem o sensível pode determinar o suprassensível no sujeito (*KU*, B LIV). Apesar disso, Kant nos revela que o domínio do conceito de liberdade como suprassensível,

[...] deve ter influência sobre aquele [o domínio do conceito da natureza], isto é, o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis e a natureza em consequência tem que ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade. (*KU*, B XX)

Ainda que o fundamento de determinação de uma causalidade pela natureza suprassensível, ou seja, a causalidade da liberdade, não possa ser testemunhada pela natureza sensível, como vimos, todavia, o efeito dessa determinação há de ter lugar no mundo sensível. Mas como é possível testemunharmos os efeitos da liberdade nesse mundo? Um dos caminhos pelos quais podemos testemunhar esse “efeito” da liberdade e

da lei moral no mundo sensível, seria prestar a atenção na faculdade do juízo reflexionante e no seu princípio, a saber, o de “finalidade”.

Agora, para compreender como a faculdade do juízo reflexionante pode ser o meio no qual é possível testemunhar os efeitos da liberdade ou da lei moral no mundo da natureza, é preciso, contudo, levar em conta que, não obstante se trate de domínios de legislações heterogêneas, liberdade e natureza, há apenas um único “território” no qual essas legislações se exercem, a saber, “o território da experiência” (*KU*, B XVIII)¹⁴. Esse “território”, na verdade, não é outra coisa que não o próprio ser humano, considerado, ao mesmo tempo, como *noumenon*, isto é, “coisa-em-si” e como “fenômeno”¹⁵. Daí porque a causalidade da natureza pode apresentar-se muitas vezes como “obstáculos” aos “efeitos” da liberdade no mundo, uma vez que as inclinações, as quais o ser humano está submetido enquanto um ser fenomênico, se interpõem como “obstáculos” à realização dos efeitos da causalidade livre no mundo sensível¹⁶. A esse respeito, Kant afirma que:

A resistência ou a promoção não é entre a natureza e a liberdade, mas sim entre a primeira como fenômeno e os efeitos da última como fenômenos no mundo sensível; e mesmo a causalidade da liberdade (da razão pura e prática) é a causalidade de uma causa da natureza subordinada àquela (do sujeito como ser humano, por conseguinte considerado como fenômeno), de cuja determinação o inteligível, que é pensado segundo a liberdade, contém o fundamento de um modo afinal inexplicável (precisamente

¹⁴ Ainda que Kant tivesse mostrado, com a resolução da “terceira Antinomia” na primeira *Crítica*, que não há contradição entre ambas legislações, natureza e liberdade, desde que se admitisse que essas legislam em domínio diversos, a primeira no domínio dos fenômenos, a segunda no supracensível, como se trata de apenas um “território da experiência”, a dificuldade consistia exatamente em pensar a compatibilidade entre os “efeitos” de causalidades que operam em domínios heterogêneos.

¹⁵ Kant afirma que “A *Crítica da razão pura* demonstrou a possibilidade de pensar, ao menos sem contradição, a convivência de ambas as legislações e das faculdades que lhes pertencem **no mesmo sujeito** [...]” (Cf. *KU*, B XVIII) [nosso grifo].

¹⁶ Essa é a tese defendida por Paul Guyer o qual afirma que com a *Crítica da faculdade do juízo*, Kant estivesse pensando harmonizar a esfera humana dos sentimentos com a lei moral do dever: “a *Crítica da faculdade do juízo* contém um maior desenvolvimento na concepção kantiana do papel e importância do sentimento na prática da moralidade, e da sensibilidade em nossa compreensão da moralidade. [...] O abismo que precisa ser transposto não é aquele entre a causalidade noumenal e a fenomenal, mas entre o sentimento e a liberdade - isto é, entre o reino arbitrário da sensação e autonomia da razão governada por leis. A princípio, a causalidade noumenal da vontade livre, a livre agência do sujeito (*self*) como ele é em si mesmo, sempre teve o poder de refazer o mundo fenomênico da aparência e de suas leis naturais da causalidade, mas na prática, ela deve fazer isso trabalhando com, e não contra, os sentimentos do agente humano natural e encarnado. O juízo estético assim como o teleológico, auxiliam nesse empreendimento por oferecerem ambos, representações sensíveis de aspectos-chaves da moralidade e oportunidades para o cultivo de sentimentos morais”. (Cf. GUYER, Paul. *Kant and experience of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 33).

acontece com aquilo que constitui o substrato suprassensível da natureza). (KU, B LIV).

Todo o esforço de Kant na *Crítica da faculdade do juízo* se dirige no sentido de encontrar um “conceito mediador” pelo qual ele possa “compatibilizar” os “efeitos” da causalidade da natureza suprassensível, ou seja, da razão prática pura, com a forma da causalidade da natureza sensível. Com efeito, a dificuldade consiste precisamente na seguinte questão: como tornar “compatível” o *efeito* da causalidade pela liberdade, ou seja, da forma de uma causalidade suprassensível, no mundo sensível, já que não há nenhuma “ponte” de um domínio ao outro? Kant afirma, todavia, que “tem que existir um fundamento da unidade do suprassensível, que esteja na base da natureza, com aquilo que o conceito de liberdade contém de modo prático”, o qual “torna possível a passagem da maneira de pensar segundo os princípios de um para a maneira de pensar segundo os princípios de outro” (KU, B XX). Esse “fundamento de unidade do suprassensível” encontrar-se-ia na base da natureza sensível dos fenômenos. E mesmo que ele não possa ser conhecido, tem de ser pressuposto.

Além dessa pressuposição, Kant admite que o “efeito” desse substrato suprassensível tem de poder ser realizado no mundo. Ou seja, a liberdade há de ter lugar no mundo, ainda que somente como “efeito” de uma causalidade inteligível. Não é outro o sentido das palavras de Kant quando esse afirma que “o efeito segundo o conceito de liberdade é o fim terminal<Endzweck>; o qual (ou a sua manifestação no mundo dos sentidos) deve existir, para o que se pressupõe a condição da possibilidade do mesmo na natureza (do sujeito como ser sensível, isto é, como ser humano)” (KU, B LV).

Ora, a faculdade do juízo reflexionante, em função do princípio de finalidade, é a faculdade que pode ajuizar os *efeitos* da liberdade no mundo sensível no conceito de um “fim terminal” (*Endzweck*). Como vimos, apesar de não possuir um domínio de legislação de objetos, a faculdade do juízo possui um território no qual ela exerce sua função. Esse território é o próprio ser humano na medida em que ele é tanto um ser sensível quanto um ser suprassensível. Nele encontrar-se-ia o “território” ou a fronteira, por assim dizer, onde os “efeitos” da liberdade e a causalidade da natureza podem ser compatibilizados, apesar de toda a “influência contrária” decorrentes dos efeitos de uma causalidade sensível, isto é, a pujança da influência das inclinações sobre o livre arbítrio do ser racional finito.

Com efeito, e em outras palavras, é a faculdade do juízo reflexionante que “torna possível a passagem do domínio do conceito de

natureza para o de liberdade” (*KU*, B LVI). Pois, por meio de seu princípio de finalidade, ela possibilita pensar no conceito de um “fim terminal” na natureza. Esse “fim terminal”, por sua vez, depende da consideração, levada a cabo pela faculdade do juízo reflexionante, de que o ser humano tem de ser considerado tanto como uma “coisa em si”, e, portanto, um ser livre, quanto como um ser sensível, ou seja, submetido à cadeia fenomênica. Sua existência é, por assim dizer, a “manifestação” do ponto de encontro entre a forma de uma causalidade da natureza e o efeito de uma causalidade da liberdade. E essa consideração, na medida em que depende da reflexão, é possível apenas mediante a faculdade do juízo reflexionante, que pode pensar que os “fins da razão”, ou seja do supracensível, tenham lugar no mundo sensível, formando com esse um único território da experiência. É nesse sentido que Kant afirma o seguinte:

A faculdade do juízo que pressupõe *a priori* essa condição, sem tomar em consideração o elemento prático, dá o conceito mediador entre os conceitos de natureza e o conceito de liberdade que torna possível, no conceito de uma *conformidade a fins* da natureza, a passagem da razão pura teórica para a razão pura prática, isto é, da conformidade a leis segundo a primeira para o fim terminal segundo aquele último conceito. Na verdade desse modo é conhecida a possibilidade do fim terminal, que apenas na natureza e com a concordância das suas leis se pode tornar efetivo. (*KU*, B LV)

Assim, é digno de nota o papel desempenhado pela faculdade do juízo reflexionante na moralidade, na medida em que ela pressupõe que a natureza seja “final” à própria razão prática pura. Nessa medida, é o juízo quem “fornece ao substrato supracensível daquela [da natureza] (tanto em nós quanto fora de nós) a possibilidade de determinação mediante a faculdade intelectual” (*KU*, B LVI). Por meio da reflexão que opera nela, podemos ajuizar que as faculdades são afins, de modo que a moralidade e a liberdade não contradizem a natureza.

Além de poder ser considerada como a faculdade que promove, por assim dizer, o “acordo” entre os efeitos da liberdade e a forma da causalidade da natureza, é digno de nota que a faculdade do juízo reflexionante, orientada por princípios regulativos, desempenha um importante papel na moralidade, na medida em que os seus princípios são considerados como sendo “princípios imanentes e seguros”, e por isso, “adequados às intenções humanas”. Como afirma o próprio Kant, ao dizer nas seguintes passagens, que:

[...] é sempre válida a máxima segundo a qual nós pensamos todos os objetos segundo as condições subjetivas do exercício das nossas

faculdades, condições necessariamente inerentes à nossa (isto é, humana) natureza. E se os juízos ocorridos deste modo (como também não podem deixar de acontecer no que respeita a conceitos transcendentais) não podem ser princípios constitutivos que definem o objeto tal como ele é, permanecerão todavia na prática princípios regulativos iminentes e seguros, adequados às intenções humanas. (KU, B 342)

Ora ainda que um mundo inteligível, no qual tudo fosse por isso efetivo simplesmente porque é possível (como algo bom) e até mesmo a liberdade, como condição formal daquele mundo, seja para nós um conceito transcendente, que não é próprio para qualquer princípio constitutivo definir um objeto e a respectiva realidade objetiva, todavia aquela última serve-nos como princípio regulativo, segundo a constituição (em parte sensível) da nossa natureza e faculdade, a nós e a todos os seres racionais que estão ligados ao mundo sensível, na medida em que a podemos representar segundo a constituição da nossa razão. Tal princípio não determina objetivamente a constituição da liberdade como forma da causalidade, mas transforma em imperativo <Gebot> para toda a regra das ações segundo aquela ideia e na verdade com não menor validade, como se tal acontecesse de fato. (KU, B 343)

E quanto à faculdade do sentimento de prazer e desprazer, como se dá a sua participação na dinâmica das faculdades em função do *fim último* da razão? De duas maneiras: a primeira, do ponto de vista do papel desempenhado pelos juízos reflexionantes, é possível afirmar que o sentimento de prazer e desprazer predispõe o ânimo do ser humano, por vias diversas, para a moralidade¹⁷; a segunda, do ponto de vista do juízo determinante, a faculdade do juízo prática relaciona o sentimento de prazer e desprazer com a faculdade de apetição. Mas, aqui, é preciso pressupor que a determinação pela lei moral seja anterior ao sentimento.

Desse último ponto de vista, ou seja, do ponto de vista da determinação da faculdade de apetição pela razão, há a produção de um sentimento *a priori* que indica que o fim da razão foi alcançado. Ora, se levarmos em consideração a afirmação de Kant segundo a qual “a realização de toda e qualquer intenção está ligada com o sentimento de prazer” (KU, B XXXIX), e se, consideramos que a razão, ao determinar a faculdade de apetição, realiza, com isso, o seu “fim”, então, não seria um erro afirmar a participação da faculdade do sentimento de prazer e desprazer na dinâmica das faculdades na moralidade, conquanto não na

¹⁷ Os sentimentos estéticos do belo e do sublime, que nesse artigo só podemos deixar indicados, são um testemunho disso. Pois o belo, enquanto sentimento estético, é, segundo Kant, “um símbolo do moralmente bom” (Cf. KU, B 258); e o sublime, por meio do ajuizamento dos objetos “sem forma” e “potentes”, desperta a consciência da posse de uma “faculdade suprassensível” que eleva o ser humano acima de toda e qualquer consideração sensível, e atesta, com isso, a sua “personalidade moral” na “destinação suprassensível”, ou seja, o seu chamado a realizar a moralidade (Cf. KU, B 98; 105; 108).

determinação, isto é, na causa, mas, sim, no efeito, após a razão ter determinado a faculdade de apetição, segundo a lei moral, de um modo inteiramente *a priori*.

É pelo fato de a faculdade do sentimento não pertencer à família das “faculdades superiores do ânimo” (entendimento, juízo e apetição), que, então, não é possível dizer que ela desempenha algum papel na determinação da apetição pela razão. Todavia, se toda e qualquer faculdade há de ter uma finalidade, a finalidade da faculdade do sentimento de prazer e desprazer, enquanto uma faculdade *a priori* da sensibilidade, é o de colaborar para que o “efeito” da moralidade seja sentido no ânimo e tenha lugar no mundo sensível. Pois, como nos diz Kant, “à apetição ou à aversão está sempre unido, em primeiro lugar, o prazer ou o desprazer, cuja receptividade se denomina sentimento [...]” (MS, AA 211). Do ponto de vista determinante, isto é, da determinação *a priori* da razão prática pura, quando a vontade ou a apetição é determinada pela da razão prática pura, é gerado um efeito que é sentido no ânimo como um sentimento. A geração desse sentimento, atesta por sua vez, que o “fim” da razão foi realizado. É nesse sentido, portanto, que é possível dizer que a faculdade do sentimento de prazer e desprazer participa da moralidade. Com efeito, cabe salientar, apesar de o “efeito” ser sensível, a sua causa não é, ela mesma, sensível, posto que se trata de uma forma pura da razão, a lei moral.

Apesar de a lei moral ser formal, em função da dinâmica das faculdades que essa lei põe em atividade, e em virtude de ela poder determinar a vontade de um modo *a priori*, é, então, sentido um efeito que, como sentimento, pode ser visto como um “indício” de que a lei da razão prática pura foi realizada. A possibilidade do efeito que a realização da lei moral traz consigo, se dá unicamente pelo fato de que o ser humano é um ser dotado de uma faculdade do sentimento de prazer e desprazer, ou seja, pelo fato de o ser racional finito ser igualmente um ser sensível. Nessa medida, a moralidade que se realiza nesse ser, não implica no abandono da sua dimensão sensível, ao contrário, essa dimensão é fundamental para a possibilidade de que o efeito da lei moral seja sentido no ânimo do ser humano, já que a causalidade da lei, enquanto uma causalidade suprassensível, não é passível de nenhuma intuição. A esse respeito, Kant afirma que:

Consequentemente podemos ter *a priori* a perspicácia de que a lei moral enquanto fundamento determinante da vontade, pelo fato de que ela causa dano a todas as nossas inclinações, tem de provocar um sentimento que pode denominar-se dor, e aqui temos, pois, o primeiro caso, talvez também o único, em que podíamos determinar a partir de

conceitos a priori a relação de um conhecimento (neste caso, de uma razão prática pura) **com o sentimento de prazer e desprazer**. (*KpV*, AA 129) [nosso grifo]

É importante, todavia, ter claro que, mesmo que a faculdade do sentimento, a qual está vinculada com a faculdade de apetição, possa referir-se à receptividade do ânimo em relação à lei moral, o que ela (a faculdade do sentimento) não pode, de maneira alguma, é referir-se ao *fundamento* de determinação das leis práticas. Mas, antes, refere-se “ao *efeito* subjetivo sobre o ânimo na determinação de nosso arbítrio por aquelas” (*MS*, AA 222) leis práticas. Desse modo, é na medida em que a razão determina a apetição de acordo com a lei moral, que podemos, então, admitir a produção de um sentimento que se liga *a priori* à faculdade de apetição. Ou, como nos diz Kant:

Quando o prazer só pode seguir-se a uma determinação precedente da faculdade de apetição, então ele se torna um prazer intelectual e o interesse no objeto deverá ser denominado interesse da razão; pois, se o interesse fosse sensível, e não meramente fundado em princípios puros da razão, a sensação teria de estar ligada ao prazer e deveria, assim, poder determinar a faculdade de apetição. Embora nenhum interesse da inclinação possa substituir um puro interesse da razão ali onde ele precisa ser admitido, podemos atribuir, para sermos solícitos com a linguagem costumeira, uma apetição habitual, concedida a uma inclinação pelo interesse puro da razão, para o que só pode ser objeto de um prazer intelectual – inclinação esta, porém, que não seria a causa, mas o efeito daquele interesse, e à qual poderíamos denominar inclinação não sensível (*propensio intellectualis*). (*MS*, AA 212-3)

Por tudo o que vimos, na medida em que as faculdades da razão, ainda que com seus respectivos e distintos papéis, se articulam e se complementam num todo dinâmico da razão é que, então, podemos admitir a mobilização das faculdades do ânimo pela razão em vista do fim último dessa. Mas, antes de explicitarmos esse fim, é importante que levemos em conta um sentimento *a priori* de tipo especial que está intimamente ligado com a determinação subjetiva da máxima moral, a saber, *o sentimento de respeito*.

3. O sentimento de respeito como efeito da lei moral

Dentre os efeitos produzidos pela relação entre as faculdades e que sinaliza, de modo especial, o efeito da determinação da razão sobre a vontade do ser humano, destaca-se o sentimento de respeito pela lei moral. O respeito é um sentimento “praticamente produzido” (*KpV*, AA

134) e serve, ao mesmo tempo, de “motivo” para a determinação subjetiva da máxima pela lei moral. Se, por um lado, é o sentimento de respeito que nos sinaliza a nossa condição finita e limitada perante a lei moral, por outro lado, é esse mesmo sentimento que nos torna conscientes da nossa sublime “vocação suprassensível”, ou seja, do nosso chamado à moralidade, e, nessa medida, ele torna o ânimo “receptivo” à moralidade, uma vez que produz um “interesse moral”. Ou, como afirma Kant, o respeito é:

[...] um sentimento que concerne meramente ao prático e que, em verdade, é inerente à representação de uma lei unicamente segundo a sua forma e não em decorrência de algum objeto da mesma, por conseguinte não pode ser computado nem como deleite nem como dor e, contudo, produz um **interesse** pela observância que chamamos de interesse **moral**, como aliás também chamamos propriamente de **sentimento moral** a capacidade de tomar um tal interesse pela lei (ou o respeito pela própria lei moral). Ora, a consciência de uma **livre** submissão da vontade à lei, contudo vinculada a uma inevitável coerção que é exercida sobre todas as inclinações, porém apenas pela própria razão, é o respeito pela lei. (*KpV*, AA 142-3)

A determinação da faculdade de apetição pela razão, e o consequente prejuízo que essa determinação causa às inclinações, gera um “efeito negativo” o qual é sentido como um sentimento de “desprazer”. Kant chama esse sentimento de “humilhação”. Entretanto, o “efeito negativo” que é sentido como “desprazer” e “humilhação” é sentido apenas do lado das inclinações, e não, propriamente, do lado da razão, uma vez que aquele “efeito negativo” decorre da lei sobre o ânimo que “causa dano à todas as inclinações” (*KpV*, AA 139). O sentimento de desprazer, gerado quando as inclinações são prejudicadas pela determinação da lei moral, pode ser visto como um sinal de que o ser humano agiu em função dessa lei moral, ainda que esse sinal não seja visível a ninguém. Desse modo, “consequentemente”, nos diz Kant, “podemos ter *a priori* a perspicácia [discernimento] de que a lei moral enquanto fundamento determinante da vontade, pelo fato de que ela causa dano a todas as nossas inclinações, tem de provocar um sentimento que pode denominar-se dor [...]” (*KpV*, AA 129). E aqui temos, segundo Kant “o primeiro caso, talvez também o único, em que poderíamos determinar a partir de conceitos *a priori* a relação de um conhecimento (neste caso, de uma razão prática pura) com o sentimento de prazer e desprazer” (*KpV*, AA 129). Em outras palavras, pelo fato de todas as inclinações se fundarem sobre os apetites sensíveis, e a lei moral poder determinar a faculdade de apetição em detrimento de todos esses

apetites, o sentimento é afetado pelo efeito da lei moral. Nessa medida, a lei prova a sua “influência sobre o sentimento” e, de acordo com Kant,

[...] compreendemos como é possível ter *a priori* a perspicácia de que a lei moral – na medida em que exclui as inclinações e a propensão a torná-las condição prática suprema, ou seja, exclui o amor de si de toda a participação da legislação suprema - venha a exercer um efeito sobre o sentimento, que de um lado é meramente **negativo** e, de outro, na verdade em relação ao fundamento limitante da razão prática pura, é **positivo** [...]. (*KpV*, AA 131-2)

Ao dizer “não” às inclinações, isso gera um sentimento de desprazer que é o sinal de que o ser humano agiu em função de uma lei da sua razão. Por outro lado, na medida em que o ser humano tem consciência de ter aberto mão de seus interesses imediatos e inclinações, em prol de uma lei da autonomia da sua vontade, o sentimento produzido aí é o *respeito* por essa lei. Ora, uma vez que a lei moral é um “fundamento positivo de determinação” da vontade, ela produz, subjetivamente, o sentimento de respeito. Nesse sentido, o respeito é um sentimento positivo exatamente porque ele é a expressão de uma determinação livre da vontade. Como afirma Kant:

[...] aquilo que cuja representação, enquanto **fundamento determinante de nossa vontade**, humilha-nos em nossa autoconsciência, enquanto é positivo e é fundamento determinante desperta por si respeito. Logo, a lei moral é também subjetivamente um fundamento de respeito. (*KpV*, AA 132).

Se, pois, por um lado, Kant afirma que a determinação da vontade pela lei moral gera um sentimento de “dor”, faz sentido que, por outro lado, Kant afirme que o respeito é vivido como uma espécie de “elevação” do ânimo que corresponde à consciência de se ter agido livremente. Em outras palavras, a lei moral nos faz sentir humilhados diante da nossa pretensão ao “amor de si”, ou seja, quando pretendemos colocar o nosso interesse pessoal em primeiro lugar, em vez da lei moral, como fundamento determinante do nosso querer. Com efeito, a “humilhação” sentida nessa relação da determinação da lei moral, não incide sobre a faculdade da apetição superior, que é independente das condições empíricas, mas, sim, sobre a faculdade de apetição inferior¹⁸,

¹⁸ Ao que parece, quando Kant se refere à faculdade prática como sendo influenciada por móveis sensíveis ou patológicos, ele usa o termo faculdade de apetição inferior; já, quando Kant se refere à determinação pela lei moral, em quase todas as vezes, ele se refere à essa faculdade como sendo uma faculdade de apetição superior ou a vontade, ou mesmo razão prática pura, como podemos compreender na seguinte afirmação: “Só então a razão, na medida em que determina por si mesma

que, ao ser sobrepujada por toda sorte de apetites, inclinações e aversões, sente-se prejudicada ao ter de ceder o lugar dessas afecções sensíveis em virtude da força da lei moral. É, então, na medida em que a faculdade de apetição inferior sai prejudicada, que, segundo Kant, “não podemos conhecer nela [na humilhação] a força da lei prática pura enquanto motivo e, sim, somente a resistência contra motivos da sensibilidade” (*KpV*, AA 149). Todavia, “a humilhação é, do lado sensível, uma elevação da estima moral, isto é, prática da própria lei e, do lado intelectual, é, em uma palavra, respeito pela lei, portanto também, quanto à sua causa intelectual, um sentimento positivo que é conhecido *a priori*” (*KpV*, AA 140). Nas palavras de Kant:

Portanto a lei moral abate a presunção. Porém, visto que esta lei é algo em si positivo, a saber, a forma de uma causalidade intelectual, isto é, da liberdade, assim, na medida em que ela, em contraste com uma contra-actuação subjetiva, a saber, as inclinações em nós, enfraquece a presunção, é ao mesmo tempo um objeto de respeito e, na medida em que ela até a *abate*, isto é, a humilha, é um objeto do máximo *respeito*, por conseguinte também o fundamento de um sentimento positivo que não possui origem empírica e será conhecido *a priori*. Logo, o *respeito* pela lei moral é um sentimento produzido por um fundamento intelectual, e esse sentimento é o único que conhecemos de modo inteiramente *a priori* e de cuja necessidade podemos ter discernimento. (*KpV*, AA 130)

Ao mesmo tempo que o sentimento de respeito é um “efeito positivo” da lei moral sobre o ânimo ele é, também, um sentimento provocado pela lei moral que torna “favorável à influência da lei [moral] sobre a vontade” (*KpV*, AA 133-4). Na medida em que rebaixa a menos de nada aquela pretensão ao “amor de si” como fundamento determinante da vontade, a lei moral nos faz sentir o respeito por nossa “destinação suprasensível”. Ora, se por um lado Kant admite que o respeito, apesar de ser um sentimento positivo, não é por isso, um sentimento de prazer (*KpV*, AA 137), por outro lado, ele afirma que o respeito “contém elevação, e o efeito subjetivo sobre o sentimento, na medida em que a razão prática pura é sua única causa, pode, portanto, chamar-se simplesmente *auto-aprovação* [...]” (*KpV*, AA 143).

É igualmente digno de nota que, se a causa ou a origem do sentimento de respeito encontra-se na razão, é a sensibilidade mesma que é a condição desse sentimento, e isso pode ser visto como um indício de que a faculdade do sentimento de prazer e desprazer ou a sensibilidade

a vontade (não está a serviço das inclinações), é uma verdadeira faculdade de apetição **superior**, à qual a faculdade de apetição, determinável patologicamente, está subordinada, e é efetivamente, até especificamente distinta desta, a ponto de a mínima mescla dos impulsos da última prejudicar-lhe a força e excelência [...]”. (Cf. *KpV*, AA 4-5) [grifo do autor].

do ser racional finito atua, por assim dizer, em colaboração com a moralidade. Nesse sentido, vale notar o que Kant afirma acerca dessa relação: “assim como o respeito é um efeito sobre o sentimento, por conseguinte, sobre a sensibilidade de um ente racional, ele [o respeito] pressupõe essa sensibilidade, logo também a finitude dos entes aos quais a lei moral impõe respeito [...]” (*KpV*, AA 135).

Essa consideração da sensibilidade nos indica que, além de ser um efeito da lei moral sobre o ânimo, o sentimento de respeito expressa a “concordância subjetiva” com a lei moral. Isso significa a própria “disposição” para agir em função da lei moral ou em função do “espírito” dessa lei. Nesse sentido, o respeito pela lei não se identifica com uma cega submissão à lei, mas, ao contrário, trata-se, antes, de uma “disposição” livre no cumprimento de uma lei da autonomia da vontade, ou seja, uma lei diante da qual o ser humano tem de poder considerar-se, ao mesmo tempo, como o autor e submetido à mesma.

Em suma, a disposição ao cumprimento da lei que o sentimento de respeito traz consigo, é aquela segundo a qual o ser humano se mantém firme contra as influências de seus apetites que geram os vícios e influenciam a sua vontade na escolha do “amor de si” como a máxima suprema da determinação do seu livre arbítrio. E, enquanto efeito da lei moral sobre o ânimo, o sentimento de respeito é um “sentimento positivo” na medida em que serve, não apenas, de “motivo” (subjetivo) determinante da vontade, mas “é a própria moralidade considerada subjetivamente como motivo, enquanto a razão prática pura, pelo fato de abater todas as exigências do amor de si opostas a essa, proporciona autoridade à lei, que agora unicamente tem influência” (*KpV*, AA 134).

4. O autocontentamento

Além do sentimento de respeito - que é um efeito da lei moral sobre o ânimo e é também a própria moralidade considerada como um “motivo” - Kant apresenta uma outra espécie de *efeito* sentido no ânimo o qual pode ser considerado como um indício de que a razão realizou o seu fim. Os passos dados que justificam o surgimento desse *efeito* consistem primeiro em mostrar que a lei moral é, por si só, o único “motivo” determinante da vontade. O conceito de “motivo” da razão, como vimos, nos remete ao conceito de um “interesse” da razão, que é “o princípio que contém a condição sob a qual, unicamente, o exercício da mesma [faculdade] é promovido” (*KpV*, AA 216). Kant chama de interesse a “complacência” que se liga à realização do objeto representado. Assim ele afirma:

Chama-se interesse a complacência que ligamos à representação da existência de um objeto. Por isso, um tal interesse sempre envolve ao mesmo tempo referência à faculdade de apetição, quer como seu fundamento de determinação, quer como vinculando-se necessariamente ao seu fundamento de determinação. (*KU*, B 5)¹⁹

Antes de mais nada, cabe notar que o objeto desse interesse é um fim da razão prática pura e não, dos sentidos. Isso significa dizer que a “complacência” ou a “satisfação” que acompanha o interesse da razão prática pura na realização do seu fim não se identifica com o prazer obtido na realização dos apetites que, frequentemente repetidos, geram as inclinações. Nesse sentido, segundo Kant, “podemos *tomar um interesse* em algo sem por isso *agir por interesse*. O primeiro significa o interesse *prático* na ação, o segundo o interesse *patológico* da ação” (*GMS*, AA 413[nota]). É exatamente porque a razão toma um “interesse prático” na lei moral, que é possível dizer que o “fim supremo” da razão consiste na realização da moralidade. E um indício de que realmente as coisas se passam assim, consiste no fato de que a realização desse “fim” é acompanhada de uma “complacência” da razão com a sua existência, ou seja, uma satisfação moral com a realização daquilo que “deve ser”, e, do mesmo modo, de uma indignação moral, com a existência de coisas que não deveriam existir no mundo: violência, assassinatos, roubos, perjúrios, etc.

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant identifica o “fim” da razão prática pura com o conceito de uma “boa vontade” ou da virtude. “Fim” esse que, segundo ele, consiste no maior bem no mundo, o qual é desejável por si mesmo e, inclusive, como a própria condição da felicidade (*GMS*, AA 396). No conceito de virtude é pressuposto que o ser humano, não obstante a sua condição afetada patologicamente, é capaz de adotar as suas máximas segundo a determinação de uma lei do dever ser, a lei moral²⁰. Os seres humanos alcançam o estado de virtude na medida em que suas decisões seguem uma disposição firme no seguimento das prescrições da razão.

Se, pois, o conceito de “vida” do ser humano está relacionado ao conjunto das faculdades do ânimo que constituem a razão, e se a razão há

¹⁹ Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant define o conceito de interesse no sentido prático do seguinte modo: “A dependência, porém, de uma vontade contingentemente determinável de princípios da razão chama-se um interesse” (Cf. *GMS*, AA 413[nota]).

²⁰ Nesse sentido, Kant afirma que “para desenvolver o conceito de uma vontade altamente estimável em si mesma e boa sem <qualquer> intenção ulterior” [...] é preciso “tomar para exame o conceito do dever, que contém o de uma boa vontade[...]” (Cf. *GMS*, AA 397).

de ter algum fim na vida do ser humano, esse fim, segundo Kant, consiste na produção da virtude ou na própria moralidade (*GMS*, AA 396). Pois, como bem afirmou Kant, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, “se a razão nos foi proporcionada como razão prática, isto é, como algo que deve ter influência sobre a vontade, então a verdadeira destinação da mesma tem de ser a de produzir uma *vontade boa*, não certamente enquanto meio em vista de outra coisa, mas, sim, em si mesma” (*GMS*, AA 396). Assim, ao realizar o fim da sua razão, a “virtude” ou a “boa vontade”, isso significa que o ser humano foi capaz de escolher determinar-se em função de uma determinação diferente daquela que imediatamente se apresenta na forma de apetites e inclinações, ele se decidiu a agir em função de uma lei da causalidade livre, isto é, uma lei da liberdade.

Todavia, se a razão prática pura tem um vínculo efetivo com a vida dos seres humanos, o “princípio vital” que anima o ser humano não pode se referir à sua animalidade, mas, sim à faculdade que este ser tem de agir conforme suas representações (*MS*, AA 211). Ou seja, o que move a vida do ser humano é o conjunto das faculdades da razão, na medida em que esse conjunto constitui o próprio *ânimo* (*Gemut*) do ser humano, o seu “princípio de vida” (*KU*, B 129)²¹. A esse “princípio de vida” conecta-se o fato de, num ser racional, as representações em função das quais ele é capaz de agir, são sempre representações conceituais. Como as representações conceituais são representações das faculdades superiores, podemos dizer que a vida do ser humano, em seu sentido mais pleno, liga-se sobretudo à sua racionalidade e, não apenas, à sua animalidade²².

A despeito da crítica de “rigorismo” lançada contra a proposta kantiana para a moralidade, por ela prescrever que as ações sejam

²¹ Onde Kant afirma: “weil das Gemüt für sich allein ganz Leben (das Lebensprinzip selbst) ist, [...]”, quer dizer, “porque o ânimo é por si só inteiramente vida (o próprio princípio da vida)”. O trecho no original foi transcrito em função de a tradução para a língua portuguesa ter omitido a expressão entre parênteses: “(o próprio princípio de vida)”. Esse trecho é essencial para a compreensão de que o conjunto das faculdades sob o termo ‘ânimo’, não designa faculdades meramente abstratas no ser humano, mas, antes, se trata de faculdades que estão efetivamente conectadas com a vida humana.

²² A esse respeito, como bem notou Leonel Ribeiro dos Santos: “A noção e o sentimento da vida estão em Kant diretamente ligados à vivência da atividade racional e espiritual humana, sobretudo na sua dimensão prático-moral, como ‘espontaneidade da liberdade’, que é testemunha da sua condição suprasensível e da sua autonomia face ao mecanismo da natureza. A vida, com efeito, pressupõe um ‘princípio interno’ de determinação e de ação, e é um tal princípio que o homem, substância finita e material, experimenta em si próprio, na medida em que é capaz de querer (ou desejar) e de pensar e, desse modo, modificar o seu estado, determinando-se para o movimento ou para o repouso. (Cf. RIBEIRO DOS SANTOS, Leonel. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, p. 443).

realizadas “por dever” em detrimento das inclinações sensíveis, Kant reconhece no seguimento do dever moral a produção de uma “satisfação” própria da razão. Ele nos mostra que, apesar de o ser humano ter de abrir mão da realização das suas inclinações imediatas em prol da determinação de um dever moral, isso não significa que o efeito produzido seja apenas “dor” e “sofrimento”. Ao contrário, Kant reconhece que à medida que a razão realiza a sua “verdadeira destinação”, o seu “fim”, isto é, determina a vontade na produção de uma “boa vontade” ou da “virtude”, ela “é capaz de um **contentamento** à sua maneira, a saber, resultante do cumprimento de um fim que, uma vez mais só a razão determina, ainda que isso possa estar ligado à ocorrência de alguma derrogação aos fins da inclinação” (GMS, AA 396). A respeito disso, Kant enfatiza que:

A disposição moral está necessariamente vinculada a uma consciência da determinação da vontade **imediatamente pela lei**. Ora, a consciência de uma determinação da faculdade de apetição é sempre o fundamento de uma complacência na ação, que é produzida através dela; mas este prazer, esta complacência em si mesma, não é o fundamento determinante da ação, mas <ao contrário> a determinação da vontade imediatamente e apenas pela razão é o fundamento do sentimento de prazer e aquela permanece uma determinação prática pura, não uma determinação estética, da faculdade de apetição. (KpV, AA 210)

A realização do fim da razão atesta aquela unidade e sintonia na dinâmica das faculdades, em que uma faculdade (a razão) agindo sobre a outra (a vontade) gera um efeito *a priori*. Esse efeito *a priori* é a própria “comoção” da lei moral. A esse respeito, é digno de nota a afirmação de Kant, na *Metafísica dos costumes*, segundo a qual ao “cumprimento ou a transgressão” do conceito de dever “está unido realmente a um prazer ou desprazer de tipo particular (o de um sentimento moral)”, e que esse sentimento refere-se “ao efeito subjetivo sobre o ânimo na determinação de nosso arbítrio por aquelas” (MS, AA 221) leis morais. A lei moral, ao determinar a vontade, e portanto, realizar o fim supremo da razão, é capaz de produzir um efeito que consiste numa espécie de “satisfação intelectual” ou “complacência” (*Wohlgefallen*) na realização desse fim. Essa “complacência” é sentida no ânimo daquele que agiu moralmente como um “contentamento” com sua própria pessoa. Assim nos revela Kant:

A partir daí pode-se compreender como a consciência desta faculdade de uma razão prática pura possa produzir pelo ato (a virtude) uma consciência da supremacia sobre suas inclinações e com isso, portanto, da independência das mesmas, consequentemente também da insatisfação que sempre acompanha estas e, pois, uma complacência negativa com seu

estado, isto é, **contentamento**, que em sua origem é um contentamento com sua pessoa. A própria liberdade torna-se desse modo (ou seja, indiretamente) capaz de um gozo, que não pode chamar-se felicidade, porque ele não depende da adesão positiva de um sentimento e tampouco, para falar precisamente, pode chamar-se bem **aventurança**, porque ele não contém independência completa de inclinações e carências contudo é semelhante à última, na medida em que pelo menos sua determinação da vontade pode manter-se livre da influência delas e, pois, pelo menos quanto à sua origem, é análogo à autossuficiência que se pode atribuir somente ao Ser supremo. (*KpV*, AA 213-14).

Enquanto consciência da virtude, essa “complacência”, não se identifica nem com o prazer dos sentidos, nem com a bem-aventurança das vontades santas, mas, é, antes, um “analogon da felicidade” (*Analogon der Glückseligkeit*). Kant chama a este “analogon da felicidade” de “autocontentamento” (*Selbstzufriedenheit*) (*KpV*, AA 212). Nas palavras de Kant:

Mas não se tem uma palavra que não designasse um gozo, como a ‘felicidade’, porém indicasse uma complacência em sua existência, um *analogon* da felicidade que tem de acompanhar necessariamente a consciência da virtude? Sim! Esta palavra é ‘**autocontentamento**’, que em seu sentido próprio sempre alude somente a uma complacência negativa em sua existência, na qual se é autoconsciente de não carecer de nada. A liberdade e a consciência dela como uma faculdade de seguir com preponderante disposição a lei moral é **independência de inclinações**, pelo menos enquanto motivos determinantes (se bem que não enquanto **afectantes**) de nosso apetite e, na medida em que sou autoconsciente dela no cumprimento de minhas máximas morais, é a única fonte de um imutável contentamento necessariamente ligado a ela, e que não depende de nenhum sentimento particular. Esse contentamento pode chamar-se intelectual. (*KpV*, AA 211-12)

A determinação da vontade pela lei moral gera, pois, um efeito no ânimo daquele que agiu moralmente o qual é chamado de “contentamento intelectual”(*KpV*, AA 212). Ele nos fornece indícios tanto da validade do princípio supremo da moralidade, quanto desperta a consciência de uma “causalidade suprassensível” (da liberdade), que consiste numa “total independência” com relação à causalidade sensível (*KpV*, AA 212). Por ser um efeito da determinação da vontade pela lei moral e sinalizar a consciência dessa “total independência” com relação à sensibilidade, o “autocontentamento” é sentido no ânimo tanto como “complacência positiva” quanto como “complacência negativa”. A “complacência positiva” é o efeito sinalizador de que a vontade foi determinada pela lei moral, enquanto a “complacência negativa”

expressa a consciência de uma “total independência” do ser humano em relação às afecções sensíveis²³, isto é, ela remete à própria ideia de uma liberdade transcendental que é uma “pura espontaneidade” e “total independência” com relação a causalidade sensível fenomênica.

Entretanto, poderíamos nos perguntar de que modo o “*autocontentamento*”, enquanto uma “complacência negativa”, é capaz de nos remeter ao conceito de liberdade transcendental se essa é uma ideia da razão, a qual, em função de suas notas características, não pode, de maneira nenhuma, ser representada por meio da intuição, seja essa uma intuição sensível ou mesmo intelectual? Se isso é assim, então, é verdade que nenhum sentimento pode corresponder à realidade da ideia de liberdade transcendental. Agora, como é possível entender a afirmação de Kant, segundo a qual, o “*autocontentamento*” nomeia uma “complacência negativa” que decorre da autoconsciência de não carecer de nada? (*KpV*, AA 212). Se levarmos em conta o que Kant afirma na *Crítica da razão prática*, a resposta a essa pergunta deve partir da consideração da consciência da lei moral, que, como *ratio cognoscendi* da liberdade, nos conduz à consciência da realidade objetiva da liberdade. Talvez seja por isso que o sentimento de uma “complacência positiva”, preceda, por assim dizer, a própria “complacência negativa”, enquanto efeito ligado à consciência da liberdade. Em outras palavras, é como se primeiro tivéssemos que ser conscientes de termos agido em função da lei moral para, então, podermos nos reconhecer como seres livres, ainda que a ideia de liberdade, enquanto condição da lei moral, tenha de ser pressuposta, ao menos como logicamente possível, antes dessa lei.

Na medida em que o ser humano tem consciência de ter agido em função da lei moral, ele experimenta em seu ânimo uma espécie de “comoção”, “complacência” ou “satisfação” que o eleva acima de todo o prazer das inclinações. Desse modo, portanto, o “*autocontentamento*”, além de poder ser visto como um indício de que o “fim da razão” foi alcançado, ele remete à consciência de um poder suprassensível, ou seja,

²³ Essa “complacência negativa”, entretanto, não se confunde nem com uma espécie de suspensão momentânea do livre arbítrio com relação às influências das inclinações, nem com uma espécie de *ataraxia*, ou estado de “impertubabilidade da alma” com relação à influência dessas, mas, antes, consiste num estado de virtude, ou seja, de “luta”. Kant afirma que a “**independência de inclinações**” se refere à independência com relação aos “motivos determinantes de nosso apetite”, não enquanto molas propulsoras “**afectantes**” da sensibilidade. É nessa medida, portanto, que a consciência da virtude, ou seja, “de seguir com preponderante disposição a lei moral”, consiste, como vimos, num “estado permanente de luta” e atenção contra as investidas das inclinações, isso significa que, por mais que o ser humano experimente um “*autocontentamento*” por ter agido moralmente e, nessa medida, se reconheça como um ser livre, ele não está, contudo, imune aos constantes “cantos das sereias”, isto é, aos apelos das inclinações.

a consciência da liberdade. Ele é, por assim dizer, o sopro visível da nossa liberdade, na medida em que ele corresponde a uma “total independência” com relação às inclinações. Liberdade essa que, por assim dizer, atravessa a dinâmica das faculdades e sustenta do alto, como a “pedra angular” ou o “fecho da abóbada”, todo o sistema de uma razão pura. E, uma vez que a liberdade é dotada de “valor absoluto” para a vida do ser humano, o agir em função de uma lei que expressa essa liberdade, a lei moral, significa que podemos conferir um valor absoluto à nossa existência à medida que agimos moralmente.

Para Kant, o homem moralmente bom sente um “*autocontentamento*” que decorre da sua conduta virtuosa, da sua dignidade. Ao ter consciência de ter agido virtuosamente, o ser humano encontrar-se-ia disposto a “apreciar o valor de sua existência”(KpV, AA 209)²⁴. Ademais, a prática constante da virtude e o efeito que essa prática produz no ânimo, o “*autocontentamento*”, fortalece a “disposição” do ânimo para a prática da moralidade. Assim, o “*autocontentamento*” é sentido de um modo bastante peculiar e, por isso mesmo, diverso daquele sentimento patológico que consiste na “soma da realização de todas as inclinações”, sob o nome de felicidade. Enquanto um “*analogon da felicidade*”, o “*autocontentamento*” consiste numa espécie de “prazer intelectual” que decorre de uma vida de dignidade (moral) e não, de uma vida vivida em função das realizações das inclinações. Nesse sentido, é, sobretudo, por agir em função das representações da razão, ou seja, por agir livremente e por seguir a lei moral, que o ser humano chega ao grau mais pleno de consciência da sua humanidade, de modo que essa humanidade é atestada mediante o sentimento gerado na determinação da vontade pela razão.

Em outras palavras, é como se a nossa humanidade fosse sendo continuamente realizada à medida que agimos moralmente. Isso se explica pelo fato de, se, como vimos, a humanidade consiste no “cultivo” e no “desenvolvimento” de nossas faculdades e, se esse “cultivo” e “desenvolvimento” são impulsionados sob a regência do interesse prático da razão (o interesse moral), então, é possível dizer que a realização desse interesse gera um “efeito” o qual pode ser sentido como a realização, por assim dizer, da nossa própria humanidade, uma vez que são as faculdades superiores do ânimo que estão em atividade. Assim, o *autocontentamento* que é sentido no ânimo quando a razão realiza o seu fim, não é outro que não o *sentimento de humanidade* em nossa pessoa.

²⁴ “[...] e de fato, o homem honesto não pode considerar-se feliz se não está previamente autoconsciente de sua honestidade[...]”. (KpV, AA 209)

O “*autocontentamento*” remete, portanto, ao próprio sentimento de respeito à humanidade de cada um como um “fim em si”, na medida em que, por meio da realização da virtude, dignificamos, por assim dizer, a nossa “humanidade”. Com isso chegamos à consciência da nossa “personalidade moral” na qual consiste “tão somente a liberdade de um ser racional submetido a leis morais [...]” (MS, AA 223).

5. Moralidade e felicidade: o sumo bem

Além do “autocontentamento” sentido com a realização do fim da razão, que corresponde à vida virtuosa, o ser humano pode aspirar à felicidade por ter agido virtuosamente. O agir virtuoso torna-o digno de ser feliz. A conexão entre virtude e felicidade é chamada, por Kant, de “sumo bem”. O conceito do “sumo bem” é o “objeto” de uma razão prática pura, por meio do qual Kant resgata o conceito de felicidade em conexão com o conceito de virtude. A virtude ou a moralidade é o “bem supremo” ou “incondicionado” da razão prática pura, e constitui o primeiro elemento do conceito do sumo bem. Com efeito, se a verdadeira finalidade suprema da nossa existência consiste na produção da virtude ou da moralidade de nossas ações, isso não afasta a possibilidade de a felicidade participar dos fins da nossa existência, fins que são colocados pela razão. Nesse sentido, no “Cânone da razão pura” da primeira *Crítica*, Kant afirma que:

[...] da mesma maneira que os princípios morais são necessários, segundo a razão considerada no seu uso prático, também é necessário admitir segundo a razão, no seu uso teórico, que cada qual tem motivo para esperar a felicidade na medida precisa em que dela se tornou digno pela conduta e que, portanto, o sistema da moralidade está inseparavelmente ligado ao da felicidade, mas somente na ideia da razão pura. (*KrV*, A809/B 837)

Em outra passagem, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant considera que a felicidade é, ao menos, um dever a ser realizado “ao menos indiretamente” (GMS, AA 399). A felicidade é o segundo elemento do conceito do sumo bem. Ela consiste num “bem condicionado”, na medida em que depende do “bem incondicionado” que é a virtude. Mas, se há uma hierarquia entre essas finalidades, é a virtude que, enquanto moralidade, está no topo dessa hierarquia, e, subordinada a ela, está a felicidade, no sentido de que aquela é a condição de nos tornarmos dignos dessa. Todavia, a virtude por si só, não é, segundo Kant, o “bem total” ou o “sumo bem”, pois a felicidade é a parte indispensável desse “bem total” como o seu segundo elemento.

Desse modo, o conceito de virtude não traz consigo o conceito de felicidade, como se houvesse entre esses conceitos uma relação analítica, isto é, como se nas notas do conceito de virtude já fossem encontradas aquelas de felicidade. Não chegamos ao conceito de felicidade pela simples análise do conceito de virtude. É preciso que algo seja acrescentando ao “agir virtuoso” e ao conceito que temos desse agir. Esse acréscimo concerne a uma “complacência” ou “satisfação” consigo mesmo, o “autocontentamento”, que nos faz sentir a dignidade pela qual nos consideramos felizes.

Se a dignidade à felicidade depende da virtude, podemos dizer, então, que a felicidade que é própria ao ser humano, está muito mais ligada ao sentimento de sua humanidade do que à sua animalidade. A “disposição” à humanidade é uma disposição propriamente humana, que depende do uso da razão. Portanto, se se reduzir a felicidade à animalidade, ou seja, à realização das inclinações, é certo que a felicidade, tal como acabamos de considerá-la, estará comprometida, em função de não se levar em conta as determinações racionais. Pois, na medida em que a felicidade envolve o fim da “disposição” à humanidade, ou seja, a virtude, ela não pode abrir mão do uso da razão.

Nesse sentido, a felicidade propriamente humana, que pertence ao conceito do sumo bem, é decorrente da realização dos fins que são colocados pela razão. Desse modo, portanto, é que podemos dizer acerca da vida humana se ela tem, ou não, valor. Visto que um valor diz respeito ao que dever ser, e não propriamente ao que é, o que deve ser no mundo, para que possamos tornar-nos dignos da felicidade, é a realização da moralidade. É nesse sentido que conferimos um valor à nossa vida; e uma vida vivida em função dos apetites e das inclinações, é, segundo Kant, uma vida “reduzida a zero”²⁵.

O conceito de “sumo bem” nos mostra o seguinte: não é pelo fato de o princípio da moralidade ser um princípio formal, uma vez que não leva em conta a influência do objeto ou matéria das inclinações na determinação da vontade, que a realização desse princípio exclua, sem mais, a possibilidade de uma relação do seu efeito com a vida efetiva dos seres humanos. Nessa medida, é preciso ter claro que, quando Kant opõe a lei moral às inclinações, ele não está excluindo, por isso, da vida moral,

²⁵ “Ora é fácil de decidir que tipo de valor a vida tem para nós, no caso deste [valor] ser avaliado simplesmente segundo aquilo que se goza <was man genießt> (segundo o fim natural da soma de todas as tendências, da felicidade). Esse valor reduz-se a zero. [...] Nada mais resta certamente do que o valor que damos à nossa própria vida, mediante não só aquilo que fazemos, mas que fazemos conforme a fins e de um modo tão independente da natureza que a sua própria existência só pode ser fim sob estas condições”. (Cf. *KU*, B 395 [nota 251]).

a dimensão sensível do ser humano, como dá a entender os críticos que interpretaram a teoria ética de Kant como sendo um “rigorismo”. Em vez disso, Kant apenas redireciona, numa espécie de hierarquia da razão, aquilo que deve ser o fundamento último de determinação, portanto incondicionado, da vontade e aquilo que é condicionado a essa determinação. A preocupação de Kant, como vimos, ao apartar as inclinações do fundamento de determinação da vontade, e afirmar que apenas a lei moral é o único fundamento de determinação dessa faculdade, é apenas a de limitar o princípio do “amor de si” e as suas pretensões ilegítimas. Segundo a proposta kantiana, se esse princípio ocupar o lugar que é o legítimo da lei moral, ele acaba por corromper inteiramente toda a moralidade. Com efeito, é digno de nota a seguinte afirmação de Kant:

[...] essa **distinção** do princípio da felicidade e do princípio da moralidade nem por isso é imediata **oposição** entre ambos, e a razão prática pura não quer que se **abandonem** as reivindicações de felicidade mas somente que, tão logo se trate do dever, ela não seja de modo algum tomada **em consideração**. Sob certo aspecto pode ser até dever cuidar de sua felicidade: em parte, porque ela (e a isso pertencem habilidade, saúde, riqueza) contém meios para o cumprimento do próprio dever e, em parte, porque sua falta (por exemplo, pobreza) envolve tentações à transgressão de seu dever. Só que promover a sua felicidade jamais pode ser imediatamente um dever, menos ainda um princípio de todo o dever. (*KpV*, AA 166-7)

Podemos dizer, então, que o conceito do sumo bem, apresentado tanto na *Crítica da razão pura* quanto na *Crítica da razão prática*, é uma prova de que Kant não se preocupou, apenas, em justificar a validade formal do princípio da moralidade, deixando de lado a relação da realização desse princípio, ou seja, do seu efeito, com a vida afetiva do ser humano. Pois, Kant igualmente considerou, no conceito de um “objeto da razão prática pura”, o “sumo bem”, como o “bem completo” e “total”, o “fim último” da razão, fim esse que expressa a conexão entre virtude e felicidade na vida humana.

6. Considerações finais

Por tudo o que vimos até aqui, mesmo que não tenha sido possível a Kant fornecer a prova da realidade objetiva do princípio da moralidade, todo o seu esforço revela-nos um importante ganho para a moralidade na medida em que se leva em conta o todo de sua proposta. Na medida em que a totalidade dessa proposta, expressa na dinâmica das faculdades, bem como nos efeitos gerados nessa dinâmica, são sinais de que a lei

moral é dotada de “força motriz” e de que sua determinação é capaz de gerar uma “comoção” mais elevada no ânimo do ser humano. Em outras palavras, com base na consideração de que a lei moral, ao determinar a vontade por si mesma, mobiliza as faculdades superiores do ânimo, num todo dinâmico em função daquele fim supremo da razão (a moralidade), sendo capaz de gerar o *sentimento de respeito*, o *autocontentamento* e o sentimento da *dignidade à felicidade*, é que, então, podemos vislumbrar acerca da proposta kantiana para a moralidade, como um todo, que ela não consiste num mero “formalismo vazio”, e, por conseguinte, que ela esteja distante da vida efetiva do ser humano.

Referencias

- ALLISON, H. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- ALMEIDA, G. A. “Liberdade e Moralidade segundo Kant”. In: *Analytica*, vol. 2 número 1, 1997.
- BECK, L. W. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- BUENO, V. C. de A. “Determinação e Reflexão na ‘Doutrina do Método’ da *Crítica da razão prática*”. In: *Ensaaios sobre Kant*. pp. 73- 90. Org. Gerson Luiz Louzado. Porto Alegre: Linus Editores, 2012.
- CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- DELEUZE, G. *A filosofia Crítica de Kant*. Tradução: Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 1994.
- GRANJA, D. M. “El juicio reflexivo em la ética kantiana”. In: *Diánoia*. Volumen XLII, número 42. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1996, pp. 125-144.
- GUYER, P. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- GUYER, P. *Kant and experience of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Tradução: Christian Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1928.
- KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1954.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução: Guido Antônio de Almeida. São Paulo-SP: Discurso Editorial e Barcarolla, 2009.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. Edição Bilingue. Tradução: Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

- KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. 2ª edição. Tradução: Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Tradução: Clélia Aparecida Martins (1ª parte); Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof (2ª parte). Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2013.
- KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução: Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2008.
- KANT, I. *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira se apresentar como ciência*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- KANT, I. *Lógica* (Jäsche). Tradução: Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.
- POPPER, K. *Em busca de um mundo melhor*. Tradução: Milton Camargo da Mota. São Paulo: Martins fontes, 2006.
- RIBEIRO DOS SANTOS, L. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- RIBEIRO DOS SANTOS, L. “La vivencia de lo sublime y la experiencia moral em Kant”. In: *Anales del seminário de historia de la filosofia*, 9, 115-126; Madrid: editorial complutense, 1992.
- ROHDEN, V. “As ideias como formas de vida da razão” In: *Was ist Der Mensch/ Que é o homem? Antropologia, Estética e Teleologia em Kant*. Lisboa, CFUL, 2010, PP.337-346.
- ROHDEN, V. *Interesse da Razão e Liberdade*. São Paulo: Ática, 1981
- RÜDIGER, B. ‘Máximas’. In: *Studia Kantiana*. Revista da sociedade Kant brasileira. n. 5: 7-25. Tradução: Mauro Luiz Engelmann e Rogério Passos Severo. São Paulo: Novembro de 2003.
- SCHNEEWIND J. B. “Autonomia, obrigação e virtude: uma visão geral da filosofia moral de Kant”. In: GUYER, P. (org.) *Kant*. Tradução: Cassiano Terra Rodrigues. Coleção Companions & Companions. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009.
- SCHÖNECKER, D.; WOOD, A. *A “Fundamentação da metafísica dos costumes” de Kant: um comentário introdutório*. Tradução: Robinson dos Santos e Gerson Neumann. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- WOOD, A. “General Introduction”. In: *KANT, I. Practical Philosophy*. Translated and Edited by Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- WOOD, A. *Kant’s Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- WOOD, A. *Religion and Rational Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Resumo: Este artigo tem por objetivo argumentar que a proposta kantiana para a moralidade não consiste em um “formalismo vazio”, e, por isso, “frio” e “sem vida” como alguns de seus comentadores a interpretaram. Para esses comentadores, essa proposta não teria nenhuma conexão com a vida efetiva dos seres humanos devido ao fato de seu princípio, por estar fundado na razão pura, ser um princípio de natureza formal. Para defender a nossa hipótese, o artigo chama a atenção para os principais elementos que perfazem a totalidade da proposta kantiana, a saber: as faculdades da razão, seus poderes (conhecer, julgar e querer), a dinâmica existente entre eles, o sentimento gerado por essa dinâmica, o sentimento de respeito e de “autocontentamento”.

Palavras-chave: Moralidade; Faculdades; Autocontentamento.

Abstract: This article aims at arguing that Kant’s proposal to morality does not consist in an “empty”, and, therefore “cold” and “without sentiment” “formalism” as some of his commentators interpreted. According to these commentators, Kant’s proposal of morality is seen as not having any connection to the real human life, given the fact that he grounds moral decision in a principle of pure reason. The article presents the main elements that make up that totality of Kant’s proposal of morality: the faculties of reason, its powers (to know, to judge and to will), the dynamics between them, the feelings generated by this dynamics, the feeling of respect and the satisfaction named of “self-contentment”.

Key-words: Morality; Faculties; Self-contentment.

Recebido em: 07/16

Aprovado em: 12/16