

Studia Kantiana

**REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA**

Volume 16

Número 2

Agosto de 2018

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

Editores

Joel Thiago Klein
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, SC, Brasil

Monique Hulshof
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, SP, Brasil

Assistentes editoriais

Leonardo Rennó Ribeiro Santos
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, SP, Brasil

Nicole Martinazzo
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, SP, Brasil

Comissão editorial

José Henrique Santos
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, MG, Brasil

Christian Hamm
Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria, RS, Brasil

Zeljko Loparic
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, SP, Brasil

Web site

www.sociedadekant.org/studiakantiana

Endereço para correspondência

[Mailing address]:

Joel Thiago Klein
Departamento de Filosofia, UFSC
Campus Universitário,
CFH.
Florianópolis, SC, Brasil
CEP: 88040-900

Tel.: (48) 3721-4457

E-mail: jthklein@yahoo.com.br

Conselho editorial

António Marques
Universidade de Lisboa
Lisboa, Portugal

Eckart Förster
Universidade de München
München, Alemanha

Francisco Javier Herrero Botin
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, MG, Brasil

Guido A. de Almeida
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Henry Allison
Universidade de Boston
Boston, MA, Estados Unidos

José Alexandre D. Guerzoni
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, RS, Brasil

Julio Esteves
Universidade Estadual do Norte Fluminense
Campos dos Goytacazes, RJ, Brasil

Marco Zingano
Universidade de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil

Marcos Lutz Müller
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, SP, Brasil

Mario Caimi
Universidade de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

Nuria Sánchez Madrid
Universidade Complutense de Madrid
Madrid, Espanha

Otfried Höffe
Universidade de Tübingen
Tübingen, Alemanha

Oswaldo Giacóia
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, SP, Brasil

Paul Guyer
Universidade da Pennsylvania
Philadelphia, PA, Estados Unidos

Ricardo Terra
Universidade de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil

Vera Cristina Andrade Bueno
Pontifícia Univ. Católica do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Studia Kantiana

Volume 16

Número 2

Agosto de 2018

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

Artigos

[Articles]

- 5 **Emoção, Razão e Ação em Kant**
 [Emotion, Reason, and Action in Kant]
 Maria Borges
- 19 **Livre-arbítrio, corpo e alma imortal, em Kant**
 [Free choice, body and immortal soul in Kant]
 Edgard José Jorge Filho
- 41 **O Realismo político de Kant**
 [Kants political realism]
 Daniel Tourinho Peres
- 57 **O significado prático de termos modais na filosofia moral kantiana**
 [The practical meaning of modal terms in Kantian moral philosophy]
 Joãosinho Beckenkamp
- 69 **Schiller Crítico de Kant?**
 [Is Schiller a Kant Critic?]
 Carlos Eduardo Moreno Pires
- 87 **Bernard Williams, Thomas Nagel, Immanuel Kant e Moral Luck**
 [Bernard Williams, Thomas Nagel, Immanuel Kant and Moral Luck]
 Julio Esteves

Traduções
[translations]

- 115 **Consciência moral e o “fato da razão”**
[Moral Consciousness and the ‘fact of reason’]
Pauline Kleingeld
- 134 **Informações aos autores**
- 135 **Information for authors**

Emoção, Razão e Ação em Kant

[Emotion, Reason, and Action in Kant]

Maria Borges *

Universidade Federal de Santa Catarina/CNPq (Florianópolis, Brasil)

1. O fantasma humeano: seria possível agir sem qualquer incentivo sensível?

Kant é bem conhecido como um filósofo moral que afirma que a moralidade deve basear-se apenas na razão e não precisa da ajuda das paixões. Ele é geralmente entendido como o oposto dos sentimentalistas, que baseiam a moralidade nas paixões ou na sensibilidade moral. Entretanto, muitos filósofos kantianos ainda sentem a necessidade de responder à pergunta humeana: como você poderia explicar a ação moral sem nenhum incentivo sensível? Muitos são os estudiosos de Kant que ainda estão assombrados pelo que eu chamaria de “o fantasma humeano”.

Iain Morison, na introdução do livro *Kant and the role of pleasure in moral action*, considera esse problema nos seguintes termos: “como Kant pode explicar a motivação moral enquanto separa a base da moralidade do lado patológico e, portanto, motivacional dos agentes humanos?” (Morison, 2008, p. 1). No artigo *Kant and Motivational Externalism*, Karl Ameriks insiste em que “se um kantiano ainda deseja atingir uma audiência verdadeiramente cosmopolita, faz sentido recuar além da perspectiva dos estudos kantianos e refletir sobre a exigência, feita pelos filósofos contemporâneos, de que qualquer teoria (moral) aceitável trate da sensibilidade” (Ameriks, 2006, p. 3). Mas talvez o caso mais surpreendente de capitulação kantiana ao fantasma humeano seja a afirmação de Paul Guyer no capítulo “A passion for reason” do livro *Virtues of Freedom*, onde podemos ler no último parágrafo: “Eu pessoalmente considero um conto de fadas a teoria kantiana, segundo a qual temos uma vontade livre noumenal que sempre nos permite fazer a coisa certa independente das nossas inclinações” (Guyer, 2016, p. 215).

Analisarei os textos de Kant, a fim de localizar onde podemos encontrar sensibilidade em sua teoria moral e em que sentido esses sentimentos são

* Bolsista produtividade do CNPq. E-mail: mariaborges@yahoo.com

necessários à ação. Podemos agir moralmente sem quaisquer incentivos sensíveis? Para um leitor tradicional da *Crítica da Razão Pura*, a resposta é inequivocamente positiva. Kant é explícito sobre essa possibilidade em A 534 / B562:

O arbítrio humano é de fato um arbitrium sensitivum e não brutum, mas liberum, porque a sensibilidade não torna sua ação necessária, mas no ser humano há uma faculdade de se determinar a si mesmo, independente da necessidade de impulsos sensíveis (*KrV*, A 534 / B562).¹

Na *Fundamentação*, a resposta parece ser também positiva. Não só se pode como se deve agir sem qualquer sentimento moral. A simpatia pela sorte de outras pessoas, como um sentimento que leva à beneficência, é analisada no exemplo bem conhecido da *Fundamentação*. Ao explicar a diferença entre agir por dever e conforme ao dever, Kant apresenta o exemplo de dois filantropos, distinguindo aquele que possui um forte prazer em espalhar a alegria entre os seres humanos daquele que ajuda outras pessoas por dever:

Admitindo, pois, que o ânimo desse filantropo estivesse nublado por uma amargura pessoal que apaga toda solidariedade com o destino dos demais, e que ele ainda tivesse recursos para fazer o bem aos miseráveis, mas a miséria alheia não o comovesse porque ele está suficientemente ocupado com sua própria, e que agora, quando nenhuma inclinação o estimula mais a isso, ele se arrancasse, no entanto, a essa sensibilidade mortal e realizasse a ação sem nenhuma inclinação, unicamente por dever, então só agora ela tem seu genuíno valor moral (*GMS*, AA 4: 398).

Kant também pergunta se não deveríamos considerar que sua ação teria um maior valor moral se a natureza tivesse colocado um pouco de simpatia em seu coração, e a resposta é negativa: “É aí mesmo que começa o valor do caráter, que é um valor moral e sem qualquer comparação o mais alto, a saber, que ele faça o bem, não por inclinação, mas por dever” (*GMS*, AA 4: 399).

Podemos distinguir claramente, no exemplo dos dois filantropos, uma ação feita de acordo com o dever e uma ação feita por dever: a primeira é realizada por compaixão e a segunda é realizada mesmo se o filantropo não se importar com a miséria de outras pessoas. A diferença entre um e outro é que o móbil do primeiro é a simpatia, que é uma inclinação sensível, enquanto a ação do segundo filantropo é executada em relação à lei moral. Kant considera que, se a compaixão pela sorte dos outros é o móbil de uma ação, então essa ação não tem um valor moral verdadeiro.

O exemplo dos filantropos na *Fundamentação* parece indicar que a mera presença de sentimentos morais aniquilaria o valor moral de uma ação. Por outro lado, a análise da maioria dos comentadores garante que a mera presença de alguns sentimentos, como a simpatia, não torna uma ação moralmente sem valor, se o

¹ Serão utilizadas, nas referências às obras de Kant, a edição da Akademie: *Kants gesammelte Schriften (Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1900-). A numeração refere-se ao volume e à página. Faz-se exceção para a *Crítica da Razão Pura*, que será citada segundo as edições A e B.

respeito pela lei moral fosse um móbil suficiente para a realização da ação. Esta tese é corroborada pela diferença que Kant estabelece entre utilidade e sentimento moral. Na *Fundamentação*, ao analisar o papel desempenhado pelo sentimento moral na filosofia de Hutcheson, Kant argumenta que esse sentimento está mais próximo da moralidade do que o princípio da utilidade, que apenas nos ensina a calcular melhor. Apesar do fato de que ambos são princípios empíricos e não nos dão a necessária pureza e formalidade de um princípio moral, pelo menos o sentimento moral permanece mais próximo da moralidade. Contudo, pelo fato de Kant preferir o sentimento moral à utilidade como uma razão para a ação moral, não se segue que ele alega que os sentimentos morais são condições necessárias para as ações morais. Tanto na *Fundamentação* quanto na *Crítica da Razão Prática*, a necessidade de apoiar a moralidade em um princípio prático não material leva à recusa em atribuir o papel de móveis morais a sentimentos como amor, benevolência e afeição.

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant pretende provar a realidade objetiva da razão prática, isto é, que a razão é capaz de nos levar a agir moralmente, apesar dos bons ou maus sentimentos que temos. Provar que a razão pura pode ser prática é provar que ela pode, sozinha, determinar a vontade. Nós falharíamos em prová-lo se a vontade fosse sempre dependente de condições empíricas; portanto, se a vontade fosse sempre baseada em sentimentos ou paixões, isso significaria que a razão pura não pode ser prática e que a causalidade por liberdade é impossível. A *Fundamentação*, bem como a *Crítica da Razão Prática*, tem como objetivo obter, respectivamente, o imperativo categórico e a lei moral, na tentativa de provar que a razão pode determinar a vontade, sem a ajuda de móveis empíricos. Nesse contexto, Kant se recusa a atribuir o papel de móbil a sentimentos benevolentes, uma vez que estes seriam empíricos e contingentes, não podendo ser tomados como base para a determinação da vontade. Nesses textos, Kant afirma claramente que um sentimento é um incentivo subjetivo, sendo inadequado para o estabelecimento da moralidade e seu fundamento sobre a razão.

Na *Doutrina da Virtude*, no entanto, Kant nos surpreende com a alegação de que existem alguns sentimentos que são condições subjetivas de receptividade do conceito de dever (*TL*, AA 6: 399). Estes são: sentimento moral, consciência, amor aos seres humanos e autorrespeito. O sentimento moral é definido como “a suscetibilidade de sentir prazer ou desprazer apenas por estar ciente de que nossas ações são consistentes ou contrárias à lei do dever” (*TL*, AA 6: 399). Esse sentimento ambíguo pode ser patológico ou moral: patológico se “precede a representação da lei”, moral se “só pode seguir-se a ela” (*TL*, AA 6: 399). O sentimento moral parece ser um produto da representação da lei moral, conseqüentemente não é um incentivo para agir moralmente. No entanto, Kant é ambíguo quando afirma que o sentimento moral não é um sentido para o moralmente bom, mas uma suscetibilidade do arbítrio ser movido pela razão pura

prática. Ele também afirma que “Nenhum ser humano é inteiramente sem sentimento moral, pois se ele estivesse completamente carente de receptividade a ele, ele estaria moralmente morto” (TL, AA 6: 399). Aqui parece que a resposta à nossa questão sobre se alguém pode agir moralmente sem sentimentos morais é negativa, embora isso não implique que os sentimentos morais precedam a ação moral e funcionem como móbeis.

Qual poderia ser o papel do sentimento moral, se não é um móbil? O sentimento moral pode ser entendido como uma satisfação através do entendimento, como um prazer no conceito de lei moral. Como Kant escreve no *Nachlaß*, 1020:

A causa impulsiva é uma impressão ou um conceito, uma representação de satisfação ou insatisfação através dos sentidos ou do entendimento, do agradável ou do bom: a primeira impulsiona por estímulo, a segunda por motiva. O arbitrium immediate determinatum per stimulus é brutum. (...) O motive intellectualia pura é o que agrada imediatamente no conceito, isso não é outra coisa senão uma boa vontade, já que tudo o mais só pode agradar condicionalmente como um meio (HN, AA 15: 456).

O prazer imediato no conceito de lei moral é a própria boa vontade, não sendo portanto um estímulo sensível ou um móbil para ações morais. Mas e quanto ao respeito pela lei moral? Poderia ser considerado um incentivo à ação moral?

Kant é ambíguo sobre isso. Na *Fundamentação*, ele afirma que “a determinação da vontade pela lei e a consciência dessa determinação é o respeito” (GMS, AA 4: 401n), aparentemente encorajando a interpretação de que respeito não é um sentimento, sendo apenas a consciência dessa determinação moral. No mesmo texto, contudo, ele também afirma que respeito é um sentimento (*Gefühl*), embora não criado por um objeto externo: “Mas embora respeito seja um sentimento, não é recebido por meio de influência; é, ao contrário, um sentimento autoengendrado por meio de um conceito racional e, portanto, especificamente diferente de todos os sentimentos do primeiro tipo, que podem ser reduzidos à inclinação ou medo” (GMS, AA 4: 401n).

Existem três possibilidades a serem consideradas aqui: 1) respeito não é um sentimento, mas apenas a consciência da lei moral; 2) respeito é um sentimento, por isso não pode motivar a ação moral; 3) respeito é um sentimento e pode motivar a ação moral. Iain Morrison defendeu a terceira possibilidade. Ele afirma que

é possível ler Kant como afirmando que o respeito é um sentimento complexo - composto de sentimentos de prazer e dor - que é de alguma forma produzido ou causado por (e portanto, distinto) da lei moral. Sob esse ponto de vista, o respeito não é identificado com a lei moral. Em vez disso, é um sentimento causado pela lei moral, e motiva na medida em que é composto de uma combinação de sentimentos de prazer e dor (Morrison, 2008, p. 5).

Minha posição aqui é diferente da de Iain Morrison. Embora reconheça, como ele, que o respeito é um sentimento complexo e não apenas a consciência da lei moral, sustento que esse sentimento não é o que nos motiva, porque nenhum sentimento seria necessário para motivar uma ação moral pura. E foi isso que tornou Kant diferente de seus predecessores sentimentalistas. Morrison considera que apenas a dimensão cognitiva do respeito motiva a ação moral. Para mim, o que Morrison chama de dimensão cognitiva do respeito nada mais é do que o pensamento da lei moral, e não o sentimento de respeito em si. Então, estou inclinada a sustentar a tese 2: respeito é um sentimento causado pela lei moral e não é um móbil dessa ação.

Frierson, no livro *A psicologia empírica de Kant* chama a atenção para o debate entre “intelectualistas” e “afeccionistas”/ “affectionists”:

Os intelectualistas (Allison, Guyer², Reath) afirmam que a ação moralmente boa é motivada unicamente pela cognição ou consciência da lei moral, com um sentimento (de respeito) geralmente visto como um efeito da motivação moral em vez de sua causa. Os afeccionistas/ “affectionists” (McCarthy, Singleton, Herrera, Morrison, Nauckhoff) argumentam que o sentimento é a causa imediata da motivação moral, o meio pelo qual uma cognição de outra maneira inerte da lei moral pode dar origem a uma ação (Frierson, 2014, p. 117).

Segundo Frierson, o debate intelectualista-afeccionistas apresenta evidências textuais para os dois lados. Janelle DeWitt, no artigo *Respeito pela lei moral: o lado emocional da Razão*, afirma que o respeito tem uma dualidade e parece incorporar uma contradição, já que é ao mesmo tempo um motivo moral e um sentimento e estes são considerados mutuamente exclusivos. Ela também mostra que há duas visões dominantes em relação a qual dos dois estados eles identificam como respeito: “Andrews Reath é aquele que argumenta que o respeito é a consciência da lei moral e portanto o motivo moral, enquanto Paul Guyer identifica o respeito como uma consequência patológica, e assim, o vê como um sentimento” (DeWitt, 2013, p. 2).

Poderíamos considerar que existem três posições: os intelectualistas, os afeccionistas e a posição mista (Ian Morrison, Janelle De Witt). De Witt afirma que as emoções assumem a forma de juízos avaliativos, e o respeito é uma emoção puramente racional.

Eu afirmo que as evidências mais fortes estão do lado dos intelectualistas. Na *Fundamentação*, Kant afirma que “a determinação imediata da vontade por meio da lei e a consciência disso é chamada respeito, de modo que isto é considerado como o efeito da lei e não como a causa da lei” (GMS, AA 4: 402). Além disso, no capítulo III da *Crítica da Razão Prática*, Kant afirma que:

² Ainda que a divisão feita por Frierson entre intelectualistas e afeccionistas seja correta, Paul Guyer certamente se insere nos segundos e não entre os primeiros.

Se a determinação da vontade ocorre em conformidade com a lei moral, mas somente por meio de um sentimento, de qualquer tipo, e isso tem de ser pressuposto para que a lei se torne uma base determinante suficiente da vontade, de modo que a ação não seja feita por causa da lei, então a ação conterà legalidade de fato, mas não moralidade (*KpV*, 5: 71).

Nesse sentido, concordo com alguns comentadores, como Reath, para quem o sentimento de respeito não pode ser uma motivação para a lei moral. Afirmar que respeito é um sentimento não implica que esse sentimento tenha o papel de móbil ou motivação para uma ação moral. Além disso, o fato de que o respeito seja um sentimento autoengendrado por um conceito racional não implica que o respeito careça de propriedades sensíveis. Na *Antropologia*, Kant afirma que sentimentos de prazer e desprazer podem ser um efeito de uma ideia ou conceito (*Anth*, AA 7: 230). Então, um sentimento intelectual, como ele o denomina, não significa que um sentimento é em si um conceito, desprovido de propriedades sensíveis, ou que as emoções tomam a forma de julgamentos de avaliação, como é afirmado por DeWitt. Significa que é um sentimento (*Gefuhl*) e tem propriedades sensíveis, mas foi causado por uma ideia. Uma incompreensão da propriedade sensível de algo que pode ser causado por uma ideia é a fonte de alguns erros dos estudiosos de Kant.

Kelly Sorenson, em seu artigo sobre a taxonomia das emoções de Kant, explica a natureza do respeito, quando analisa a relação entre desejos e sentimentos:

O desejo envolve necessariamente sentimentos, mas o desejo é de dois tipos, dependendo se o prazer associado a ele é a causa do desejo ou, em vez disso, seu efeito (K3 5: 221-2; M M 6: 212). Kant chama o desejo causado pelo prazer [*Begierde*] de desejo no sentido restrito (MM6: 212). Nesse caso, um agente procura provocar a existência de algum objeto ou estado de coisas devido a algum prazer antecedente. Quando esses desejos são habituais, Kant lhes dá seu próprio termo: inclinações. No caso do outro tipo de desejo, o prazer é o efeito do desejo. Esta é a razão que causa o desejo, que por sua vez resulta em prazer. Já na *Fundamentação*, Kant reconhece a existência de pelo menos um desses desejos causados pela razão: ele chama o sentimento necessariamente relacionado com este desejo de “respeito” ou “sentimento moral” (Sorenson, 2002, p. 114).

Sorenson também mostra que o tratamento do respeito e do sentimento moral no tratamento do respeito de Kant na terceira Crítica é consistente com a caracterização dessas emoções na *Fundamentação* e na segunda Crítica. Na *Crítica do juízo* (*KU*, AA 5: 289), Kant afirma que, quando um princípio a priori determina a vontade, há prazer associado a isso, o sentimento moral, que é a consequência dessa determinação. Isto não está em contradição com o que é declarado na *Fundamentação*, onde o respeito é dito ser “um sentimento autoproduzido por meio de um conceito racional” (*GMS*, AA 4: 401n). A diferença entre o desejo causado pelo objeto e o desejo causado pela razão pode explicar como o prazer e desprazer

podem ser uma parte importante da moralidade, sem serem o motivo ou o móbil da ação moral.

2. Simpatia e beneficência

Kant sem dúvida reconhece que sentimentos de simpatia podem desempenhar o papel de um incentivo moral, quando a representação do dever por si só não é suficiente, “pois este ainda é um dos impulsos que a natureza implantou em nós para fazer o que a representação do dever sozinho pode não conseguir” (*TL*, AA 6: 457). Se a representação da lei não for suficiente para provocar a ação, é um dever promover nossos bons sentimentos naturais para adicionar um incentivo natural a um moral racional. Indo, portanto, além do espírito da *Fundamentação*, Kant admite que a simpatia, devidamente cultivada para responder às situações corretas, pode ser o incentivo de uma ação moral que se realiza através do motivo do dever. Neste caso, este dever deve ser entendido em dois níveis: primeiro, dever de realizar ações morais; segundo, um dever derivado de usar sentimentos naturais quando a consideração sobre a correção moral da ação não é suficiente para iniciar a ação.

O papel que Kant atribui à simpatia é, portanto, de um sentimento moral provisório, que pode auxiliar na realização de boas ações, quando o sentimento de respeito pela lei moral ainda não está suficientemente desenvolvido. Como observa Nancy Sherman, isso é uma moralidade *faute de mieux*, isto é, uma espécie de moralidade provisória: é uma moralidade de tipo inferior, uma moralidade imatura que finalmente será substituída no progresso do indivíduo. Nancy Sherman, no entanto, admite que sentimentos como simpatia, compaixão e amor possuem um papel moral perceptivo em Kant, isto é, que “ainda precisamos das emoções patológicas para decidir onde e quando esses fins (da lei moral e suas esferas de justiça e a virtude) são apropriados” (Sherman, 1990, p. 159).

Sherman parece estar correta e ser fiel aos textos quando examina o papel provisório de sentimentos como compaixão, amor, afeição, uma vez que Kant realmente admite uma função para estes na realização de ações morais, quando o mero respeito pela lei não é forte o suficiente para acionar a ação. O papel perceptivo, no entanto, é mais questionável, já que a ideia de que as emoções são cegas parece permanecer uma constante no trabalho de Kant, sem variações entre a *Fundamentação* e a *Doutrina da Virtude*. A crítica da simpatia como um possível móbil para uma ação moral foi baseada, no caso do filantropo, não no desprezo pela simpatia em si, mas na ideia de que a simpatia, por si mesma, não poderia nos mostrar qual curso de ação é a moral. Um bom exemplo dado na literatura contemporânea é fornecido por Barbara Herman: ouvimos alguém clamando por ajuda para carregar algo pesado, ajudamos essa pessoa e depois ficamos sabendo

que uma escultura em um museu de arte foi roubada por um ladrão. Neste exemplo, alguém acabou ajudando um ladrão a realizar seu ato errado. E isso foi feito por simpatia.

Na *Doutrina da Virtude*, a simpatia pode desempenhar o papel de um incentivo moral, se for treinada e controlada pela vontade, o que também nos informará quando esse sentimento deve ser ativado. Esta é a razão pela qual a humanidade é dividida em humanidade livre e não livre. A humanidade livre (*humanitas practica*) é a capacidade e a vontade de usar o sentimento de simpatia para promover a felicidade dos outros, o que inclui um procedimento para decidir em quais casos eu devo colocar em movimento esse sentimento. Um estoico que decide não colocar em movimento seus sentimentos de simpatia age de tal maneira, porque sabe que não pode fazer nada para ajudar seu amigo; entretanto, se ele tivesse algo prático que pudesse fazer, ele ativaria seus sentimentos de compaixão, uma vez que estes teriam como consequência uma verdadeira ação beneficente. Consequentemente, nessa nova visão de simpatia apresentada na *Doutrina da Virtude*, esse sentimento é controlado pela razão, que difere da abordagem negativa da simpatia apresentada na *Fundamentação*, o que é confirmado pelas notas de Mrongovius sobre a Antropologia (1784/85), segundo a qual uma das razões pelas quais a simpatia é inapropriada como incentivo é o seu registro sensível: “se [a simpatia pela alegria e a dor] se torna um afeto, então o ser humano se torna infeliz. O ser humano se torna, por simpatia, apenas sensível e não ajuda os outros” (*V-Anth/Mron*, AA 25.2: 1348).

Assim, para tornar a simpatia efetiva e transformá-la em beneficência, deve-se ir a hospitais e outros lugares, a fim de ver o sofrimento de outras pessoas; é um dever, diz Kant, “não evitar os lugares onde os pobres que não têm as necessidades mais básicas são encontrados, mas procurá-los, e não evitar as enfermarias ou as prisões dos devedores e assim por diante, a fim de evitar o compartilhamento de sentimentos dolorosos que alguém pode não ser capaz de resistir” (*TL*, AA 6: 457). Este *habitus* não visa desenvolver personalidades compassivas, mas sim treinar nossos sentimentos de compaixão e simpatia para que possam ser usados como meio de realizar boas ações. No entanto, os sentimentos de amor, simpatia e compaixão são, em si mesmos, moralmente cegos, dependendo dos princípios morais a serem postos em prática na situação correta.

3. Afetos e Paixões

Kant define afetos como pertencentes “à sensação de prazer e desprazer”, enquanto as paixões pertencem “faculdade de desejar” (*V-Anth/Mron*, AA25.2: 1340). Nas aulas de Metafísica, ministradas na década de 1770, Kant explica que o sentimento está relacionado à maneira como somos afetados por um objeto e não às

propriedades do objeto: “Se falo de um objeto na medida em que é belo ou feio, agradável ou desagradável, não conheço o objeto em questão, em si, como é, mas como me afeta” (*V-Met-L1/Pölitz*, AA 28: 245).

Afetos são sentimentos de prazer ou desprazer que impedem a reflexão através da qual as inclinações deveriam ser submetidas a máximas racionais; são súbitos e imprudentes, impossibilitando a reflexão (*TL*, AA 6: 408), são como a água que rompe uma represa ou um ataque de apoplexia (*Anth*, 7: 252). Eles podem levar o agente à cegueira moral, já que impedem a deliberação, com o consolo de que essa tempestade emocional desaparece facilmente e se acalma, permitindo que o sujeito retorne a um estado em que a reflexão é possível novamente. Ele cita o exemplo de alguém que se casa por amor e é cego para as falhas no caráter de sua amada, mas recupera sua visão uma semana após o casamento (*Anth*, AA 7: 253). O exemplo paradigmático kantiano de afeto é a raiva, um sentimento tempestuoso por natureza e tão inconstante como o amor.

O domínio das inclinações em Kant também inclui a paixão, que está relacionada à faculdade de desejar e se refere a um forte desejo por algo. A paixão também está relacionada à sensação, no entanto, não está ligada à maneira como somos afetados por um objeto, mas ao modo como o desejamos. A faculdade do desejo admite quatro níveis de intensidade: o primeiro é a propensão (*Hang, propensio*), quando se tem um desejo que precede a representação do objeto. Em *Lições de Antropologia/Mrongovius* (*V-Anth/Mron*, AA 25.2: 1340), Kant menciona a tendência das pessoas do norte a beber bebidas fortes como um exemplo de propensão. O segundo é o instinto (*Instinkt*), que consiste em um desejo sem conhecer previamente o objeto pelo qual é satisfeito, por exemplo, o instinto de um bebê por leite ou o instinto de um animal para proteger sua prole (*Anth*, AA 7: 265). O terceiro nível é a inclinação (*Neigung, inclinatio*), que é definido como um desejo habitual e exemplificado com o desejo de jogar ou beber. Se uma inclinação é muito forte, torna-se uma paixão (*Leidenschaft, passio animi*), que é o último grau da faculdade do desejo. A inclinação, argumenta Kant, é “um desejo sensual habitual”, e a paixão é a “inclinação que dificilmente pode ser - ou não é - controlada pela razão” (*Anth*, AA 7: 251).

Se desconsiderarmos, no momento, a diferença como eles estão relacionados aos objetos, descobrimos que tanto os afetos quanto as paixões são consideradas doenças da mente, porque tanto o afeto quanto a paixão atrapalham a soberania da razão. No entanto, o primeiro é menos prejudicial do que o posterior. Isso pode ser mostrado se compararmos raiva (afeto) com ódio (paixão). A raiva se intensifica rapidamente e diminui de maneira igualmente instantânea. O ódio, porque é uma paixão, não permite tal controle.

Uma vez que as paixões podem ser acopladas com a mais calma reflexão, pode-se ver facilmente que elas não devem ser tão imprudentes quanto às emoções, nem

tempestuosas e transitórias; em vez disso, eles devem criar raízes gradualmente e até mesmo ser capazes de coexistir com a razão (*Anth*, AA 7: 266).

As paixões estão mais intimamente relacionadas com o arbítrio; no entanto, isso não implica que elas possam ser controladas pela razão. Elas podem ser consideradas uma perversão da razão, uma vez que “enraizam-se” na razão e coexistem com a decisão racional. Curiosamente, os aspectos irracionais dos afetos os tornam preferíveis às paixões. Kant usa muitas metáforas médicas para enfatizar essa distinção: afeto é um intoxicante que causa dor de cabeça, enquanto a paixão é um veneno que causa uma doença permanente (*Anth*, AA 7: 252), afeto é um delírio (7: 266) ou um ataque de apoplexia (7: 252), enquanto a paixão “funciona como uma atrofia” (7: 252) ou uma doença que recusa toda a medicação (7: 266), as paixões são “feridas cancerosas por pura razão prática” (7: 266) às quais o médico da alma só poderia prescrever medicamentos paliativos (7: 252). O discurso metafórico acerca da enfermidade das emoções nos fala sobre seu grau de propensão ao mal. Afeto, a menos perigosa das “doenças da mente”, está relacionado à fraqueza que ainda pode coexistir com uma boa vontade.

Enquanto afetos são explosões de sentimentos, que podem coexistir com um coração bom, porém fraco, as paixões são uma tendência persistente que pode levar o agente a escolher máximas contra a lei moral. Aqui o mal não vem da fragilidade, mas da escolha de uma máxima contrária à moralidade.

Na *Religião*, Kant afirma que o princípio maligno da natureza humana pertence às paixões, “que causam uma devastação tão grande na disposição original do [ser humano]” (*RGV*, AA 6: 93), referindo-se principalmente às paixões sociais da ambição, desejo de dominação e ganância. Seu perigo consiste em ter características da razão: “a paixão parece imitar a ideia de uma faculdade que está intimamente ligada à liberdade, pela qual somente esses propósitos podem ser alcançados” (*Anth*, 7: 270). As paixões imitam a racionalidade no sentido de que podem calcular meios para os fins desejados, o que pode ser visto na análise da ganância. Kant explica essa paixão como o desejo de ter tudo o que é bom: “o dinheiro é uma senha, e todas as portas, que estão fechadas para o homem de poucos recursos, se abrem para aqueles a quem Plutus favorece”. (*Anth*, AA 7: 274). Embora a ganância seja uma paixão e não esteja relacionada à autodeterminação moral de um agente, ela está relacionada a um cálculo dos meios para ter tudo materialmente e para abrir todas as portas proibidas aos pobres.

Na *Religião*, Kant defende que as inclinações são boas e que o mal deve ser pesquisado em um princípio racional. Na *Antropologia*, mostra-se que tanto afetos como paixões podem impedir a vontade, seja como um sentimento tempestuoso que dificulta a realização da ação baseada em uma máxima moral, seja entrando na escolha da máxima. Tanto na *Religião* quanto na *Antropologia*, Kant afirma que o pior mal reside em um princípio racional, não em um princípio natural. O princípio

do mal não deve ser pesquisado na natureza empírica do homem, mas em sua perversão racional.

A extirpação de afetos não é o objetivo necessário de Kant e ele até mesmo alega que a extirpação de inclinações “não seria apenas fútil, mas prejudicial” (RGV, AA 6: 58). No entanto, é uma posição invariável em Kant que devemos extirpar as paixões, uma vez que não são sentimentos ou inclinações naturais. Que o mal das paixões seja pior que o mal dos afetos pode ser atestado por muitas passagens na *Religião*. Kant até cita a bíblia - “temos que lutar não contra a carne e o sangue (as inclinações naturais), mas contra os principados e poderes, contra os maus espíritos” (RGV, AA 6: 60) - para afirmar que o mal não reside em móbeis sensíveis. Os afetos podem ser a causa da fraqueza, mas as paixões são a causa do verdadeiro mal.

4. Um Kant emocional?

Kant tem sido criticado por muitos filósofos por não permitir qualquer papel para emoções na vida moral. Bernard Williams até culpa a moralidade de Kant por essa falha na ética contemporânea. Em um capítulo célebre de *Problems of the Self*, intitulado “Moralidade e emoções”, ele lamenta que a recente filosofia moral na Grã-Bretanha não tenha prestado atenção suficiente ao problema das emoções. Segundo ele, os filósofos britânicos limitam-se a reconhecer as emoções em “um de seus papéis tradicionais como possíveis motivos de retrocesso e, portanto, como potencialmente destrutivos da racionalidade e consistência moral”. Williams atribui isso à teoria moral de Kant. Em oposição a isso, ele se esforça para descartar várias visões kantianas sobre emoções, como aquela segundo a qual as emoções supostamente são muito caprichosas, passivamente vivenciadas e apenas um produto da causação natural.

O que Williams não leva em consideração é o fato de que na moralidade de Kant existe um lugar para as emoções, no sentido de que sua filosofia prática não é composta apenas de princípios a priori, e que deveria ser complementada por uma visão de emoções. Para fazer justiça à filosofia de Kant, é preciso reconhecer que sua antropologia moral lida com as emoções, analisando todo o espectro de afetos e paixões humanas.

A filosofia prática kantiana tem um lugar para emoções, entretanto, essas não são um fenômeno único, e as teorias de Kant sobre elas são multifacetadas e complexas. Como explorei aqui, Kant não tem uma teoria única para emoções, nem mesmo uma única palavra para elas. Enquanto a simpatia pode ajudar na realização de boas ações, as paixões podem levar ao mal.

Após a publicação da *Vorlesungen über Anthropologie*, em 1997, muitos estudiosos de Kant também descobriram que Kant pensou sobre as emoções e que

sua teoria como um todo tem um lugar para elas. Principalmente os estudiosos norte-americanos de Kant, como Paul Guyer, Barbara Herman, Nancy Sherman e Marcia Baron mostraram que Kant não era aquele filósofo frio que negava qualquer papel à emoção na vida prática. Depois deles, uma nova geração de filósofos foi mais longe nessa tarefa, e entre eles estão Ian Morrison, Alix Cohen, Patrick Frierson, Michel Rohlf, entre outros.

Todos esses estudiosos nos ajudaram a entender Kant mais amplamente. Alguns deles, no entanto, foram longe demais em ver as emoções como tendo um valor moral intrínseco. Pela razão oposta de Willians, eles também estão errados. Afetos e paixões são mais fontes de mal do que bem. Mesmo que poucos sentimentos morais possam ajudar na realização de boas ações, eles nunca terão a firmeza da lei moral.

Referências Bibliográficas

- AMERIKS, K. “Kant and Motivation Externalism”. In: KLEMME, H.; KUHN, M. SCHONEKER, B. D. (orgs.). *Moralische Motivation*, 2006.
- De WITT, J. “Respect for moral law: the Emotional Side of Reason”. *Philosophy*, 2003
- FRIERSON, P. *Kant’s empirical psychology*. Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- GUYER, Paul. *Virtues of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- MORRISON, I. *Kant and the Role of Pleasure in Moral Action*. Athens: Ohio University Press, 2008.
- SHERMAN, N. “The Place of Emotions in Kantian Morality”. In: FLANAGAN; RORTY. *Identity, Character and Morality, Essays in Moral Psychology*. Cambridge: MIT Press, 1990.
- SORENSEN, K. “Kant’s taxonomy of emotions”, *Kantian Review*, n. 6 (2002).

Resumo: Embora Kant nunca tenha usado a palavra "emoção" em seus escritos, ela tem um significado vital para entender sua filosofia. Nesta palestra, ofereço uma leitura do papel das emoções, levando em conta suas múltiplas manifestações na obra de Kant, incluindo afetos e paixões. Eu exploro como, na visão de mundo de Kant, nossas ações são informadas, contextualizadas e dependentes da tensão entre emoção e razão. Por um lado, há emoções morais positivas que podem e devem ser cultivadas. Por outro lado, afetos e paixões são considerados doenças da mente, na medida em que levam à fraqueza da vontade, no caso dos afetos, e ao mal, no caso das paixões. Entender o papel dessas emoções enriquece nossa compreensão da teoria moral de Kant.

Palavras-chave: emoção, simpatia, ação, afeto, paixão

Abstract: Though Kant never used the word ‘emotion’ in his writings, they are of vital significance to understanding his philosophy. In this talk I offer a reading for the emotion in his work, taking into account its many manifestations in Kant’s work including affect and passion. I explore how, in Kant’s world view, our actions are informed, contextualized and dependent on the tension between emotion and reason. On the one hand, there are positive moral emotions that can and should be cultivated. On the other hand, affects and passions are considered illnesses of the mind, in that they lead to the weakness of the will, in the case of affects, and evil, in the case of passions. Seeing the role of these emotions enriches our understanding of Kant’s moral theory.

Key-words: emotion, sympathy, action, affect, passion

Recebido em: 06/2018

Aprovado em: 07/2018

Livre-arbítrio, corpo e alma imortal, em Kant

[Free choice, body and immortal soul in Kant]

Edgard José Jorge Filho *

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Neste trabalho, investiga-se a relação entre o livre-arbítrio e o corpo, em Kant, buscando-se compreender a cadeia de relações entre o livre-arbítrio, as inclinações, o sentimento de prazer e desprazer, as sensações, os sentidos externo e interno e o corpo. O esclarecimento daquela relação permite oferecer uma interpretação da concepção kantiana da imortalidade da alma.³ Uma séria dificuldade suscitada por essa interpretação é enfrentada mediante uma argumentação baseada na doutrina kantiana da comunidade ética e da legislação ética pública.

A hipótese deste estudo é que o livre-arbítrio é necessariamente condicionado pelo corpo vivo sensível e que, nesta medida, a imortalidade da alma depende da conexão desta com a existência corpórea sensível.

I

Para esclarecer o conceito de livre-arbítrio (*freie Willkür*), considere-se a faculdade de desejar (*Begehrungsvermögen*). Esta é definida como a faculdade de ser, por suas representações, causa dos objetos dessas representações. Se essa faculdade se exerce por conceitos e tem seu fundamento de determinação em si mesma, eis a faculdade de agir a seu grado. Se esta é ligada à consciência de seu poder de realizar o objeto representado, tem-se o livre-arbítrio. A vontade (*Wille*) *stricto sensu* é a faculdade de agir a seu grado segundo conceitos da razão pura, ou Ideias. Ela tem mais propriamente uma função legisladora, ou seja, cabe-lhe legislar para as máximas de ação, adotadas pelo livre-arbítrio. Este, por sua vez, tem mais propriamente uma função executora, relacionando-se mais diretamente

* E-mail: edgard@puc-rio.br

³ Todas as referências bibliográficas dizem respeito aos textos de Kant publicados na edição da Academia (*Akademie Ausgabe*) e seguem as diretrizes da revista *Kant Studien*.

com a ação, mediante sua autorregulação por máximas.⁴ Do livre-arbítrio provêm as máximas (*Maximen*), regras subjetivas livremente adotadas por ele, enquanto que da vontade provêm as leis (*Gesetze*), regras objetivas às quais as máximas devem se conformar.⁵

As máximas incorporam em si móveis (*Triebfedern*), ou incentivos, de duas fontes distintas: o móbil do amor-de-si (*Selbstliebe*), proveniente de nossa natureza sensível, que incentiva à ação com vistas à felicidade própria, e o móbil da Ideia do Dever (*Idee der Pflicht*), ou do respeito à lei moral (*Achtung fürs moralische Gesetz*), proveniente de nossa natureza inteligível, que incentiva à obediência a esta lei.⁶ De acordo com *A Religião dentro dos Limites da simples Razão*, ambos os móveis são incorporados às máximas em geral, embora não em simples justaposição, mas sim em uma relação de subordinação, de tal modo que o móbil dominante confere à ação e ao agente (à pessoa) a sua qualidade moral. Se a Ideia do dever for o móbil dominante, a pessoa será moralmente boa, se couber a dominância ao amor-de-si, a pessoa será moralmente má.⁷

O arbítrio humano, enquanto livre-arbítrio, diferentemente do arbítrio animal, não é determinável por impulsos (desejos) sensíveis, mas é afetável por eles. Uma causalidade necessariamente se determina segundo uma lei; no caso do arbítrio animal, trata-se de uma lei da natureza, do mundo fenomênico; já o livre-arbítrio está sob uma lei da liberdade, do mundo inteligível: ele não poderia, sem contradição, estar sujeito a dupla legislação. Mas, sem determinar-se por impulsos sensíveis, o livre-arbítrio é afetado por eles, e disto depende a possibilidade de incorporação do móbil do amor-de-si a suas máximas.⁸

Poder-se-ia supor que o livre-arbítrio e sua qualidade moral dependem não tanto dos impulsos sensíveis, mas sobretudo de sua propensão (*Hang*). Esta é o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação. A inclinação (*Neigung*) é o desejo sensível habitual.⁹ No homem há uma propensão ao mal (*Hang zum Bösen*), natural, enquanto estendida a todos os membros da espécie, porém contingente, pois não faz do homem um ser mau por essência; antes, há nele uma disposição (*Anlage*) originária ao bem.¹⁰ A propensão ao mal consiste no ato originário, atemporal, de autorregulação do livre-arbítrio, em que ele erige como

⁴ Cf. *MS*, AA 06: 211, 213. A concepção de uma distinção precisa entre as funções legisladora e executora (da vontade e do livre-arbítrio) envolve certas dificuldades, que, todavia, não serão abordadas aqui. Basta considerar que a vontade não seria exclusivamente legisladora, enquanto exerce sobre o livre-arbítrio uma espécie de coação, a coação de uma lei obrigante, à qual ele deve obediência; por sua vez, o livre-arbítrio é não propriamente autônomo, mas autorregulador, pois adota livremente, espontaneamente, suas máximas, isto é, seus princípios subjetivos, segundo os quais determina o querer.

⁵ Cf. *MS*, AA 06: 226.

⁶ Cf. *KpV*, AA 05: 73.

⁷ Cf. *RGV*, AA 06: 36.

⁸ Cf. *KrV*, A 534 / B 562; A 802 / B 830; *MS*, AA 06: 213.

⁹ Cf. Frierson, 2008, p. 40.

¹⁰ Cf. Förster, 1998, p. 36.

máxima fundamental um princípio onde se incorpora o móbil da Ideia do dever enquanto subordinado ao móbil do amor-de-si.¹¹ Mas, o livre-arbítrio, enquanto faculdade de ação, não realiza sua finalidade própria enquanto simplesmente propenso ao mal; é mister que, com fundamento nessa propensão, ele decida efetivamente entre a ação geradora de uma inclinação, capaz de fomentar a reiteração desse modo de agir, e a ação de cumprir o dever moral. O livre-arbítrio, enquanto destinado à ação, tem de se determinar, segundo suas máximas e de acordo com a hierarquia de seus móveis, à realização ou dos objetos de suas inclinações ou dos objetos da razão prática pura. O móbil do amor-de-si incentiva o livre-arbítrio à satisfação de suas inclinações, enquanto que a Ideia do Dever, ou o respeito à lei moral, o incentiva ao cumprimento das exigências da razão prática pura.

O homem se torna efetivamente mau ao realizar, com base na propensão ao mal, de um lado, e na disposição originária ao bem, de outro, a experiência dos objetos de seus desejos, podendo adquirir, com a reiteração dessa experiência, os desejos habituais, ou inclinações. A qualidade moral do livre-arbítrio repousa não tanto em suas inclinações, mas na posição hierárquica assumida pelo amor-de-si, ou felicidade própria, entendido como a soma da satisfação de todas as inclinações, na ordem dos móveis (amor-de-si e Ideia do Dever).¹² Se tal posição for a suprema, o livre-arbítrio será mau, se for a subordinada, ele será bom. De todo modo, a representação daquela soma é elemento essencial para a função do livre-arbítrio, enquanto faculdade de ação, assim como para sua qualificação moral.

Se o livre-arbítrio possui um vínculo essencial com a representação da soma da satisfação das inclinações, então ele teria uma conexão essencial com o sentimento de prazer e desprazer (*Gefühl der Lust und Unlust*). O prazer e o desprazer se ligam à relação das representações com o sujeito apenas, não com o objeto. Por isso, em nada contribuem para o conhecimento de objetos.¹³ O prazer pode ser contemplativo ou prático: será contemplativo, se não for ligado a nenhuma determinação da faculdade de desejar; será prático, se conectar-se a uma determinação da mesma, quer como efeito dela, quer como sua causa. Se for causa, será um prazer sensível, se for efeito, será um prazer intelectual (quanto a sua origem). No primeiro caso, a ação se dará por desejo sensível (*Begierde*) ou inclinação, no segundo, a determinação da faculdade de desejar será obra da razão prática pura, e o prazer intelectual será seu efeito.¹⁴

O desejo sensível é a determinação da faculdade de desejar mediante representações sensíveis, de objetos da intuição. Tal desejo se liga aos sentimentos de prazer ou desprazer sensíveis, isto é, à relação entre representações sensíveis e o

¹¹ Cf. *RGV*, AA 06: 40, 32, 36.

¹² Cf. *GMS*, AA 04: 405; *KrV*, A 806 / B 834.

¹³ Cf. *MS*, AA 06: 211; *KU*, AA 05: 189.

¹⁴ Cf. *MS*, AA 06: 212.

sujeito. Essa ligação é reconhecível com base no fato de que o objeto do prazer sensível, o agradável, incita-nos a permanecer em nosso estado atual, enquanto que o objeto do desprazer sensível, o desagradável, incita-nos a abandonar esse estado e buscar um novo. Segundo Kant, a dor é o aguilhão da atividade e, sem ela, a satisfação inerte levaria a vida à extinção.¹⁵

Conforme observado anteriormente, o prazer ou o desprazer sensível podem ser causa da determinação da faculdade de desejar. Ora, a causalidade é conexão necessária segundo uma lei; mesmo entendida num sentido mais fraco, a causalidade implica a ligação regular entre a causa, como condição, e o efeito, como condicionado. Assim, o prazer sensível, como causa, é condição para o exercício da faculdade de desejar, no tocante aos desejos sensíveis e às inclinações. Portanto, o livre-arbítrio, como função da faculdade de desejar, é, ao menos no que diz respeito ao seu exercício sob a dominância do amor-de-si, condicionado pelo sentimento de prazer ou desprazer sensível. Mesmo sob a dominância do móbil da Ideia do dever, o livre-arbítrio é condicionado pelo amor-de-si, enquanto móbil dominado e, nesta medida, é condicionado pela representação da soma da satisfação das inclinações. Estas, por sua vez, conectam-se aos prazeres sensíveis, portanto, o livre-arbítrio, enquanto faculdade de ação, é condicionado pelos prazeres sensíveis, por conseguinte, pelo sentimento de prazer e desprazer.

O sentimento de prazer e desprazer, uma das faculdades de nosso ânimo (*Gemüt*), é uma susceptibilidade do sujeito a representações, da qual ele não pode fazer nenhum uso cognitivo. Tais representações podem ser sensíveis ou intelectuais, ou seja, intuições (*Anschauungen*) ou conceitos (*Begriffe*) e Ideias (*Ideen*). Em se tratando de intuições, o prazer é sensível (quanto à sua fonte ou origem); no caso de Ideias, tem-se o prazer puramente intelectual, cuja causa é a determinação da faculdade de desejar pela razão prática pura.¹⁶ O prazer sensível, condicionado por intuições, depende das condições de toda intuição sensível, ou seja, de toda representação dos sentidos (*Sinne*). Os sentidos (*Sinne*) externo e interno constituem a receptividade aos fenômenos externos e internos: “Mas os sentidos, por sua vez, dividem-se em sentido *externo* e sentido *interno* (*sensus internus*); no primeiro o corpo humano (*der menschliche Körper*) é afetado por coisas corpóreas (*körperliche Dinge*), no segundo ele (*er*) é afetado pelo ânimo (*Gemüt*).” (*Anth*, AA 07: 153) Todo fenômeno (*Erscheinung*) é uma representação composta de forma (*Form*) e matéria (*Materie*). A forma das intuições externas, recebidas pelo sentido externo, é o espaço (*Raum*); a das intuições internas, recebidas pelo sentido interno, é o tempo (*Zeit*). Os objetos das intuições externas são ordenados segundo o espaço e o tempo; os das intuições internas (os estados psicológicos) ordenam-se apenas segundo o tempo. Tanto as intuições externas

¹⁵ Cf. *Anth*, AA 07: 231.

¹⁶ Cf. *KU*, AA 05: 189; *MS*, AA 06: 211-212.

quanto as internas contêm também matéria, que é o componente dos fenômenos que corresponde às sensações (*Empfindungen*), externas ou internas.¹⁷ O espaço e o tempo são intuições puras; por sua vez, as intuições de fenômenos externos ou internos, isto é, as intuições empíricas, têm como componente necessário a matéria das sensações externas ou internas. Pelo sentido externo, recebem-se as diferentes espécies de sensações externas, segundo a conformação de nossos órgãos sensoriais. Assim, o corpo dotado de órgãos sensoriais, é condição necessária à possibilidade das sensações externas. As sensações internas de nossos estados psicológicos são recebidas pelo único órgão do sentido interno, a saber, a alma (*Seele*): “a alma é o órgão do sentido interno (*die Seele ist das Organ des inneren Sinnes*)” (*Anth*, AA 07: 161). Segundo Kant, é através da alma que o homem corpóreo (*menschliche Körper*) é afetado por seu ânimo (*Gemüt*), isto é, pelo conjunto de suas faculdades. Ora, enquanto tal órgão, a alma é conectada ao corpo (*Körper*) humano, que é, portanto, uma condição necessária às sensações internas. Assim, o prazer sensível, condicionado pelas sensações, externas ou internas, seria condicionado pelo corpo vivo sensível (humano). Ora, se, como vimos, o livre-arbítrio é condicionado pelo prazer sensível, e este o é pelo corpo vivo sensível (humano), então o livre-arbítrio é condicionado por este.

Uma passagem da *Metafísica dos Costumes* parece corroborar essa conclusão:

Tanto quanto a simples razão possa julgar, um ser humano tem deveres somente para com seres humanos (para com ele próprio e outros), pois seu dever para com algum sujeito é coerção moral pela vontade deste sujeito. Portanto, o sujeito que exerce a coerção (obrigante) tem de, *primeiro*, ser uma pessoa; e essa pessoa tem de, *segundo*, ser dada como um objeto de experiência, pois o homem tem de esforçar-se pelo fim da vontade daquela pessoa e isso só pode acontecer na relação recíproca de dois seres que existem (...) Mas, por toda nossa experiência, não conhecemos nenhum outro ser além do ser humano que seja capaz de obrigação (ativa ou passiva) (*MS*, AA 06: 442).

A razão da exigência kantiana de que a pessoa seja dada como objeto de experiência é que ela deve esforçar-se por realizar o fim da vontade da pessoa obrigante, seja esta ela própria ou outra pessoa. O fim soberano da vontade é a máxima contribuição para o Sumo Bem Derivado, em que se conjugam o fim puro e supremo (a virtude) e o conjunto dos fins sensíveis e empíricos visados pelos desejos sensíveis e inclinações (a felicidade), subordinado à virtude. A realização do conjunto dos fins empíricos das inclinações é, pois, uma condição para que se realize o fim soberano da vontade. Mas, a pessoa, instância da vontade e do livre-arbítrio, só é capaz de adotar fins empíricos, se estiver manifesta num corpo humano, pois este é que possibilita a receptividade às sensações, a susceptibilidade

¹⁷ Cf. *KrV*, A 34.

às inclinações e a adoção de fins empíricos. Ora, a pessoa manifesta num corpo humano é ela dada como objeto de experiência.

A pessoa, enquanto instância da vontade e do livre-arbítrio, é sujeito de deveres, obrigante, enquanto exerce coerção moral sobre si mesma ou sobre outra pessoa. Mas, só pode exercer tal coerção se for dada como um objeto de experiência. Mesmo em se tratando de um dever para consigo mesma, a pessoa só se obriga enquanto for dada a si mesma como um objeto de experiência. Ora, o ser humano é justamente essa pessoa dada como objeto de experiência, é ela enquanto manifesta em um corpo humano. Portanto, a pessoa, enquanto dotada de livre-arbítrio e sujeito de deveres, é (tanto quanto a experiência nos ensina) aquela manifesta no corpo humano, não a incorpórea. Assim, o livre-arbítrio do homem é indissociável do corpo humano e condicionado por este.

II

É possível interpretar o postulado (*Postulat*) kantiano da imortalidade da alma (*Unsterblichkeit der Seele*) à luz dessa conclusão. Para tanto, convém expor concisamente a doutrina kantiana dos postulados da razão prática pura. Antes de mais nada, cumpre esclarecer o que significa um postulado da razão prática pura. Para isso deve-se diferenciá-lo dos postulados da razão teórica pura, como os da matemática pura, que “postulam a possibilidade de uma ação cujo objeto se conheceu a priori, teoricamente, como possível com plena certeza.” (*KpV*, AA 05: 11n). Já um postulado da razão prática pura

postula a possibilidade de um objeto (de Deus e da imortalidade da alma) segundo leis práticas apodíticas, portanto, em vista de uma razão prática; dado que esta certeza da possibilidade postulada não é teórica, por conseguinte, também não apodítica, isto é, não é uma possibilidade reconhecida em relação ao objeto, mas em relação ao sujeito, [é] uma suposição necessária para o cumprimento de suas leis objetivas, mas práticas, por conseguinte, uma simples hipótese necessária (*KpV*, AA 05: 11n).

Os postulados da razão prática pura são proposições teóricas conectadas com a exigência prática do cumprimento da lei moral, são suposições subjetivamente (não objetivamente) necessárias da possibilidade de certos objetos, como condição de possibilidade do cumprimento da lei prática objetiva, ou lei moral. Note-se que os objetos cuja possibilidade é postulada do ponto de vista da razão prática pura são supostos, com necessidade subjetiva, como condições de possibilidade não da lei moral mesma (objetivamente necessária), mas sim do cumprimento desta lei, ou seja, da proposição do fim moral, ou Sumo Bem Derivado, e da contribuição para sua realização. A proposição desse fim e a contribuição para realizá-lo dependem da livre e firme decisão do sujeito de assumir uma intenção (*Gesinnung*) moral (com a adoção de uma máxima fundamental boa e a firme adesão a ela).

Qual a natureza do assentimento aos postulados da razão prática pura? O assentimento consiste em considerar como verdadeira uma proposição. Ele pode repousar sobre um fundamento objetivo, mas depende também de causas subjetivas. Quando ele repousa apenas sobre causas subjetivas, sem fundamento objetivo, trata-se de mera persuasão (*Überredung*). Se houver algum fundamento objetivo, ainda que insuficiente, para o assentimento, este é convicção (*Überzeugung*). Há, porém, três modos de convicção: o opinar (*Meinen*), o crer (*Glauben*) e o saber (*Wissen*), em outras palavras, a opinião, a crença e o saber. A opinião (*Meinung*) consiste numa convicção com a consciência de sua insuficiência tanto objetiva quanto subjetiva. Quando a convicção é consciente de sua insuficiência objetiva e de sua suficiência subjetiva, tem-se a crença (*Glaube*). Quando ela se considera subjetiva e objetivamente suficiente, eis o saber (*Wissen*).¹⁸

Essa distinção se aplica mesmo no âmbito da prática. Há, segundo Kant, o saber (*Wissen*) prático imediato da lei moral, isto é, um assentimento, com consciência de sua suficiência subjetiva e objetiva, a esta lei como proposição prática a priori. Vale frisar que o assentimento à lei moral tem o caráter de um saber (*Wissen*), embora se trate de um saber prático, não teórico (como o das matemáticas, enquanto ciências puras), porquanto a lei moral não é um objeto de intuição sensível, mas simplesmente uma Ideia (*Idee*). Tem-se propriamente um saber (*Wissen*) da lei moral, pois todo ser racional necessariamente dá assentimento a ela (o que, obviamente, não significa que necessariamente aja de acordo com ela), ou seja, este assentimento é consciente de sua suficiência subjetiva e objetiva. Na *Crítica da Razão Pura* lê-se: “O mesmo acontece com os princípios da moralidade (*Grundsätzen der Sittlichkeit*), pois não é permitido arriscar uma ação com base na simples opinião (*Meinung*) de que algo é lícito, mas se tem de sabê-lo (*wissen muss*)” (*KrV*, A 823).¹⁹

Há também a crença (*Glaube*) prática, particularmente denominada “fé”, que consiste no assentimento, consciente de sua suficiência subjetiva e insuficiência objetiva, às condições hipotéticas para a realização de um fim proposto. Consideram-se essas condições como hipotéticas, porque só são tomadas como condições se um fim for proposto (o que pode ser o caso ou não). O assentimento a

¹⁸ Cf. *KrV*, A 822 / B 850.

¹⁹ Também na *Crítica da Razão Prática* encontra-se: “Mas a liberdade é também a única entre todas as ideias (*Ideen*) da razão especulativa, da qual sabemos (*wissen*) a possibilidade a priori sem, no entanto, a discernir, porque ela é a condição da lei moral, a qual (lei) sabemos (*weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen*)” (*KpV*, AA 05: 4). Vale notar que Paul Guyer, em sua tradução inglesa da *Crítica da Razão Pura*, traduz *Wissen* por “knowledge”, enquanto que Alexandre Fradique Morujão, em sua tradução portuguesa dessa obra, traduz *Wissen* por “ciência” ou “saber”, embora com maior frequência utilize o último termo. (Cf. Kant, 1997b e 1997a). O autor deste trabalho prefere a tradução de *Wissen* por “saber”, uma vez que se utiliza normalmente o termo “ciência” para traduzir *Wissenschaft* e o termo “conhecimento” para traduzir *Erkenntnis*.

elas tem um fundamento apenas subjetivamente suficiente, pois a proposição de um fim depende somente do sujeito particular, de sua livre decisão – uma instância externa não lhe pode impor a adoção de um fim. Mas, o fundamento subjetivo do assentimento às condições para a realização de um fim efetivamente proposto pode ser relativa ou absolutamente suficiente. Será relativamente suficiente, se eu não conhecer melhores condições para realizar o fim que me proponho, admitindo, contudo, a possibilidade de melhores condições. Neste caso, meu assentimento àquelas condições por mim conhecidas consiste numa fé contingente, cuja suficiência subjetiva é apenas relativa, pois tal fé pode alterar-se face a novos conhecimentos de outras e melhores condições para realização do fim proposto. Kant a denomina “fé pragmática”. Por exemplo, um médico pode ter a fé pragmática de que o melhor remédio para a cura da malária é a quinina (até que venha a conhecer uma droga melhor). Mas, o assentimento às condições para a realização de um fim já proposto terá um fundamento subjetivo absolutamente suficiente, se eu tiver plena certeza de que não podem haver outras condições para realizá-lo. Neste caso, meu assentimento àquelas condições consistirá numa fé necessária, inabalável, devido à minha certeza da impossibilidade de outras condições para tal realização. Kant a denomina ‘fé moral’. Pois, aqui, o fim, desde que proposto, é o fim moral (o Sumo Bem Derivado), visado pela decisão subjetiva de cumprir o dever moral, a que se está obrigado pelo mandamento moral (cuja fórmula é o imperativo categórico). Além disso, tenho plena certeza de que não há outras condições para a realização do Sumo Bem Derivado senão a liberdade (como autocracia), a existência de Deus e a imortalidade da alma. Estes são os objetos da fé moral.²⁰

Kant sustenta, na *Crítica da Razão Pura*, ser impossível um conhecimento teórico a priori de Deus, alma imortal e liberdade, ou seja, considera impossível um assentimento a eles, do ponto de vista teórico, com fundamento subjetiva e objetivamente suficiente, isto é, um saber (*Wissen*) teórico dos mesmos. Do saber (*Wissen*) prático, por sua vez, os únicos objetos são a lei moral e a liberdade. Tampouco aqueles objetos, postulados pela razão prática pura, são objetos da mera opinião (*Meinung*), enquanto assentimento com fundamento objetiva e subjetivamente insuficiente, pois o assentimento a eles tem um fundamento subjetivamente (e absolutamente) suficiente, tem, pois, o caráter de crença (*Glaube*). Esta é uma fé prática, porquanto condicionada pela livre proposição de um fim, no caso o fim moral (o Sumo Bem Derivado). Devido à natureza deste fim, tal fé prática tem de ser especificamente moral. Vale frisar que a fé moral tem como condição a efetiva proposição do fim moral, o que exige da pessoa a firme decisão de cumprir os deveres morais, ou seja, a intenção (*Gesinnung*) de agir moralmente. Se esta intenção for firme e inabalável, poderá sustentar a fé moral,

²⁰ Cf. *KrV*, A 823-4 / B 851-2; A 828 / B 856.

enquanto fé propriamente inabalável. Esta qualidade se deve à certeza da pessoa de que não podem haver outras condições para a realização do Sumo Bem Derivado (que ela admite como possível enquanto para ele contribui resolutamente com seu próprio agir moral) senão os objetos postulados (liberdade, alma imortal e existência de Deus). Portanto, o assentimento aos postulados da razão prática pura é fé moral.

As célebres palavras do Prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, nas quais se resume o saldo do esforço crítico – “Tive, pois, de suprimir o saber para encontrar lugar para a fé” (*Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu finden*)” –, referem-se à limitação do saber teórico aos objetos da experiência possível e à abertura de um espaço legítimo para certo assentimento aos objetos da metafísica tradicional, isto é, para a fé (moral). Isso leva ao reconhecimento da suma importância que Kant atribuía à doutrina da fé moral e da seriedade com que a concebeu. Somente um ano mais tarde, ele viria a expor de forma desenvolvida, na *Crítica da Razão Prática*, a doutrina dos postulados da razão prática pura, em que se postulam os objetos dessa fé.

A imortalidade da alma é postulada do ponto de vista da razão prática pura (enquanto objeto de fé moral) como uma das condições necessárias de possibilidade da realização do objeto necessário da razão prática, o Sumo Bem Derivado (*höchste abgeleitete Gut*), o sistema completo, ou o Ideal, da felicidade (*Glückseligkeit*) proporcional à virtude (*Tugend*), sendo esta a condição suprema.²¹ Pois, uma vez que a virtude cultivada nesta vida é sofrível, ela inviabilizaria a realização daquele Ideal, a menos que a pessoa possa persistir no aprimoramento moral, em luta permanente, mas progressivamente exitosa, contra o vício (*Laster*). Isto tem como condição a persistência infinita da personalidade da pessoa, como instância responsável e moralmente imputável. Tal persistência é o que Kant entende por imortalidade da alma: “Este progresso infinito, porém, só é possível sob o pressuposto de uma existência e de uma personalidade (*Persönlichkeit*) infinitamente persistentes do mesmo ser racional (a que se dá o nome de imortalidade da alma (*Unsterblichkeit der Seele*))” (*KpV*, AA 05: 122). Ora, a pessoa é justamente a instância imputável por seus atos, porquanto é dotada de livre-arbítrio. “Uma pessoa é um sujeito cujas ações lhe podem ser imputadas. A personalidade moral não é, portanto, senão a liberdade de um ser racional sob leis morais (enquanto que a personalidade psicológica é meramente a faculdade de ser consciente de sua identidade em diferentes condições de sua existência)”.²² Ora, se cabe admitir que o livre-arbítrio, do qual a pessoa é indissociável, é condicionado pela vida corpórea sensível, então, parece correto afirmar que a alma imortal tem como condição a persistência infinita dessa vida corpórea, não de um mesmo

²¹ Cf. *KpV*, AA 05: 122, 110-111.

²² Cf. *MS*, AA 06: 223.

corpo, mas de diferentes corpos vivos sensíveis em sucessão.²³ Aliás, vale recordar o teor da citação ao final da primeira seção: a pessoa, enquanto sujeito de deveres morais (para consigo mesma e para com outrem), tem de ser dada como objeto de experiência. Portanto, a personalidade infinitamente persistente da pessoa exige a persistência desta enquanto objeto de experiência, isto é, sua existência no corpo humano.

III

Sem dúvida, esta interpretação depara-se com certas dificuldades. A primeira diz respeito à persistência da personalidade da mesma pessoa, com a sucessão dos diferentes corpos que a condicionam. Se a personalidade se liga ao sensível, na medida em que a pessoa é afetável por inclinações e não simplesmente inteligível, então, como atribuir à personalidade um prosseguimento ininterrupto, diante do fenômeno da morte corpórea? Não seria tal persistência interrompida com a substituição de seu condicionamento por certo corpo pelo condicionamento por outro? Ainda que, após a morte de um indivíduo corpóreo, a atividade da pessoa se reiniciasse num outro corpo, haveria, ao que parece, um hiato, uma solução de continuidade, fragmentando a personalidade e suprimindo a possibilidade de progresso de sua disposição moral. Haveria rupturas de condicionamento pelos corpos, incompatíveis com a persistência infinita da personalidade da mesma pessoa? Não se encontra solução simples e clara para essa dificuldade. Tentar-se-á, contudo, enfrentá-la.

Em outro artigo deste mesmo autor, intitulado *A possibilidade de uma comunidade ética e a corresponsabilidade ética, em Kant*, defendeu-se a tese de que numa comunidade ética, sob uma legislação ética pública, inter-relacionam-se de forma complexa as pessoas individuais, uma pessoa comunitária (o gênero humano) e Deus, como legislador supremo.²⁴ Nesta comunidade conciliam-se a representação dos deveres como mandamentos divinos e a autonomia das pessoas individuais na legislação ética interior. Ao que parece, isto exige pensar a possibilidade de uma coação recíproca inteligível dos livres-arbítrios das pessoas individuais e da pessoa comunitária. Isto implicaria que a liberdade de cada livre-arbítrio, atuando num indivíduo corpóreo, seria coagida inteligivelmente pelas liberdades de cada um dos demais e do gênero humano e delas dependeria. Portanto, a liberdade atuante em cada indivíduo corpóreo não se exerceria exclusivamente nele, mas mediatamente atuaria também em cada um dos demais e

²³ Parece haver um erro comum na interpretação da imortalidade da alma, em Kant: frequentemente se a interpreta como um estado da pessoa onde sua existência é simplesmente inteligível, indiferente ao mundo sensível das inclinações e imune às suas influências. Cf. Allison, 1990, p. 172; Beck, 1960, pp. 270-1; George, 1995, p. 675.

²⁴ Cf. Jorge Filho, 1999, pp. 87-105.

no gênero humano. Para o que está em causa, basta observar que a personalidade moral, enquanto liberdade do ser racional sob leis morais, não estaria necessariamente vinculada a somente um único indivíduo corpóreo, mas “animaria” também, de modo mais ou menos indireto, o conjunto dos corpos de seres racionais unidos na pessoa comunitária, não sofrendo uma ruptura absoluta com a morte corpórea de um deles. A possibilidade da personalidade infinitamente persistente, sob a condição da continuidade infinita da vida corpórea, sensível, estaria preservada de algum modo.

Para dar alguma clareza e sustentação a essa tese, é preciso estender significativamente a argumentação. Inicialmente, convém esclarecer a distinção entre a comunidade jurídica (Estado) e a comunidade ética (Igreja), mais particularmente aquela entre as legislações jurídica e ética. É na *Metafísica dos Costumes* que se explicita a natureza de ambas as legislações, bem como a sua diferença. Segundo Kant, toda legislação contém dois elementos, a lei (*Gesetz*) e o móbil (*Triebfeder*). A lei representa a ação que deve acontecer como objetivamente necessária. Ela provém da razão prática pura, legislando por e para si mesma, isto é, tem origem na vontade (*Wille*) autônoma. O móbil liga subjetivamente a lei ao fundamento de determinação (*Bestimmungsgrund*) do livre-arbítrio à ação, ou seja, liga subjetivamente a lei à máxima do querer.²⁵ Tanto a lei quanto a máxima são princípios práticos, que contêm um fundamento geral de determinação do arbítrio, valendo a primeira objetivamente, isto é, necessariamente para todo ser racional em geral, e a segunda tendo validade apenas subjetiva, ou seja, valendo apenas para o ser racional particular que a adota livremente. Quanto aos móveis, pode-se reduzi-los a dois: o amor-de-si e a Ideia do Dever. Ambos são acolhidos, ou incorporados, nas máximas, na medida em que o livre-arbítrio recebe tanto influência patológica quanto influência racional, mas sempre numa ordem de condicionamento, ou subordinação. A supremacia de um ou outro móbil determina o valor ético da pessoa e de sua conduta.²⁶

Cabe abordar a distinção entre as legislações ética e jurídica da razão prática pura. Em ambas há leis, enquanto regras práticas universais e necessárias, isto é, válidas objetivamente. A diferença entre elas reside, de um lado, na natureza das leis, de outro, na subordinação dos móveis. As leis jurídicas representam as ações exteriores que devem acontecer como objetivamente necessárias, na condição de coexistência dos livres-arbítrios. A legislação jurídica visa apenas a realizar a conformidade das ações, mas não das máximas, às leis jurídicas. Nessa legislação, a coação (*Zwang*) recíproca exterior, que os livres-arbítrios exercem ao coexistirem, fazendo uso exterior de suas liberdades, incide sobre o móbil dominante, que é o amor-de-si, ou felicidade própria, despertando o temor de uma

²⁵ Cf. *MS*, AA 06: 218.

²⁶ Cf. *RGV*, AA 06: 36.

punição em caso de desobediência à lei. O amor-de-si, sob influência da coação exterior exercida pela coexistência dos livres-arbítrios, é o móbil suficiente para incentivar a conformidade das ações exteriores à lei jurídica.

A legislação ética tem leis e um móbil próprios. As leis éticas representam a adoção de fins que são deveres como objetivamente necessária. Tal adoção é um dever estritamente ético, porquanto a coação exterior (da legislação jurídica) é impotente para levar à adoção de fins. As leis especificamente éticas acoplam-se a um móbil dominante que, enquanto móbil das ações virtuosas (que visam à realização de fins que são deveres), não pode ser influenciado mediante a coação física externa. Esse móbil é justamente a Ideia do Dever, enquanto necessário e suficiente para, incorporado às máximas, qualificá-las como morais. É impossível a adoção de máxima moral e a ação virtuosa (cujo fim é um dever) tendo como móbil dominante o amor-de-si; elas exigem a Ideia do Dever como móbil dominante.²⁷ Mesmo em se tratando de uma legislação ética, há uma espécie de coação sobre o livre-arbítrio, embora não exterior e física, mas sim uma coação racional, exercida pela Ideia do Dever.²⁸ Para Kant, esta é o móbil da razão pura, cuja coação não é nem externa nem física, mas interna. Aliás, Kant emprega, para designá-la, o termo “auto-coação” (*Selbstzwang*), pois, na medida em que ele define positivamente a liberdade do livre-arbítrio como a faculdade da razão pura de ser por si mesma prática, a coação da razão pura sobre o livre-arbítrio é uma espécie de coação da razão pura sobre si mesma, ou seja, uma auto-coação.²⁹

A legislação jurídica supõe a recíproca coação externa e sensível dos livres-arbítrios, mas a lei jurídica do direito racional tem sempre sua origem na vontade autônoma (razão prática pura).³⁰ Todavia, essa coação recíproca pode ser imediata, exercida diretamente por cada livre-arbítrio sobre cada um dos demais, e a lei pode ter como legislador a vontade individual: eis o estado de natureza jurídico, o estado de direito privado. Ou a coação pode ser mediata, exercida indiretamente pela força conjunta dos livres-arbítrios sobre cada um deles, e a lei pode ter sua fonte na unificação das vontades individuais sob a égide da razão pura: eis a comunidade jurídica (Estado). Aqui a vontade unificada universal (*allgemeine vereinigte Wille*) legisla para os livres-arbítrios individuais e a execução das leis é garantida pela coação exercida por um poder executivo (que conjuga as forças dos livres-arbítrios) coordenado com e subordinado ao poder legislativo: eis o estado civil jurídico, o estado de direito público. Aqui a legislação é pública, pois a lei tem de ser declarada por uma vontade soberana, na qual se unificam as vontades

²⁷ Cf. *GMS*, AA 04: 403.

²⁸ Kant assim define o dever: “O conceito de dever já é em si o conceito de uma obrigação (coação) (*Nötigung / Zwang*) do livre-arbítrio pela lei; ora, essa coação (*Zwang*) pode ser exterior ou uma autocoação (*Selbstzwang*)” (*MS*, AA 06: 379).

²⁹ Cf. *MS*, AA 06: 379-380.

³⁰ Cf. *MS*, AA 06: 231-232.

individuais, que, porém, como tais não se identificam com ela; a coação é pública porque exercida pela força conjunta dos livres-arbítrios sobre cada um deles, e não mais imediatamente pela força do indivíduo sobre cada um dos demais.³¹

Aparentemente, a legislação ética só poderia ser privada e não pública, pois a adoção da e a adesão firme à Ideia do Dever como móbil parece simplesmente uma decisão de foro interno da pessoa individual, indiferente à coação exterior e sensível que uma pluralidade de indivíduos exerça sobre ela. Contudo, é justamente a possibilidade de uma legislação ética pública que está em questão ao se cogitar de uma comunidade ética, em que a lei ética se constitua publicamente e haja uma coação recíproca dos livres-arbítrios, com a peculiaridade de não ser exterior nem sensível, mas interior e configurando uma auto-coação. A comunidade ética, ou Igreja, tem de ser essencialmente distinta da comunidade jurídica, e é a especificidade da legislação ética pública, constitutiva da comunidade ética, que será tematizada agora.³²

Como se caracterizaria uma legislação ética pública? Kant, no terceiro livro de *A religião dentro dos limites da simples razão*, onde tematiza essa legislação, não explicita muito as condições que a especificam. Explicitá-las um pouco mais é o que se tentará fazer. Para tanto, é preciso formular novamente a questão em pauta, nos seguintes termos: como pensar uma legislação ética, cuja coação seja interior, portanto uma auto-coação, e ao mesmo tempo pública, isto é, dependente de uma pluralidade de pessoas, e não apenas da pessoa individual? Como conciliar o caráter “auto” da legislação ética, calcado na autonomia da vontade e na coação do livre-arbítrio pela Ideia do Dever, com o caráter “público”, dependente da pluralidade e alteridade de pessoas, ancorado na constituição pública da lei pela vontade unificada das mesmas, e em que se exerce uma coação nem exterior nem sensível, embora de qualquer modo recíproca, dos livres-arbítrios individuais?³³

Propõe-se a seguinte hipótese: as pessoas individuais, em sua pluralidade, são capazes de exercerem reciprocamente uma coação nem exterior nem sensível, mas interior sobre o uso interno de suas liberdades (para a adoção de máximas e para a adesão a fins incondicionalmente racionais) porque tal coação seria imediatamente inteligível; ademais, essa coação recíproca seria em certa medida uma auto-coação, porquanto não haveria uma distinção absoluta dos livres-arbítrios, unidos numa pessoa comunitária.

Que essa coação possa ser pensada como inteligível parece resultar de que, excluída a coação recíproca exterior e sensível, restaria apenas a hipótese de uma coação recíproca interior. Ora, o móbil da legislação interior, ética, é a Ideia do Dever, independente de influências patológicas, sensíveis, mas eficaz, na medida

³¹ Cf. *MS*, AA 06: 242, 305-308, 311-314.

³² Cf. *RGV*, AA 06: 93-97.

³³ Cf. *RGV*, AA 06: 96-98.

em que determina a adoção de máximas morais e as ações virtuosas. Assim, parece plausível admitir que, uma vez excluída a coação recíproca incidente sobre o móbil patológico, o amor-de-si, restaria pensar numa coação recíproca incidente sobre o móbil ético, a Ideia do Dever, coação portanto interior e inteligível.

Mas, se a legislação ética pública é interior e configura uma auto-coação (*Selbstzwang*), como atribuí-la aos diferentes livres-arbítrios, atuando uns sobre os outros? Como admitir que as pessoas individuais (em sua diversidade), atuando unificadamente umas sobre as outras – coação pública –, atuem, não obstante, sobre si mesmas – auto-coação? Ora, Kant parece abraçar essa ideia, ao conferir ao “gênero humano (*menschliche Geschlecht*) um dever para consigo mesmo: “Ora, aqui temos um dever de uma espécie particular, não dos homens para com os homens, mas do gênero humano para consigo mesmo (*nicht der Menschen gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst*)” (*RGV*, AA 06: 97).³⁴ Note-se que não mais se trata de um simples dever ético do homem individual para consigo mesmo ou para com os demais, porém de um dever do “gênero”, onde se unem todos os seres humanos, para consigo mesmo.³⁵

Em que consiste o “gênero (*Geschlecht*)”? Por um lado, o “gênero” não consiste na mera soma ou justaposição dos homens individuais, por outro lado, ele tampouco consiste na simples dissolução das diferenças entre as pessoas individuais, sua fusão em um ser único, puramente inteligível. No “gênero”, obrigado para consigo mesmo, unir-se-iam as pessoas individuais, formando uma totalidade sistemática, consistente numa espécie de unidade que conserva a multiplicidade (de pessoas individuais), ou numa identidade que conserva uma diferença, pois o “gênero” é o “povo de Deus (*Volk Gottes*)” sob uma legislação interna pública, é o sistema, não a mera justaposição, das pessoas individuais.³⁶

³⁴ Vale notar que Jean-Louis Bruch afirma que Kant jamais fundamentou a atribuição ao gênero humano de um dever para consigo mesmo, no fundo porque haveria uma contradição implícita no pensamento de Kant: “(...) Kant contentou-se com afirmar a existência de um dever do gênero para consigo mesmo sem jamais elaborar os fundamentos dessa afirmação. (...) ele não o fez por razões profundas; para manter tanto a afirmação de uma comunidade humana quanto a crença em um destino individual da alma, quer dizer, duas convicções no fundo inconciliáveis” (Bruch, 1968, p. 168).

³⁵ Jean-Louis Bruch destaca a importância dessa nova perspectiva do pensamento kantiano, aberta por *A Religião dentro dos Limites da simples Razão*: “Na segunda parte, em conformidade com quase todo o passado de sua filosofia moral, Kant se coloca do ponto de vista do *indivíduo*; na terceira parte, a *comunidade* se torna o sujeito da emenda (*redressement*) e do progresso moral. (...) a passagem do ponto de vista do indivíduo ao da comunidade implica uma profunda renovação para uma filosofia moral que comumente se caracterizou, não sem razão, como individualista” (Bruch, 1968, pp. 157-8). Lucien Goldmann também reconhece a importância desse novo conceito kantiano de comunidade ética, ou Igreja: “Já dissemos que Kant não passou jamais do *Eu* ao *Nós* como sujeito da ação (...), prisioneiro da visão individualista do mundo (...). Eis porque atribuímos tanto mais importância ao fato de que encontramos, em *A Religião dentro dos Limites da simples Razão*, uma passagem onde se trata do *Nós* como sujeito da ação. Trata-se da verdadeira Igreja que deve realizar o Reino de Deus sobre a Terra” (Goldmann, 1948, pp. 199-200).

³⁶ Kant corrobora esta interpretação da união das pessoas individuais enquanto totalidade, sistema: “(...) o Bem moral supremo (*höchste sittliche Gut*) não se realiza pelo esforço da pessoa singular, com vistas a realizar sua própria perfeição moral, mas exige, ao contrário, uma união das pessoas em um Todo (*in ein Ganzes*) com vistas

Embora a interioridade de uma legislação ética pública e o conceito de “gênero humano” suponham, por hipótese, uma coação recíproca inteligível dos livres-arbítrios, bem como a unificação inteligível das vontades para a legislação pública das leis de virtude, essa dimensão inteligível não pode excluir a dimensão sensível, pois tal exclusão seria incompatível com a própria constituição do livre-arbítrio. Como já mostrado na primeira seção deste trabalho, o livre-arbítrio de um ser racional finito está sob uma lei obrigante, cuja fórmula é o imperativo categórico, justamente porque a vontade deste ser não é santa, ou seja, porque seu livre-arbítrio é sujeito à afecção patológica por impulsos sensíveis, ainda que não seja determinável por estes. Assim, num puro mundo inteligível, em que a dimensão sensível inexistisse, o livre-arbítrio não estaria sujeito a influências patológicas, tampouco precisaria ser coagido pela Ideia do Dever; nesta medida não seria mais o livre-arbítrio de um ser racional finito. O livre-arbítrio sujeito ao dever exige, pois, a preservação da dimensão sensível da pessoa, para que seja patologicamente influenciável. Ora, a comunidade ética, ou Igreja, sob leis públicas de virtude, obriga justamente ao cumprimento de deveres éticos, e, para estar sob esta obrigação, o livre-arbítrio não se pode dissociar da dimensão sensível da pessoa. Portanto, a comunidade ética não se pode realizar enquanto puro reino inteligível, mas somente como “Reino de Deus sobre a Terra”, isto é, um reino também sensível.³⁷

A identidade preservando a diversidade também se faz notar num outro aspecto da legislação ética pública. Esta legislação, embora pública, é tal que o legislador (ao menos enquanto supremo) não é o povo de Deus, mas o próprio Deus, de modo que os deveres desse povo para consigo mesmo têm de ser reconhecidos ao mesmo tempo como mandamentos divinos.³⁸ Porém, como os deveres morais em geral, portanto também os deveres éticos, têm de fundamentar-se na autonomia da vontade, é necessário preservar a faculdade de autolegislação das pessoas individuais e também a do povo (de Deus) como tal. Se os deveres da comunidade ética fossem tão-somente mandamentos de Deus, haveria o reino da heteronomia, provocando a implosão do edifício moral kantiano. Se, por outro lado, Deus não ocupasse uma posição singular e privilegiada nessa legislação, Ele

ao mesmo fim, para um sistema de homens bem intencionados (*System wohlgesinnter Menschen*) (...) a ideia de uma tal totalidade como uma república universal segundo leis de virtude (als einer allgemeinen Republik nach Tugendgesetzen)” (*RGV*, AA 06: 98-99).

³⁷ Cf. *RGV*, AA 06: 95. Também no “Reino dos Fins (*Reich der Zwecke*)”, da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (conceito aparentado ao de comunidade ética), a dimensão sensível, patológica, é essencial, pois, como afirma Kant, “no Reino dos Fins tudo tem ou um preço (*Preis*) ou uma dignidade (*Würde*). Quando uma coisa tem um preço, pode-se por no lugar dela qualquer outra como *equivalente*; mas quando algo está acima de todo preço, e portanto não permite equivalente, então tem ele uma dignidade. (...) o que se relaciona com as inclinações e necessidades gerais do homem tem um *preço venal* (*Marktpreis*)” (*GMS*, AA 04: 434). Nesse Reino há coisas com preço venal, relacionadas com as inclinações e necessidades do homem, o que evidencia a presença aí do elemento patológico.

³⁸ Cf. *RGV*, AA 06: 98-99.

se encontraria na mesma posição dos outros cidadãos-súditos, racionais-finitos, desse povo. Ora, conferir-Lhe esta condição seria negar-Lhe a santidade da vontade, submetendo-O à coação do dever. Evitando essa degradação da condição divina, Kant postula um Deus legislador, porém não súdito em seu próprio reino. Por outro lado, este não é um reino de escravos, mas de cidadãos-súditos, co-legisladores e sujeitos às leis obrigantes de sua própria autoria. Por isso os mandamentos divinos, desse reino, devem ser reconhecidos também como leis da autonomia.³⁹ A suposta identidade preservadora da diferença das pessoas individuais e do gênero, enquanto obrigados por leis da autonomia, e do gênero (enquanto povo de Deus) e de Deus, enquanto legisladores, seria, ao que parece, compatível com a hipótese de uma coação recíproca interior e inteligível.

Cabe agora abordar a seguinte questão: como se poderia fundamentar a hipótese da recíproca influência e coação inteligível das pessoas individuais, não havendo uma distinção absoluta entre elas, porquanto se unem no “gênero”? Para tratá-la, serão consideradas duas teses fundamentais da filosofia crítica kantiana: a realidade objetiva da liberdade e a idealidade transcendental do espaço e do tempo.

Com relação à primeira tese, vale lembrar que, na *Crítica da Razão Pura*, o conceito de liberdade permanecera problemático, ou seja, fora admitido apenas como pensável sem contradição. Na solução crítica da terceira antinomia da Dialética Transcendental, Kant procurou provar a não-contradição da causalidade natural no mundo dos fenômenos com a causalidade não-empírica, mas inteligível, da liberdade.⁴⁰ Já na *Crítica da Razão Prática*, Kant estabeleceu o Facto da Razão (*Faktum der Vernunft*) como a “*ratio cognoscendi*” da liberdade, provando com isso a realidade objetiva da liberdade transcendental, que, por sua vez, é a “*ratio essendi*” da lei moral. Kant pretende haver então provado, não teórica, mas praticamente, a realidade objetiva da liberdade. A *Crítica da Razão Prática*, com a postulação prática da liberdade, da imortalidade da alma, e de Deus, postula a

³⁹ Cf. *RGV*, AA 06: 98-99. Compare-se a comunidade ética com o “Reino dos Fins”, da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, onde se sustenta que a chefia desse reino não exclui a participação de seus membros como legisladores. Nessa obra, Kant diz: “Por esta palavra “reino” entendo eu a ligação sistemática de vários seres racionais mediante leis comuns. (...) poder-se-á conceber um todo conjunto dos fins (tanto dos seres racionais como fins em si, como também dos fins próprios que cada qual pode propor a si mesmo) em ligação sistemática, quer dizer um Reino dos Fins (...). Mas um ser racional pertence ao Reino dos fins como seu membro (*als Glied*) quando é nele em verdade legislador universal, estando porém submetido a estas leis. Pertence-Lhe como soberano (*als Oberhaupt*) quando, como legislador, não está submetido à vontade de um outro. (...) o ser racional tem sempre de considerar-se legislador num Reino dos Fins possível pela liberdade da vontade, quer seja como membro, quer seja como soberano. Mas o lugar deste último não pode ele assegurá-lo somente pela máxima da sua vontade, mas apenas quando seja um ser totalmente independente, sem necessidade nem limitação do seu poder adequado à vontade. (...) o dever não cabe ao soberano (*Oberhaupt*) no Reino, mas sim a cada membro e a todos em igual medida (*jedem Gliede, und zwar allen in gleichem Masse*)” (*GMS*, AA 04: 433-434). Aqui, a prerrogativa do soberano como legislador, imune ao jugo do dever, não exclui a participação dos demais seres racionais na legislação, enquanto legisladores submetidos àquele jugo. Kant tenta conciliar a autonomia dos membros desse Reino com a total independência própria do seu soberano, preservando a soberania deste sem impor aos membros, individualmente e em seu conjunto, a heteronomia.

⁴⁰ Cf. *KrV*, A 558-559 / B571-572, A571-572 / B586-587.

realidade objetiva do mundo suprassensível, ou inteligível.⁴¹ Tal mundo não se submete às mesmas condições do mundo fenomênico nem obedece às mesmas leis deste; nesta medida, não está sujeito às condições do espaço e do tempo, formas a priori da intuição de objetos sensíveis, nem ao princípio da causalidade natural.

No que diz respeito à segunda tese, vale recordar que, na Estética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, sustenta-se que o espaço e o tempo não são coisas em si mesmas, nem propriedades destas, mas apenas formas a priori da intuição sensível humana. O espaço é a simples forma da intuição externa dos fenômenos exteriores, e o tempo é a pura forma da intuição interna, segundo a qual se manifestam os fenômenos em geral no sentido interno. O tempo é a forma de toda intuição sensível, pois mesmo a intuição externa só é uma representação enquanto intuída internamente (segundo a forma do tempo).⁴² Supondo-se, pois, que algo não seja representável segundo a forma do tempo, tampouco o seria segundo a forma do espaço: a não-temporalidade implica a não-espacialidade.

Considere-se agora, com base nessas duas teses, o ato (*Actum*) de adoção da máxima fundamental má, realizado pelo livre-arbítrio, cuja tematização se dá no primeiro livro de *A Religião dentro dos limites da simples razão*. Aí afirma-se a atemporalidade desse ato de infecção pelo mal radical. Este mal não teve sua origem em algum momento temporal de nossa história ou pré-história, mas, enquanto ato do livre-arbítrio segundo leis da liberdade, não é representável segundo a forma do tempo.⁴³ Levando-se em conta a tese idealista-transcendental, conclui-se que um ato livre (*That*), não representável segundo a forma do tempo, tampouco o é segundo a forma do espaço. Nesta medida, a atemporalidade da adoção da máxima fundamental má implica a sua a-espacialidade. Donde essa adoção não poder ser propriamente representada como o pecado de nosso infeliz ancestral Adão, cometido no glorioso Jardim do Éden. Tampouco essa aquisição do mal radical por qualquer pessoa deveria ser representada como o ato de certo e determinado indivíduo corpóreo, sensível.

Se o ato de livre adoção da máxima fundamental má é, no que diz respeito à pessoa individual, atemporal e conseqüentemente a-espacial, o que dizer dos atos do “gênero (*Geschlecht*)” na comunidade ética? A legislação ética pública, obrigante para o gênero humano, tem como fim (que é um dever) o ato de firme adesão universal à máxima fundamental boa. Ora, se este ato é um dever, tem de ser um ato livre, portanto não condicionado pelas formas do espaço e do tempo. Enquanto ato de uma pessoa comunitária, engajaria todas as pessoas individuais unidas numa totalidade. Ora, a não-temporalidade e a não-espacialidade desse ato do gênero permitiriam pensar sem contradição a sua universalidade, ou a

⁴¹ Cf. *KpV*, AA 05: 4-5.

⁴² Cf. *KrV*, A 48-49 / B 50, A 33-34 / B 66.

⁴³ Cf. *RGV*, AA 06: 39-40, 43.

abrangência universal da comunidade ética, na medida em que se abstraia da exigência, impossível de cumprir, da reunião empírica de todos os indivíduos fenomênicos.⁴⁴

A legislação ética pública visa prioritariamente ao ato universal, atemporal e a-espacial, de adesão firme à máxima fundamental boa. Ora, essa legislação, enquanto pública, tem de envolver uma coação recíproca das pessoas individuais, visando àquele ato, atemporal e a-espacial. Tal coação seria igualmente atemporal e a-espacial, pois uma coação exterior, espaço-temporalmente condicionada, não poderia exercer influência determinada sobre aquele ato livre. Enquanto atemporal e a-espacial, a coação recíproca seria não-sensível. Portanto, parece pensável, não-contraditoriamente, uma legislação ética pública, onde a coação exercida teria de ser não-sensível.

Pode-se dar um passo além e pensar positivamente tal coação não-sensível como uma coação inteligível, com base na postulação prática da realidade objetiva do mundo inteligível (Deus, liberdade, alma imortal). Este pensamento tem, talvez, como antídoto às quimeras, uma suposta coerência com o Facto da Razão, pedra angular do sistema kantiano.

Na comunidade jurídica, de coação externa e sensível, é possível representar espaço-temporalmente o indivíduo corpóreo sobre o qual se exerce a coação e parece possível imputar ações exteriores ao livre-arbítrio individual supostamente atuante nele, quando se consideram os efeitos sensíveis produzidos por ele. É diferente o caso da comunidade ética. Nela é interna, ou seja, inteligível, a coação exercida por e sobre as pessoas individuais, e realizam-se atos atemporais e a-espaciais (não representáveis espaço-temporalmente) dos livres-arbítrios, como a adoção da máxima fundamental. Parece, pois, admissível, que atos atemporais e a-espaciais de um mesmo livre-arbítrio, como os de adoção de máximas fundamentais, não se tenham de vincular somente a um mesmo indivíduo fenomênico, representável espaço-temporalmente, pois do contrário haveria um condicionamento espaço-temporal estrito de atos atemporais e a-espaciais, no que se poderia ver uma contradição. Nesta medida não se excluiria, ao que parece, a possibilidade de um mesmo ato de um livre-arbítrio produzir, ao menos indiretamente (mediante máximas derivadas), efeitos sensíveis diversos (na medida em que o caráter inteligível, cujo princípio é a máxima fundamental, for capaz de livremente determinar ações sensíveis). Assim, não parece impossível que um mesmo ato de um mesmo livre-arbítrio (pessoa individual) produza indiretamente

⁴⁴ A universalidade da comunidade ética, ou da Igreja, é afirmada por Kant: “As exigências, portanto também os distintivos, da verdadeira Igreja, são os seguintes: (...) 1) a universalidade, conseqüentemente a sua unidade numérica (...); 2) (...) a pureza, a união apenas sob móveis morais (...); 3) a relação segundo o princípio da liberdade, tanto da relação interna dos seus membros uns com os outros (...); 4) (...) a imutabilidade segundo a sua constituição (...)” (*RGV*, AA 06: 101-102).

efeitos sensíveis diferentes em ou por indivíduos fenomênicos distintos segundo as formas do espaço e do tempo.

Parece, pois, inadequado, vincular, do ponto de vista ético, a pessoa imputável (instância da vontade e do livre-arbítrio) unicamente às ações exteriores de um mesmo indivíduo fenomênico, pois talvez se tenham de considerar múltiplas ações exteriores de múltiplos indivíduos fenomênicos como efeitos diversos de um mesmo ato de uma mesma pessoa, tornando-se demasiadamente complexa a tarefa da imputação. O quê precisamente imputar poderia ser indeterminável.

Mas, a rigor, a ocorrência de efeitos diversos (em ou por diferentes indivíduos fenomênicos) de um mesmo ato livre, não implica a coautoria deste ato, pois para tanto seria preciso que a própria causalidade livre fosse compartilhada. A possibilidade disto será discutida agora.

A coação inteligível recíproca, necessária para uma legislação ética pública, em que o móbil interno é a Ideia do Dever, parece implicar uma coparticipação dos livres-arbítrios em seus atos, especialmente naqueles de adoção de máximas, em particular da máxima fundamental. Em outras palavras, parece haver uma coautoria desses atos dos livres-arbítrios, conseqüentemente a imputação recairia sobre esses coautores, que seriam, portanto, corresponsáveis. A razão disso, vale repetir, é que, numa legislação ética, deve-se à coação inteligível sobre o livre-arbítrio a possibilidade da incorporação, à sua máxima, do móbil da Ideia do Dever. Isto significa que um livre-arbítrio adota a sua máxima com o respectivo móbil devido a essa coação inteligível. Como vimos, em se tratando de uma legislação pública, tal coação inteligível teria de ser recíproca. Assim, o ato de um livre-arbítrio seria em parte condicionado por, em parte condicionante de atos de outros livres-arbítrios, pois esses atos dependeriam da incorporação do móbil à máxima em função daquela coação recíproca. Mas, tal dependência seria apenas parcial, pois do contrário eliminar-se-ia a autorregulação dos livres-arbítrios – sua livre adoção de máximas – e isto implodiria o sistema moral kantiano. Em suma, o condicionamento inteligível recíproco dos atos dos livres-arbítrios parece autorizar a admissão do conceito de corresponsabilidade ética. Se plausível a interpretação, o vício, a ação viciosa e o pecado, bem como a virtude e a ação virtuosa de uma pessoa seriam de certa forma imputáveis também a todas as demais. A quem precisamente imputar poderia ser indecifrável.⁴⁵

O enfrentamento da dificuldade levantada com relação à interpretação aqui proposta da imortalidade da alma demandou a longa argumentação apresentada.

⁴⁵ Segundo Bruch, “é justamente tomando consciência da solidariedade no pecado que Kant é obrigado a superar o individualismo que havia marcado até então quase todo o seu pensamento, e a dar um conteúdo propriamente comunitário às ideias de *reino dos fins* e de *corpus mysticum* dos seres racionais (...)” (Bruch, 1968, p. 167). Todavia, o autor deste trabalho não compartilha da tese de Bruch de que haveria uma contradição implícita desse comunitarismo com a filosofia prática kantiana: “Sem dúvida, Kant não vai até o final desse segundo caminho [comunitarista], que o conduziria à ideia de uma salvação universal, isto é, a uma contradição flagrante com os princípios fundamentais de sua filosofia prática (...)” (Bruch, 1968, pp. 167-8).

Finalmente, pode-se sustentar, com base nessa argumentação, que a persistência infinita da personalidade do mesmo ser racional, ou a imortalidade da alma, não seria impossibilitada pelas soluções de continuidade da conexão entre livre-arbítrio e corpo impostas pela morte de um indivíduo corpóreo e sua substituição por outros em série temporal. Pois, se o livre-arbítrio dessa pessoa perde o vínculo com certo indivíduo corpóreo, de cujas ações sensíveis é causa inteligível, ele (livre-arbítrio) preserva seu vínculo com outros indivíduos corpóreos, de cujas ações sensíveis é coautor, juntamente com todos os demais livres-arbítrios. Assim, não haveria ruptura absoluta da conexão do livre-arbítrio com o corpo, preservando-se, com isso, a persistência da constitutiva susceptibilidade do livre-arbítrio à afecção por impulsos sensíveis. Isso implicaria, ao que parece, a preservação da possibilidade da persistência infinita da personalidade, ou imortalidade da alma.

Outra séria dificuldade tem a ver com os estatutos ontológico e epistemológico do corpo e do livre-arbítrio. Segundo Kant, o corpo é fenômeno e, como tal, sujeito às formas da sensibilidade e também às do entendimento. Assim, todo corpo é extenso e sujeito à causalidade segundo leis da natureza. Por sua vez, o livre-arbítrio é uma faculdade ou função da faculdade de desejar, cuja causalidade é pela liberdade, ou segundo leis obrigantes da liberdade, legisladas pela razão prática pura. Ele participa do em-si ou do mundo das inteligências, embora disso não possa haver qualquer conhecimento teórico; é possível, contudo, conhecer do ponto de vista prático a lei de sua causalidade (a lei moral) e a realidade objetiva da liberdade. Esta não é constitutiva da natureza, ou do mundo dos fenômenos, mas sim do mundo numênico, ou das inteligências. Ora, a coisa-em-si é pensada como fundamento daquilo que é sua manifestação, o fenômeno, em outros termos, como o incondicionado que fundamenta o condicionado.⁴⁶ Não há reciprocidade nesse condicionamento: ele é unívoco. Eis a questão: como poderia o corpo, enquanto fenômeno, espacial, temporal e sujeito à causalidade segundo leis da natureza, condicionar o livre-arbítrio, cuja causalidade é regida por leis da liberdade, do mundo numênico, e cujos atos são atemporais (do ponto de vista do exercício ativo de sua causalidade), como o da adoção da máxima fundamental má? Por outro lado, se não houver tal condicionamento, como poderia o livre-arbítrio, constitutivamente afetável por impulsos sensíveis, ter de incorporar em suas máximas o móbil do amor-de-si em uma relação de subordinação com a Ideia do Dever (considere-se que o móbil do amor-de-si, ou felicidade própria, parece ser a representação do conjunto de todos os desejos sensíveis e inclinações)? Sobre isso não se encontram respostas satisfatórias.

⁴⁶ Cf. *KrV*, B XXVI.

Referências Bibliográficas

- ALLISON, H. E. *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- BRUCH, J. L. *La Philosophie Religieuse de Kant*. Paris: Aubier Montaigne, 1968.
- FÖRSTER, E. "As mudanças no conceito kantiano de Deus", *Studia Kantiana*, vol. 1, nº 1, setembro de 1998.
- FRIERSON, P. "Kant on the Causes of Human Actions: A Brief Sketch". In: RODEHN, V.; ALMEIDA, G. RUFFING, M. (org.). *Recht und Frieden in der Philosophie Kants – Akten des Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008, pp. 33-44.
- GEORGE, R. "Immortality". In: ROBINSON, H. (org.). *Proceedings of the eighth International Kant Congress Memphis*, Vol. II, Part 2. Milwaukee: Margutte University Press, 1995.
- GOLDMANN, L. *La communauté humaine et l'univers chez Kant*. Paris: PUF, 1948.
- JORGE FILHO, E. J. "A possibilidade de uma comunidade ética e a co-responsabilidade ética, em Kant", *Revista Síntese Nova Fase*, n. 84 (1999), pp. 87-105.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Deutsche Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 1990 ff.
- KANT, I. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Trad. Michel Foucault. 2 Ed. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.
- KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1964.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 4 Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997a.
- KANT, I. *Critique of pure reason*. Tra. e ed. Paul Guyer e Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1997b.
- KANT, I. *The Metaphysics of Morals*. Trad. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Resumo: Investiga-se a relação entre o livre-arbítrio e o corpo, em Kant. Procura-se compreender a cadeia de relações do livre arbítrio com as inclinações, o sentimento de prazer e desprazer, as sensações, os sentidos externo e interno e o corpo. Com base em tal compreensão, apresenta-se certa interpretação da concepção kantiana da imortalidade da alma. Argumenta-se que o livre-arbítrio é necessariamente condicionado pelo corpo vivo sensível (humano) e que, portanto, a alma imortal, enquanto existência e persistência infinita da personalidade do mesmo ser racional, que é indissociável do livre-arbítrio, depende da conexão necessária da alma com o corpo vivo sensível (humano). Levantam-se duas dificuldades concernentes àquela interpretação da imortalidade de alma e enfrenta-se a primeira delas mediante uma argumentação baseada na doutrina kantiana da comunidade ética e da legislação ética pública.

Palavras-chave: Kant, livre-arbítrio, corpo, alma imortal, comunidade ética

Abstract: Our inquiry is concerned with the relation of the free choice with the body, in Kant. We seek to understand the chain of relations of free choice with the desires and inclinations, the feeling of pleasure and displeasure, the sensations, the external and internal senses and the body. On basis of such an understanding, we present a certain interpretation of the Kantian conception of the immortality of the soul. We argue that the free choice is necessarily conditioned on the (human) sensible living body and hence the immortal soul, as the existence and endless persistence of the personality of the rational being, which cannot be dissociated from free choice, depends on the necessary connection of the soul with the (human) sensible living body. We raise two difficulties concerning that interpretation and we try to face the first one by means of an argument based on the Kantian doctrine of the ethical community and of the public ethical legislation.

Keywords: Kant, free choice, body, immortal soul, ethical community

Recebido em: 02/2018

Aprovado em: 05/2018

O realismo político de Kant

[Kant's political realism]

Daniel Tourinho Peres *

Universidade Federal da Bahia/CNPq (Salvador, Brasil)

Um livro muito influente nos estudos kantianos inicia sua segunda edição fazendo referência às palavras de Peter Laslett, ao introduzir o primeiro volume de sua série “Philosophy, Politics and Society”, de 1956:

é um desses pressupostos da vida intelectual... que deve haver entre nós aqueles que pensamos como filósofos políticos... que devem se ocupar com relações políticas e sociais no nível mais amplo de generalidade. A eles cabe aplicar os métodos e conclusões do pensamento contemporâneo ao que se revela na situação social e política contemporâneas. Por trezentos anos de nossa história tivemos homens assim... Hoje, é o que parece, não os temos mais. A tradição se quebrou e o nosso pressuposto, então, está fora de lugar, a menos que seja visto como a crença na possibilidade de que a tradição está para ser restaurada. De todo modo, no momento a filosofia política está morta.

É assim que Kersting abre o seu importante *Wohlgeordnet Freiheit*, na edição de 1993. Sua intenção está em mostrar que um retorno a Kant está na origem do que ele chama de o “Renascimento da Filosofia Política”. O evento que marca tal renascimento é a publicação, em 1971, da *Teoria da Justiça*, de Rawls, e que é fortalecido, um pouco mais recentemente, com os trabalhos de Jürgen Habermas, em especial *Faktizität und Geltung*.

Com Rawls, com o suposto retorno a Kant por ele realizado, retomamos aquela tradição do pensamento político que é própria da modernidade, o contratualismo, cujo momento alto está, em verdade, nas seguintes palavras de Rousseau:

A dificuldade [para cuja solução escrevo] poderá ser enunciada como segue: “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes”. Esse, o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece (Rousseau, 1983, p.32).

* E-mail: danieltperes@gmail.com

A ideia de uma união de todos, da obediência a uma força comum, não faz parte do repertório de imagens de Rawls. Mas também ele pretende encontrar uma forma de associação *justa*, o que se realiza a partir de dois momentos: o primeiro momento, a posição originária, na qual os indivíduos fazem abstração de todas as suas capacidades, toda a história, e se coloca, imaginariamente, no ponto zero em que uma sociedade, em sua dimensão normativa, isto é, de sociedade de direitos e obrigações, terá início; e o segundo momento, o véu de ignorância, ignorância que se dirige não apenas ao passado, e tampouco se atém aos desafios do presente, mas visa ao futuro, quer dizer: quando os indivíduos deliberamos na posição originária, não sabemos o que caberá a cada um de nós em uma tal sociedade então formada, não sabemos o que o destino nos reserva. Daí que a deliberação deve ater-se a determinar o mínimo possível, deve ter como tarefa política fundamental determinar apenas a “estrutura básica da sociedade”, a qual deve ser objeto de um amplo consenso, mas manter ativo, de todo modo, o princípio de diferença, de forma que, ainda no registro da estrutura básica, qualquer diferença se dê em benefício dos menos favorecidos⁴⁷.

Esse quadro de renascimento da filosofia política até aqui traçado é algo incômodo. Em primeiro lugar: a filosofia política podia estar morta em Cambridge, Oxford e Massachusetts, mas não estava morta em Frankfurt, Paris ou mesmo na Califórnia. Na verdade, o que se tem aí é uma compreensão muito particular da filosofia, em especial da filosofia política, do pensamento político, como se toda a reflexão filosófica consistisse em chegar a verdades universais e, mais ainda, a aplicar, a fazer valer tais verdades. É o que Raymond Geuss chama de “*politics as applied ethics*” (Geuss, 2005). A via real se dá, então, da teoria à prática, da determinação de princípios abstratos, de um sistema de regras político-jurídicas, à sua aplicação. Em segundo lugar, essa compreensão da filosofia política tem como consequência, justamente, o esvaziamento da política, ou na formulação de Bonnie Honig (1992), a política perde o seu lugar. E aí Rawls é o exemplo máximo. O segundo desconforto está em que os anos que precedem a publicação de *Uma Teoria da Justiça* são anos de intensa mobilização política interna aos Estados Unidos, e não apenas nos Estados Unidos: luta pelos direitos civis, revoltas estudantis nos campi, movimento feminista, movimento dos panteras negras... Fazer de *Uma Teoria da Justiça* a variante filosófica de tais movimentos é um completo absurdo. *Uma Teoria da Justiça* procura, sem dúvida, responder a eles, mas despolitizando-os, retirando deles o seu elemento de contestação de um *status*

⁴⁷ Rawls, 2000, p. 12 e seguintes, mas em especial o capítulo III, “A posição original”, p. 127 e seguintes. Claro que se pode objetar que julgar a partir da posição originária e sob a condição de um véu de ignorância é tão-somente uma experiência em pensamento. Ocorre, porém, que seria uma experiência que deixaria de lado dimensões fundamentais do juízo político: quando, onde, quem e para quem. Se a ideia do experimento em pensamento tem por objetivo dar uma ideia do que seria um juízo político bem formado, Rawls é incapaz de nos dar tal ideia. Pode-se afirmar, também, que em *o Liberalismo Político* Rawls já não apresenta uma racionalidade de tal modo abstrata. Discutir essas questões afastaria esse texto de seu objetivo.

quo, o seu caráter eminentemente político. Faz da racionalidade política – e da política – não uma arte difícil, a arte de lidar com contingências, com acordos e oposições, com disputas por poder, mas com a “dedução”, ou melhor, com a justificação de princípios abstratos, que teriam por efeito “anular os efeitos das contingências específicas que colocam os homens em posição de disputa” (Rawls, 2000, p. 147). A questão aqui não é fazer justiça a Rawls, mas está justamente em forçar a mão no sentido de afirmar uma compreensão de razão, de racionalidade, que a identifica com norma, com normativismo: a tarefa do filósofo é explicitar, tornar claras e distintas essas normas. Uma passagem de *Uma Teoria da Justiça* que contém de modo exemplar o projeto de Rawls é a seguinte (os grifos são meus):

O primeiro argumento que confirma os dois princípios pode ser explicado em termos do que anteriormente chamei de a força do compromisso (...). Assim, [as partes] não podem firmar acordos que possam trazer consequências inaceitáveis. Evitarão aqueles a que podem aderir apenas com grande esforço. Uma vez que *o acordo original é definitivo e tem caráter perpétuo, não existe segunda oportunidade* (...). Uma pessoa está escolhendo *em caráter definitivo todos os padrões que devem governar suas perspectivas de vida* (...) quando firmamos um acordo, devemos ser capazes de honrá-lo mesmo que as piores possibilidades venham a se concretizar (Rawls, 2000, p. 191).

Deixemos Rawls de lado, ao menos por hora, e voltemos a considerar, mais uma vez, uma outra passagem de Rousseau, para ficarmos em um moderno. Na abertura no *Contrato Social*, Rousseau escreve:

Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser (...). Entro na matéria sem demonstrar a importância do meu assunto. Perguntar-me-ão se sou príncipe ou legislador, para escrever sobre política. Respondo que não, e que por isso escrevo sobre política. Se fosse príncipe ou legislador, não perderia meu tempo, dizendo o que *deveria ser feito*; haveria de fazê-lo, ou calar-me (Rousseau, 1983, p. 21).

O que *deveria ser feito*, isto é, o que *deve ser* porque em conformidade com aqueles princípios que *apenas a razão* é capaz de reconhecer, porque princípios seus. Ora, esse normativismo presente no *Contrato Social* lhe é anterior, isto é, faz parte da tradição do direito natural. O direito natural, porém, aos poucos vai perdendo o seu lastro natural (São Tomás), vai se afirmando mais e mais como algo artificial (Hobbes), como uma segunda natureza (Rousseau), como uma construção da razão, como direito racional, direito da razão. Claro que essa história não é linear. Mas Kant tem nela um papel decisivo:

Um Estado (*civitas*) é a união de uma multiplicidade de homens sob leis jurídicas. Na medida em que essas leis são necessárias, como leis *a priori*, isto é, leis que procedem elas mesmas do conceito de direito exterior em geral (não são leis estatutárias), sua forma é a forma de um Estado em geral, isto é, o Estado *em sua ideia*, tal como ele *deve ser segundo os puros princípios do direito*, ideia que serve de **norma** para toda

união efetiva que tem como objetivo constituir uma república (então de modo interno) (MS, AA 6: 312).

Essa passagem, porém, não é um leito de Procusto. Porque uma coisa é reconhecer que a razão possui uma dimensão normativa, outra, muito distinta, é reduzir a razão a tal normatividade. Ora, se isso que vale para a razão e a racionalidade em geral, vale para a razão e a racionalidade tal como concebidas por Kant. Vale deixar esse ponto de lado por hora, e procurar determinar um pouco melhor do que trata Kant na *Doutrina do Direito*.

É importante, antes de tudo, afastar a ideia de que, como pensa Geuss, com a *Metafísica do Direito* Kant estaria fornecendo uma “doutrina definitiva do ‘direito’”, uma doutrina que vale em todos os lugares, em todas as épocas (Geuss, 2010, p. 44). Vistas as coisas mais de perto, Kant sequer apresenta uma doutrina do direito, e sim aqueles que seriam *elementos metafísicos*. Enquanto a *Fundamentação* cuida de apresentar e estabelecer o princípio supremo da moralidade para um ser que se representa como livre, a *Doutrina do Direito* dá um passo além: representa esse ser não apenas como livre, mas interagindo com outros seres, também representados como livres, em um espaço finito, ou seja, seres livres que, necessariamente, interagem uns com os outros. Ao representar-se assim, e aqui é importante guardar essa dimensão de *ato representativo*, o homem como que se vê forçado a pôr limites à sua própria liberdade. O conceito de direito é, justamente, a representação de tal limite em sua abstração máxima: a liberdade de um deve pôr-se em acordo com a liberdade de todos segundo uma lei universal. Que o acordo *possa ser extorquido*, que a unidade seja obtida historicamente através da força, isso não impede que o acordo *seja pensado como determinado, de iuri*, pela ideia de contrato originário, uma vez que a condição de uma unificação dos arbítrios se compara com o conflito e o caos do estado de natureza. A distinção entre estado de natureza e estado jurídico não é uma distinção no regime do tempo; é, isso sim, o modo como seres livres convivem em um espaço finito, repartem um espaço finito, isto é, como um exerce poder sobre o outro, seja esse outro o mundo, as coisas, mas também, e precisamente por isso o direito, exerce o poder sobre outros homens.

A *Doutrina do Direito*, porém, não reparte tal espaço, ela não determina onde começa a liberdade de um e se inicia a liberdade do outro, não é ela, digamos assim, que fará uma partilha do sensível, determinado o que pertence a quem, aquilo que é espaço público, aquele espaço do qual se está excluído, o espaço por onde se pode passar e aquele do qual se abster de utilizar. Ela, a *Doutrina do Direito*, cuida apenas de apresentar que as relações humanas, aí incluídas as relações com as coisas, quando as *pensamos como jurídicas*, têm uma certa metafísica, isto é, contém *elementos metafísicos*, e que são esses elementos que Kant “deduz” como conceitos puros. As mesmas relações, porém, podem ser vistas como exercício de poder. Afinal, quando alguém afirma algo como seu, é porque o

tem sob o seu poder. Desse ponto de vista, não há porque pensar que a atividade, da qual resulta tantas relações, seja inerentemente governada por regras, mas que, pelo contrário, como afirma Geuss, elas são melhor compreendidas como a conjunção de diferentes atores que “fazem juízos específicos a cada contexto, que tiram vantagens de oportunidades inesperadas, e que contam com capacidade inovadora” (Guess, 2010, p. 51). Ou seja, vistas por esse lado as ações são não tanto jurídicas, como são propriamente políticas. Ora, o que Kant parece recusar, ou melhor, a oportunidade que ele oferece é que não precisamos ver a sociedade como “um sistema de ações-eventos que se dão em conformidade com leis fixas”, ou, pelo contrário, como um “conjunto de agentes que possuem certo poder, certas crenças e certos interesses”. A sociedade é um e outro, é um e outro ponto de vista.

Vejamos uma outra passagem:

Os três poderes presentes no Estado, que procedem do conceito de uma *república* em geral, são tantas relações que se inscrevem na vontade unificada do povo, tal como essa é pensada *a priori* pela razão, e eles, poderes, correspondem a uma ideia pura – que possui realidade objetiva prática – do que é um soberano político [*Staatsoberhaupt*]. Esse soberano, porém, é apenas um ente de razão [*Gedankending*] (que porém representa todo o povo), ao qual falta ainda uma pessoa física, que representa o mais alto poder político [*Staatsgewalt*] e dá à ideia eficácia sobre a vontade do povo (*MS*, AA 6: 338).

Dessa passagem, o que interessa aqui é o seguinte: a distinção entre uma representação da razão e uma representação empírica, mas que apresenta a primeira, é uma distinção que resulta da reflexão transcendental. Não apenas se distingue entre representações, mas aponta-se para a origem de cada uma delas. E essa reflexão não se exerce sobre meros conceitos, não se está comparando dois conceitos, mas se está analisando, no esquema, na imaginação, aquilo que é puro e aquilo que é empírico. Um pouco antes foi afirmado que a distinção entre estado de natureza e estado civil correspondia a dois regimes de repartição do espaço. Agora, com a distinção entre representação pura (ideia da razão) e representação empírica (conceito do entendimento), e com a determinação de que a segunda apresenta (na imaginação) a primeira, entre em jogo o tempo, a história.

As relações jurídicas respondem, certamente, à dimensão determinante da racionalidade prática, ou seja, ao idealismo jurídico de Kant. Aqui, mas não apenas aqui, a razão mostra sua face normativa. Mas como foi afirmado antes, esse não é todo o trabalho da razão. Uma leitura muito interessante de Kant, e que contrasta enormemente com o que propõe Rawls e seus epígonos, é realizada por Hannah Arendt. Como que adivinhando a natureza do kantismo que então entraria em voga, ela se antecipa e, em 1970, oferece um curso na New School: Lições sobre a filosofia política de Kant. A primeira lição começa do seguinte modo: “Investigar e discorrer sobre a filosofia política de Kant apresenta suas dificuldades. Ao contrário de tantos outros filósofos – Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomás de

Aquino, Espinosa, Hegel e outros –, Kant jamais escreveu uma filosofia política” (Arendt, 1993, p. 13). O que é muito interessante na leitura de Arendt é ela aproximar aquilo que seria a filosofia política de Kant da terceira *Crítica*, mais propriamente da *Crítica do Juízo Estético*, sobre o belo e o sublime. E com isso ela mostra o quão importante é, para a política, o juízo reflexionante. Importante para a política, para o juízo político, e não para a filosofia política, bem entendido.

Com Hannah Arendt, se está muito distante de uma reflexão sobre a política que se apresentaria na forma de uma *Teoria da Justiça*, ou mesmo de uma filosofia do direito natural. Agora, se Kant não escreveu uma filosofia política, isso não significa, de modo algum, que ele não tenha intervindo, com seus escritos, na cena política do seu tempo. Todos os pequenos opúsculos, os quais Hannah Arendt paradoxalmente despreza, pois careceriam da profundidade da *Crítica*, são textos de intervenção. Se eles não têm a profundidade da *Crítica da Razão Pura* têm, contudo, o timing da política. É como se Kant acrescentasse um outro dito latino ao já famoso *sapere aude* de 1784. A partir de 1789 o lema seria *carpe diem*: aproveitemos o momento, façamos avançar as instituições, a Revolução Francesa, apesar de todos os seus problemas, é uma oportunidade que não pode ser perdida. O tempo é a chave para política, como podemos ler na *Paz Perpétua*, onde Kant comenta a escravidão nas colônias:

Avançou-se a tal ponto no estabelecimento de uma comunidade (mais ou menos estreita) entre os povos da Terra, que a violação do direito num lugar se sente em todos os outros, [de modo que] a ideia de um direito cosmopolita não é [mais tida como] nenhuma representação fantástica e extravagante do direito (*ZeW*, AA 8: 360).

O que antes podia passar por uma representação fantástica, não passa mais. Conforme o avanço da Ilustração, vai como que se formando uma sensibilidade comum. No momento de “sua descoberta,” “a América, os países negros, as ilhas das especiarias, o Cabo (...) eram, para os Estados da Europa, países que não pertenciam a ninguém, pois os habitantes nada contam para eles”. Com o tempo, isto é, com o comércio, com a troca de experiências, com a inovação das instituições, os habitantes passam da condição de ninguém à condição de portadores de direitos. A alteração do estatuto jurídico responde a uma mudança, como se diz, de mentalidade.

* * *

Desde 1784 Kant pensa a Ilustração como cultura política, sobretudo como crítica ao poder, de modo que a defesa da Ilustração não é a defesa abstrata da razão. Quando Kant escolhe, como temas próprios para o uso público da razão, a crítica de uma reforma tributária, a crítica do ensino religioso e a crítica de um novo regime militar, é porque esses assuntos, como revela o trabalho de Florian

Shui, *Rebellious Prussians*, estavam na pauta das reformas de Frederico, o Grande. Como escreve Schui,

mesmo para padrões da cultura política atual, a rapidez e facilidade do seu “vai e volta” diante da percepção de uma mudança na opinião pública deve ser considerada muito relevante e não casa muito bem com a imagem histórica que se tem associada a Frederico o Grande (Shui, 2013, p. 154).

Em “O que é a Ilustração?”, Kant está colocando então uma questão que pode ser formulada do seguinte modo: se deve haver unidade entre a vontade do soberano e a vontade do povo, como impedir o trabalho da crítica? Como impedir que se discuta livremente os possíveis caminhos da reforma? Com a leitura de um trecho do testamento político de Frederico (os grifos são meus), é possível ver o quão importante é a defesa de Kant do uso público da razão:

É necessário *manter-se surdo ao discurso do público e desprezar seus juízos vãos...* Em um Estado como esse, é necessário que o príncipe ele mesmo cuide dos negócios, pois ele assim seguirá, se for sábio, o interesse público, que é o seu interesse... É preciso que um governo bem conduzido possua um sistema de tal modo articulado como pode ser um sistema de filosofia (...). Ora, um sistema só pode emanar de uma cabeça; portanto, é necessário que ele parta da cabeça do soberano (...). O soberano é o primeiro servidor do Estado (Voltz, 1920, pp. 37-38).

Frederico apresenta a si mesmo como déspota: é necessário permanecer surdo ao discurso público, o interesse público é o seu interesse. Seu esclarecimento viria, portanto, não da abertura à ilustração, ao público, mas sim da convicção de que governa como filósofo: um governo bem conduzido é um sistema, tal como um sistema filosófico. Tal como em Hobbes, no fim das contas, o único juízo público é o juízo da autoridade política. Ernst Ferdinand Klein, também no *Berliner Montaschriff* de 1784, apresenta esse exato “diagnóstico”:

[O] medo do juízo do público pode servir como substituto do patriotismo. Ele [o juízo público] não vai liberar aquele que está subordinado ao dever de obrigação, e aquilo que tem de ser feito, será feito. Contudo, apenas se é obrigado *a obedecer* ao comando, e não *a consentir* com ele; a fazer, mas não a julgar assim; a seguir, mas não a concordar.

É contra essa exclusividade do juízo político por aquele que detém o poder que Kant escreve em *O que é a Ilustração?*. Se o soberano, se a autoridade política tem a prerrogativa de decidir, a decisão é *um momento* do processo político. Mas aquele que decide não tem exclusividade do juízo político. A oposição, a oposição política bem entendido, não é *tolerada*, ela é *parte constitutiva do jogo* político. E todo acordo, no fim das contas, é, no máximo, um compromisso: uma unificação provisória das vontades, uma unificação mais ou menos longa, porém jamais definitiva. Afinal, é assim que Kant a pensa, na política está em jogo uma gama de forças e correlações de forças, que fazem com que a mera vontade não seja suficiente, no mais das vezes, para se adotar uma certa política, uma certa ação. A

introdução de um novo imposto, por exemplo, por mais justificado que seja do ponto de vista das razões do estado – e a austeridade fiscal parece ser a nova razão de Estado –, se não tiver apoio na sociedade, ao menos de uma parte significativa dela, dificilmente será tornada lei – e, se tornado lei, pode sofrer uma resistência tal que tenha de ser, posteriormente, retirado. É justamente a esse “vai e vem” que se referia Schui.

Para isso, porém, para que se veja *esse* kantismo, e não *o kantismo de Rawls*, é importante justamente distinguir entre a ideia de um *pactum unionis civilis*, tal como presente na abertura de *Teoria e Prática*, ou a *ideia de contrato originário*, que aparece em vários momentos da *Doutrina do Direito*, e o arranjo político que resulta em uma *constituição determinada*. Que se *reflita* tal constituição como determinada pela ideia de contrato originário, não significa que ela seja determinada *apenas* por tal ideia. A relação de determinação entre ideia de contrato originário e constituição se dá na reflexão, isto é, no juízo.

A partir de 1789 o cenário é outro e representa o momento em que essa cultura ganha “novo” corpo institucional, em que a relação entre representante e representados se estreita, em que ela é pensada sob novo registro. O debate na Ilustração alemã vai se alterando, conforme as coisas vão se complicando, na medida em que a Revolução Francesa for passando por suas fases. Se em 1790 ainda é possível encontrar juízos em geral favoráveis, como a análise feita por Emil Brandes (1790), que vê na “Revolução” uma reforma necessária da monarquia, uma retomada, sob novas bases quanto ao sentido da representação, da prática dos Estados Gerais se ainda é possível ler em uma carta que Gentz dirige à Garve a avaliação de que “a Revolução é o primeiro triunfo prático da filosofia, o primeiro exemplo de uma forma de governo fundado sobre um sistema coerente e consequente”⁴⁸, em 1793 o quadro é completamente outro. A partir da condenação de Luís XVI e desde o início dos trabalhos do Comitê de Salvação Pública, Garve, Rehberg e Gentz, com graus distintos de sofisticação e de virulência, irão colocar em questão todo avanço democrático posterior à constituição de 1791. Em 1792, Humboldt escreve a Birkmann sobre o projeto de Gentz de traduzir as *Reflexões* de Burke, que ele compreende como projeto político:

Lamento pelo pobre Gentz. Talvez eu tenha uma visão equivocada sobre todo esse caso; talvez eu realmente não entenda nada [do que se passa na França] (...). Talvez Burke tenha escrito um livro magistral; mas é evidente que se trata de livro parcial de um entusiasta [*schwärmerich*], e parcial a favor de um partido a que nos moveriam *sentimentos que nada possuem de belo ou grande, mas apenas um sentimento de desespero, produzido pelo extremo oposto*. Jamais li Burke. Mas, me fiando apenas nas passagens que Gentz leu para mim, (...) eu até seria capaz de admirar tal livro; contudo seria contrário ao meu *sentimento moral* traduzi-lo, e eu não seria sequer o tipógrafo responsável por sua impressão. Pois as verdades da Revolução Francesa

⁴⁸ Parte da carta está traduzida em Lefevre, 1987, p. 42.

permanecerão eternamente verdade, mesmo que 1200 loucos as profane (Humboldt, 2015, p. 100)⁴⁹.

Quando as *Reflexões* de Burke são publicadas, seu impacto na cena da Ilustração alemã é significativo. Para Burke, a reflexão, o trabalho especulativo, se deixado sem controle, é perigoso, sedicioso, faria reviver uma cena política muito próxima àquela que Hobbes descreve em seu *Behemot*: guerra civil. Não é apenas que haja uma *distância* entre teoria e prática. A teoria que está no fundamento da Revolução Francesa, essa metafísica bárbara, selvagem, dos direitos humanos, *se opõe* a qualquer prática, a qualquer conquista civilizatória. A civilização precisa de certa opacidade, quando nada a opacidade decorrente da poeira do tempo. Mas a luz e a razão querem a total transparência, e com isso tornam impossível qualquer vínculo social. No cenário alemão, é Rehberg que defende, talvez de modo mais virulento, essa posição antimetafísica. Afinal, segundo ele, os *philosophes*, com o seu hiper-racionalismo, pretendem que

há apenas uma constituição, uma só legislação para todos os povos da Terra; certamente ela não é a melhor, mas é a única legítima. Ela consiste na liberdade universal ilimitada, sob o reino da necessidade moral (...). Muitos são os homens inteligentes que, até o presente, se mostram decepcionados diante de tais especulações metafísicas, que tomam, então, como *reveries*, julgadas inaplicáveis, e assim sem qualquer valor (...). Essa metafísica reduziu a migalhas a monarquia francesa e produziu uma revolução sem precedentes (Rehberg, 1998, pp. 80-81).

Ora, Kant não pode deixar de se reconhecer como um dos alvos dessa passagem de Rehberg, mesmo que ainda não tenha publicado a *Doutrina do Direito*. Ora, é um equívoco pensar que, no segundo capítulo de *Teoria e Prática*, Kant está “refutando Hobbes”, que ele leva a sério Hobbes, mas não Rehberg – e Garve, diga-se logo de passagem. Hobbes aparece tão-somente como o clássico que reduz toda a esfera da política ao Estado. Não se trata de confrontar um sistema, o hobbesiano, ao seu próprio sistema⁵⁰. A oposição de Kant a Hobbes, ou

⁴⁹ Cf. Lefevre, 1987, p. 58. Lefevre traduz *schwärmerich* por sonhador. O próprio Humboldt usa pouco mais à frente em sua carta o termo *Enthusiasmus*, para se referir ao sentimento de Gentz em relação à Burke. Ainda segundo Humboldt, o entusiasmo de Gentz pela Inglaterra e por Burke significam que esse estaria abrindo mão de uma vida mais livre, e retornando a uma vida mais convencional: “Gentz is von einen freieren Leben zu einem gewöhnlicherer zuruckgekehrt” (Humboldt, 2015, p. 100).

⁵⁰ É assim que compreende, por exemplo, Howard Williams: “Eu sugiro que Hobbes se torna o principal adversário porque Garve, apesar de ser um ensaísta com um estilo vivo, desejoso de capturar a imaginação do público, não era dado a questões de natureza sistemática” (Williams, 2000, p. 186). *Teoria e Prática* não é um texto sistemático, mas é, isso sim, um texto de intervenção. Dirigir-se contra Hobbes tem antes o sentido de fingir tratar-se de um assunto abstrato, quando o que está em jogo são políticas muito concretas. A Prússia vinha num movimento lento mas consistente de impor certas restrições ao poder absoluto do Rei, por meio do Allgemeine Landrecht, trabalho iniciado em 1780. Ainda que não mudasse a estrutura do reino, não modificasse em nada os privilégios da aristocracia, em nada alterasse a condição de servidão, a simples codificação da lei já impunha uma certa limitação ao poder. Pois qualquer nova lei deveria estar em conformidade com o Allgemeine Landrecht. Ocorre que o Allgemeine Landrecht já trazia certas inovações, e conheceu resistência da aristocracia. Para esses aristocratas, o código continha concessões perigosas à nova filosofia, a qual continha na equiparação de todos os Stände um de seus principais princípios. Assim, sua aplicação acabaria por levar à “abominável anarquia que hoje

melhor, à Rehberg e à Garve, é política: o monarca, o soberano não tem o monopólio da palavra, do juízo, não está acima e protegido da crítica. Assim, a posição de Kant é o justo contrário do que Korsgaard atribui a ele. Para ela,

juízos políticos podem apenas ser feitos por aqueles que possuem o direito de falar pelo povo (...). Um povo não pode, literalmente, falar com uma só voz. Eles devem falar através de um representante (Korsgaard, 2008, p. 250).

Ora, essa é a posição de Hobbes, é a posição de Garve⁵¹, pode até ser a posição de Rousseau – uma vez que é a vontade geral, e não o povo propriamente que julga politicamente –, mas certamente não é a posição de Kant. A defesa que Kant faz da liberdade de pensar e de escrever tem o seu sentido, justamente, no reconhecimento de que não há *uma voz*, uma *única voz*, mas muitas. E mais ainda, que a teoria do direito político não é senão o resultado desse exercício coletivo de reflexão que se dá na esfera pública, i.e., da Ilustração. Assim, quando Kant afirma que a “há algo na razão que se deixa exprimir por meio das palavras *direito político*” [*Giebt es aber in der Vernunft so etwas, als sich durch das Wort Staatsrecht ausdrücken lässt*] e que há uma “teoria do direito político, à qual a prática deve conformar-se, antes de lhe ser dada validade”, essa razão não deve ser compreendida como uma razão raciocinante, que parte de princípios abstratos e simplesmente os aplica, mas sim como *reflexão*. Se o conceito de direito possui alguma força obrigante, se ele é algo além da mera força, é porque a unidade das ações políticas, para além da diversidade de interesse e mesmo das forças políticas opostas que se encontram sob a autoridade do Estado, é uma função da razão. Recusar a *teoria*, recusar a autoridade da razão, seja em nome da experiência, da história ou da tradição, é ceder à força.

devasta a França. Quem negará que, cedo ou tarde, resultados semelhantes ocorrerão no resto da Europa, se até os legisladores [de respeitáveis monarquias] apoiam tais princípios, e isso mesmo sendo tais princípios incapazes de realização” (apud Epstein, 1975, p. 382). Esse texto é parte de um protesto do Stände de Minden-Ravensberg, datado de 29 de dezembro de 1791, sobre o que Epstein afirma que em 1792 a histeria era tanta que Frederico Guilherme, em 5 de maio, suspende definitivamente o Allgemeine Landrecht.

⁵¹ Garve, 1788, p. 60. Esse texto conheceu várias edições, e faz parte dos ensaios que vieram a acompanhar a tradução do *De Officiis*, de Cícero, realizada por Garve sob encomenda de Frederico, O Grande. Segundo Garve, no momento do pacto-fundamental, o indivíduo “abre mão do direito de discutir os casos particulares – o que é vantagem ou desvantagem – naquilo que a lei determina de um modo geral”. Para Garve, apenas o soberano, isto é, o regente, como representante, tem a prerrogativa de determinar o interesse público. E assim como em Hobbes, não há, em Garve, espaço para se pensar uma soberania do povo: há o monarca, que representa a unidade da ação social, e a multidão de indivíduos. No contexto geral da cultura política que se vai desenvolvendo, e do qual a Revolução Francesa é momento fundamental, é importante levar em conta que esse texto de Garve, publicado em 1788, conhece uma edição em francês, datada de 1789.

Mas de que teoria se trata? O que é essa teoria do direito político e, mais ainda, qual a sua relação com política? Como uma teoria *a priori* pode ser relevante para um domínio marcado pelo acaso e pela fortuna? De que adianta que tais princípios tenham validade objetiva, que tenha validade *sub specie aeternitatis*, se nada dizem quanto ao aqui e agora? Como não ver, em Kant e no kantismo, uma teoria abstrata, bem construída do ponto de vista formal, mas politicamente irrelevante? Que teoria é essa? Que política ela enseja? O que é a política? Na *Paz Perpétua*, primeiro Apêndice, Kant parece encontrar uma formulação lapidar: a política pode ser compreendida como *ausübender Rechtslehre*. Que fique bem entendido, não se trata de *üben das Recht aus*, mas de *üben aus, was als Recht gedacht ist*, ou seja, se trata de executar aquilo que é pensado como direito, e não o direito positivado.

Essa definição da política permite ver a tensão que há entre ela e o direito, entre política e lei. A política, em seu poder máximo, consiste justamente em criar a lei, em alterar a lei, de modo que ela se põe, em alguma medida fora da lei. Mesmo que se trate de melhorar uma legislação, o reconhecimento da necessidade da melhora parte da avaliação de um desacordo com a lei em vigor, do reconhecimento da não conformidade entre lei positiva e direito racional. Mas, por outro lado, o poder político pode realizar o movimento inverso, isto é, adiar uma reforma, por julgar que o momento não é oportuno, de modo que, ainda que haja um conflito entre direito positivo e direito racional, a razão de estado como que mantém legal aquilo que, do ponto de vista do direito da razão, não é mais legítimo, e portanto a seu juízo ilegal.

Não é gratuito, portanto, que Kant comece a analisar a confusão que há quanto à relação entre moral e direito a propósito da paz perpétua a partir de uma distinção cara ao realismo, a saber, a distinção entre o *honestum* e o *utile*, distinção que uma corrente no interior da Ilustração alemã cuida de esfumegar. Mais uma vez, do ponto de vista da batalha das ideias, da formação de uma cultura política, é contra Garve que Kant desenvolve sua argumentação. De acordo com Garve, sempre no texto que trata da relação entre Moral e Política,

os cidadãos privados, ao fim e ao cabo, renunciaram a qualquer retomada do primeiro fundamento de toda justiça, a utilidade geral; eles se obrigam a cederem diante da lei, como diante da decisão última e fundamental acerca do justo, e não levantam novas dúvidas em relação aquelas regras que são objeto de um longo hábito e observação. Os Estados e aqueles que os governam não poderiam abrir mão de tal direito (...) e ali onde os contratos não falam de modo claro (...) a natureza e a razão os autoriza a buscar, segundo o seu próprio discernimento, o bem geral (Garve, 1788, p. 60)⁵².

⁵² Quanto à determinação do bem geral: “Aquilo que provoca a felicidade de milhões não pode ser considerada uma ação injusta, uma vez que a grandeza absoluta da utilidade determinaria o critério do direito. As coisas, porém, não são tão simples assim (...). Na medida em que o fim visado, a felicidade nacional, significa a soma da felicidade que todos os indivíduos devem gozar, um tal fim é um objeto que a razão humana não é capaz de

Para Kant, o *honestum* é aquele que pondera entre as razões de Estado e as razões do público, é aquele que age de modo prudente, mas o seu cálculo tem em vista não seu interesse privado, mas o interesse da razão. Ele não cria uma moral de conveniência, mas sabe adequar o que a razão exige com aquilo que as circunstâncias permitem. O ensaio de Garve, no qual ele trata da relação entre moral e política, segue ainda o modelo dos espelhos dos príncipes, para os quais “importa menos as regras do direito do que a formação do espírito e do caráter” (Garve, 1788, p. 11). A questão, porém, não está tanto aí. Está, isso sim, em que a relação entre moral e política se dá no exercício mesmo do poder, sem a mediação do público, isto é, sem a ideia de povo soberano. Daí que em Garve não se encontre a distinção entre soberano e representante do soberano tal como posta pela Revolução Francesa⁵³; daí que tenhamos, apenas, o soberano, ou melhor, o regente como único sujeito cuja ação é política, e os homens privados:

Ao soberano cabe a manutenção e o bem de toda uma sociedade que lhe é confiada; é depositário de um poder extraordinário [*fremder Macht*]; portador de um corpo a que se deve respeito – o homem privado tem como preocupação apenas o seu próprio bem ou dos seus – alguns ou poucos homens.

Ora, é esse poder extraordinário que autoriza o soberano, o regente, em nome do interesse público que afinal é o seu interesse, a quebrar contratos, a faltar com a palavra dada, a invadir e tomar o que não lhe pertence – tudo sempre, bem entendido, em nome das vantagens que irão decorrer para a Nação, ou para o Estado. Aqui o exercício do poder, se bem-sucedido, cumpre sua finalidade, contribui para a utilidade geral; e se cumpre a sua finalidade, é legítimo, ou seja, uma vez atingido o fim os meios como que se justificam.

Ora, o modo como Garve vincula moral e política se dá nos termos como Kant apresenta a figura do moralista político⁵⁴, a saber, aquele que talha uma moral em razão das conveniências do agente político, do soberano, em última instância, figura à qual contrapõe à do político moral, como aquele que vincula política e conceito de direito e que faz, deste, limite da ação política:

Um político moral fará para si o princípio: quando, nas constituições dos estados ou nas relações entre eles, se encontrarem defeitos que não *puderam* ser evitados, então é um dever, principalmente para o soberano [regente], refletir e corrigir tais erros tão *logo quanto possível*, de modo a que se estabeleça a conformidade com o direito

calcular (...). Ao tentarmos uma série de ideias, antigas e naturais, do que seria a felicidade nacional, chegamos àquilo que entendemos por interesse do estado, ou por razão de estado (...). A sorte da multidão deve ser julgada a partir da sorte da maioria. Assim, o bem do estado e o bem de sua maioria são a mesma coisa” (Garve, 1788, p. 49 e seguintes). Sobre Garve, cf. entre outros Stolleis (1969).

⁵³ Cf. Baker (1990), em especial a seção “Representation redefined”. Kant formula essa redefinição nos seguintes termos: “Uma verdadeira república é um sistema representativo do povo. (...) o povo reunido não representa o soberano, mas é, ele mesmo, o soberano; pois é nele que se encontra, originariamente, o poder supremo, a partir do qual devem ser legitimados todos os direitos” (RL, AA 6: 341).

⁵⁴ Para uma interpretação do “Apêndice” a partir da polêmica com Garve, cf. Nielsen (2017).

natural que, como ideia da razão, é aquele padrão que está diante de nós (*ZeF*, AA 8: 372).

Não é, porém, a razão que irá determinar o momento oportuno, e sim a prudência, o juízo. Razão e prudência devem trabalhar juntas para fazer valer as oportunidades, para estabelecer uma agenda. A razão, porém, não tem o controle total das circunstâncias, assim como as oportunidades não são apenas aproveitadas, como se fossem apenas dadas, mas se criam⁵⁵. Observe-se que tarefa da reforma não é apenas do soberano, do representante do soberano. Em uma democracia representativa, em uma democracia moderna, na cultura política que se vai nela formando, isso de pensar, escrever, criticar, trabalhar uma agenda, são atos políticos. Se a união entre moral e política se consuma na vontade do soberano, ela é o resultado do trabalho lento de cada ator na esfera pública, da apresentação, análise e crítica de cada ponto de vista. Acordo e compromisso entre os diferentes que se dá no tempo, e que converge para uma *doutrina* do direito sempre renovada, jamais estática, como as doutrinas clássicas do direito natural. Para que se fale em termos técnicos, o acordo ou desacordo entre moral e política se apresenta no esquematismo dos conceitos jurídicos, mas de um esquematismo que se dá não no interior de uma razão raciocinante, mas no uso público da razão.

No fim das contas, melhor ver na política uma arte. É certo que Kant afirma: “A verdadeira política não dá um único passo à frente sem antes prestar tributo à Moral, e mesmo que ela seja uma arte difícil, a sua união com a moral não é nenhuma arte” (*ZeW*, AA 8: 380). Mas ela, *malgré* Kant, também não é nenhuma ciência. Se ciência fosse, ela seria, como disse Balzac, “uma ciência sem princípios estanques, sem fixidez possível; ela é o gênio do momento, a aplicação constante da força, segundo a necessidade do dia”. Ora, essa concepção de política como arte é algo estranho ao *mainstream* moderno. Para se terminar onde se começou: Rawls representa o primado da teoria sobre a prática, e nesse sentido ele é mais discípulo de Descartes que de Kant. E Kant, por sua vez, mais discípulo de Maquiavel⁵⁶ do que de Descartes. Talvez não de Maquiavel, mas de Montaigne. Um espectador atento ao curso do mundo, às diferentes leis, aos diferentes arranjos políticos, às diferentes formações sociais. Um juízo apurado pela experiência, mas crítico com relação a ela. É preciso suspeitar, ter como que um pé atrás. Quando em *Teoria e Prática* Kant afirma que a faculdade de julgar deve ser refinada pela experiência, a experiência não tem o sentido estrito de *Erfahrung* e seu modelo não é aquele da

⁵⁵ Daí que uma revolução, lá onde a natureza a produziu, deve ser oportunidade para reformas que aproximem direito positivo e aquele ideal, como tal consolidado na esfera pública, e não para uma maior opressão (*ZeF*, AA 8: 373).

⁵⁶ Não o Maquiavel do *Príncipe*, mas dos *Discorsi*, tal como apresentado por McCormick (2011).

ciência natural, não é Newton, é Montaigne⁵⁷. Afinal, as “dificuldades nascem das doutrinas”, como lembra Montaigne, citando Quintiliano.

É preciso liberar a política da camisa de força que lhe foi imposta pelo direito e pela ideia de justiça, que se obtém por meio do direito. Pois, como escreve Montaigne no ensaio “Da experiência”, um autor que no mais das vezes se julga estar muito distante de Kant, “quem deseja o triunfo do direito nas questões gerais, é forçado a sacrificá-lo nas de menor importância; a injustiça no pormenor é necessária a justiça no todo” (Montaigne, 1984, p. 480)⁵⁸. Que a pretensão de universalidade do *juízo* político não significa que ele faça abstração das circunstâncias a partir das quais ele é formado, sobretudo no que diz respeito à história. Juízo singular – ele se reporta a *esse* caso, *essa* lei, *essa* ação – a sua universalidade e necessidade está não no objeto, mas na esfera dos sujeitos que julgam. Universalidade e necessidade que, no melhor dos casos, é sempre problemática.

É preciso então ter claro que o juízo político não é o juízo do filósofo sobre a política. Que no juízo político há uma dimensão subjetiva inescapável. E que ele lida com uma situação que é contingente. Ora, para voltarmos a Hannah Arendt, a *Crítica do Juízo* é aquela que pretende justamente lidar com o contingente, com o singular. E faz isso justamente ampliando a noção de subjetividade.

⁵⁷ Para uma visão da modernidade que desloca Descartes de seu protagonismo habitual e dá espaço à Montaigne, cf. Toulmin (1992).

⁵⁸ Vale a pena igualmente a leitura do ensaio sobre o “honesto e o útil”. Garve, por sua vez, defende a seguinte tese: “A mais elevada e clara das leis das ações humanas consiste em fazer aquilo que é mais útil ao gênero humano, tomado esse em conjunto. Daí porque uma sociedade, que consiste em um grande número de homens tenha precedência em relação a qualquer homem particular; a manutenção daquela é mais importante do que a sobrevivência deste, o seu bem é uma parte maior da felicidade total, que é o fim último da criação” (Garve, 1788, p. 40). E quanto à relação dos Estados entre si: “Trata-se de proposição incontestável. A supremacia de uma maior sociedade de homens sobre uma menor não é apenas física, é também moral. Não é apenas a força de ambas que é desigual, mas também o direito de cada uma (...). Quando uma grande nação se encontra em conflito com uma menor, ela tem a preferência” (Garve, 1788, p. 48).

Referências Bibliográficas

- ARENDDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- BAKER, K. M. *Inventing the French Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- BRANDES, E. *Politische Betrachtungen über die französische Revolution*. Iena, 1790.
- EPSTEIN, K. *The Genesis of German Conservatism*. New Jersey: Princeton U. Press, 1975.
- GARVE, C. *Abhandlung über der Verbindung der Moral mit der Politik, oder einige Betrachtungen über die Frage, in wiefern es Möglich sey, die Moral des Privatlebens bey Regierung des Staaten zu beobachten*. Breslau, 1788.
- GEUSS, R. *Outside Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- GEUSS, R. *Politics and the Imagination*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- HONIG, B. *Political Theory and the displacement of politics*. Cornell, 1992.
- HUMBOLT, W. *Briefe Juli 1791 bis Juni 1795*. Berlin: Walter de Gruyter, 2015
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Berlin e Göttingen: Deutsche Akademie der Wissenschaften, 1900ff.
- KERSTING, W. *Wohlgeordnet Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- KORSGAARD, C. *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. Oxford University Press, 2008.
- LEFEVRE, J. *La Révolution Française vue par les Allemands*. Lyon : PUL, 1987.
- McCORMICK, J. P. *Machiavellian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- MONTAIGNE, M. “Da experiência”. In: MONTAIGNE, M. *Ensaaios*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- NIELSEN, C. F. “Kant and the Practical Man *Reinterpreting the Appendix to Toward Perpetual Peace*”. In: *Danish yearbook of philosophy*, vol. 50 (2017), pp. 132-156.
- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Piseta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- REHBERG, A. W. *Recherches sur la revolution française*. Trad. Lukas Sosoe. Paris: Vrin, 1998.
- ROUSSEAU, J. J. *Do Contrato Social*. Trad. Lourival Gomes Machado. São Paulo: Abril, 1983.
- SCHUI, F. *Rebellious Prussians: Urban political Culture under Frederick the Great and his Successors*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- STOLLEIS, M. “Über die Verbindung der Moral mit der Politik: Ein Beitrag zur Spätphase der Aufklärungsphilosophie in Deutschland”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 55, n. 2 (1969), pp. 269-277.
- TOULMIN, S. *Cosmopolis – the hidden agenda of modernity*. Chicago: Chicago University Press, 1992.
- VOLTZ, G. B. *Die Politische Testamente Friedrich's des Grossen*. Berlin: Reimar Hobbing, 1920.
- WILLIAMS, H. “Christian Garve and Immanuel Kant: Theory and Practice in the German Enlightenment”, *Enlightenment and Dissent*, n. 19 (2000), pp. 171-192.

Resumo: O objetivo do artigo está em colocar em questão uma leitura dominante da filosofia política de Kant, que a aproxima de uma teoria da justiça. Ainda que o direito tenha um peso em seu pensamento político, direito e política, justiça e política não são o mesmo para Kant. Seu pensamento político contém uma dimensão que lida com a contingência, com a história, e não se esgota, portanto, em uma pura normatividade. O texto procura ressaltar essa dimensão, apontando para algumas questões políticas que Kant enfrenta em seus textos.

Palavras-chave: Kant, realismo, idealismo, normativo, contingente, História

Abstract: The aim of the paper is to question a dominant reading of Kant's political philosophy, which brings it closer to a theory of justice. Although the law has a weight in his political thought, law and politics, justice and politics are not the same for Kant. His political thought contains a dimension that deals with the contingent, with history, and is not therefore exhausted in pure normativity. The text seeks to highlight this dimension, pointing to some political issues that Kant faces in his texts.

Keywords: Kant, realism; idealism, normativism, contingent, History

Recebido em: 06/2018

Aprovado em: 07/2018

O significado prático de termos modais na filosofia moral kantiana

[The practical meaning of modal terms in Kantian moral philosophy]

Joãosinho Beckenkamp *

Universidade Federal de Minas Gerais (Belo Horizonte, Brasil)

Há muito tempo, e hoje particularmente na lógica deôntica, reconheceu-se um paralelo entre termos modais como “necessário”, “possível” ou “impossível”, por um lado, e termos deônticos como “obrigatório”, “permitido” ou “proibido”, por outro, não sendo incomum que os primeiros sejam usados com um significado prático, ou seja, no sentido dos últimos.

Se em geral este significado prático de termos modais parece ter pouca importância para a compreensão dos textos kantianos sobre a filosofia moral, pelo menos nos *Princípios metafísicos da doutrina do direito* ele é decisivo para a compreensão das teses e dos argumentos apresentados por Kant, como será detalhado na última seção deste ensaio. Antes, porém, e tendo em vista obter maior clareza sobre o tópico, são reconstituídos os elementos de uma semântica prática de termos modais, expressamente formulada por Leibniz no fim do século XVII, e então incorporada à escola wolffiana, encontrando-se nos manuais de Baumgarten a influência mais direta sobre a terminologia kantiana.

1. Significado prático de termos modais em Leibniz e na escola wolffiana

Na literatura especializada em lógica deôntica, Leibniz é reconhecido como precursor da correlação entre operadores deônticos e operadores modais. Na própria lógica deôntica, esta correlação é corriqueira desde que von Wright apresentou, em 1951, sua famosa tabela de similaridades entre o que ele chamava de “modalidades aléticas, epistêmicas e deônticas” (von Wright, 1951, p. 2), na qual se aponta para a correlação das modalidades aléticas “necessário”, “possível”,

* E-mail: jobeqk@gmail.com.

“contingente” e “impossível” com as modalidades deônticas “obrigatório”, “permitido”, “indiferente” e “proibido”. A partir daí, lógica modal em sentido estrito e lógica deôntica se desenvolvem em paralelo, colocando-se sempre de novo a questão de em que medida esta pode ser reduzida àquela.

No concernente à lógica modal, o essencial do que deve ser levado em conta aqui já se encontra posto em tabela por Carnap em seu livro *Meaning and Necessity*, de 1947, com a constatação de que “há seis modalidades, isto é, propriedades modais puras de proposições” (Carnap, 1988, p. 175), formalizadas da seguinte maneira:

- a. Necessário: Np
- b. Impossível: $N\sim p$
- c. Contingente: $\sim Np.\sim N\sim p$
- d. Não necessário: $\sim Np$
- e. Possível: $\sim N\sim p$
- f. Não contingente: $NpVN\sim p$

Com relação à lógica deôntica, von Wright apresentou, em artigo do mesmo ano de 1951, indicações de como realizar uma redução semelhante também entre operadores deônticos, sendo para nós a mais decisiva aquela que estabelece como “lei sobre a relação entre permissão e obrigação [... que] PA é idêntico a $\sim(O\sim A)$ ” (von Wright, 1951, p. 13).

Se adotarmos uma notação similar à introduzida por Carnap para as modalidades propriamente ditas, teremos:

- a. Obrigatório: Op
- b. Proibido: $O\sim p$
- c. Indiferente: $\sim Op.\sim O\sim p$
- d. Não obrigatório: $\sim Op$
- e. Permitido: $\sim O\sim p$
- f. Não indiferente: $OpVO\sim p$

A identidade enunciada por von Wright, e que é decisiva para a questão aqui levantada, pode então ser expressa (adotando-se P para simbolizar o permitido): Pp é idêntico a $\sim O\sim p$, ou $Pp \equiv \sim O\sim p$.

A similaridade constatada por von Wright entre modalidades aléticas e deônticas não se limita a uma semelhança estrutural meramente lógica, mas encontra uma ampla expressão na linguagem comum, na qual seguidamente se diz que algo é necessário com o sentido de que deve ser feito, ou ainda que algo é possível ou pode ser feito com o sentido de que é permitido. Se adotarmos o símbolo M para designar o possível, teremos neste caso a identidade semântica

seguinte: Mp significa ou é o mesmo que Pp, quer dizer, $\sim O\sim p$ ou ainda $\sim N\sim p$, no sentido de $\sim O\sim p$.

A ideia desta correlação entre modalidades aléticas e deônticas foi formulada pela primeira vez por Leibniz em apontamentos datados de 1671, e que levam o título de “Elementa juris naturalis”, ou seja, elementos do direito natural. Nestes apontamentos, Leibniz apresentava a seguinte correlação:

Justo, lícito – possível

Injusto, *ilícito* – impossível

Equitativo, *devido* – necessário

Não devido – omissível

é tudo o que / é possível que seja feito por um homem bom

O indiferente é ao mesmo tempo justo e omissível (Leibniz, 1990, p. 465)

Partindo desta constatação, Leibniz tirou uma conclusão geral que poderia ser considerada a tese inaugural da lógica deôntica: “Todas as implicações, conversões e oposições da modalidade demonstradas na lógica por Aristóteles e outros podem ser transpostas, portanto, não sem proveito, para estas nossas modalidades jurídicas” (Leibniz, 1990, p. 466).

A ideia desta interpretação prática de termos modais foi incorporada por Wolff, passando a ser parte dos manuais da escola wolffiana. Tendo em vista sua adoção por Kant, são particularmente relevantes os manuais de Baumgarten, mais diretamente empregados por Kant. Para maior clareza, encontra-se nestes manuais uma explicitação da interpretação prática acrescentando, por exemplo, o advérbio “moralmente” a expressões modais como “necessário”, “possível” e “impossível”, que então explicitamente significam “obrigatório”, “lícito” e “proibido”.

Talvez a passagem mais relevante, tendo em vista o desdobramento posterior na filosofia do direito de Kant, seja aquela em que Baumgarten associa “possível” com “lícito” em sua *Metafísica*: “Assim, *moralmente possível* é: 1) aquilo que não pode ser feito a não ser por liberdade ou na substância livre enquanto tal, *em sentido lato*; 2) aquilo que não pode ser feito a não ser por liberdade determinada em conformidade com as leis morais, *em sentido estrito, ou o lícito*” (Baumgarten, *Metaphysica*, p. 283).

O que se dirá em seguida sobre a interpretação prática de termos modais em Kant, portanto, não é uma invenção própria da filosofia moral kantiana, mas tem uma longa linha de antecedentes, que remonta pelo menos a Leibniz, ou seja, à segunda metade do século XVII.

2. O significado prático de termos modais em Kant

Na filosofia teórica, Kant é responsável por uma série de distinções conceituais que fazem parte da linguagem filosófica contemporânea, como é fácil de ver com relação aos conceitos de possibilidade, sendo corriqueiros hoje conceitos de possibilidade lógica, física, objetiva, real e mesmo transcendental. Chama a atenção, entretanto, que na recepção da filosofia prática de Kant não se tenha estabelecido clareza acerca do significado prático de termos modais, quase não se falando, por exemplo, do conceito de possibilidade moral, que, no entanto, é tão importante quanto os outros listados.

Uma razão para que isto seja assim pode ser apontada no fato de que esta semântica prática de termos modais encontra aplicação quase que exclusivamente nos *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, um texto tardio de Kant pouco estudado até algum tempo atrás. A incorporação sistemática das distinções de modalidade prática feitas por Leibniz e pelos wolffianos ocorre numa parte da *Crítica da razão prática* que tem causado enorme dificuldade de interpretação entre os comentadores, a saber, a tábua das categorias da liberdade, na qual são listadas, na classe da modalidade, as contraposições de lícito/ilícito, dever/contrário ao dever e dever perfeito/imperfeito (cf. *KpV*, AA 05: 66). A relação disto com as modalidades práticas discutidas pelos wolffianos se encontra explicitada tão somente em nota do prefácio da mesma obra, na qual Kant se mostra preocupado com a confusão entre os dois primeiros pares de modalidade em sua tábua das categorias da liberdade, ou seja, entre lícito e dever ou ilícito e contrário ao dever:

Assim, na tábua das categorias da razão *prática*, sob o título da modalidade, o *lícito* e *ilícito* (o possível e impossível de modo praticamente objetivo <*praktisch-objektiv Mögliche und Unmöglichliche*>) tem no uso comum da linguagem quase o mesmo sentido que a categoria seguinte do *dever* e do *contrário ao dever*; aqui, entretanto, o *primeiro* deve significar o que está de acordo ou em contradição com uma prescrição prática meramente *possível*, o *segundo*, o que está em tal relação com uma lei que se encontra *efetivamente* na razão. (*KpV*, AA 05: 67s).

Sem levar em consideração o amplo desdobramento que a ideia seminal de Leibniz teve na escola wolffiana, é difícil perceber que nesta incorporação truncada da ideia de modalidades práticas à filosofia moral kantiana se tem um elemento decisivo para compreender aspectos importantes de seu programa, sobretudo da doutrina do direito. É preciso ir para a obra de 1797 para encontrar formulações mais explícitas do ponto em questão. Ali se encontra efetivamente a retomada da ideia de Leibniz já na introdução geral à metafísica dos costumes: “De acordo com estas leis, certas ações são *lícitas* ou *ilícitas*, i. é, moralmente possíveis ou impossíveis, mas algumas delas, ou seu contrário, são moralmente necessárias, i. é, obrigatórias” (*MS*, AA 06: 221).

É claro que Kant não procede a uma análise exaustiva das modalidades em seu sentido moral, não indo além, neste sentido, daquilo que Leibniz já havia sugerido. Mas o conceito de possibilidade moral, em suas várias expressões linguísticas, marca fundamentalmente sua compreensão do direito, definindo inclusive a argumentação seguida para estabelecer seus conceitos básicos, como se verá a seguir.

3. Aplicação da semântica prática de termos modais na doutrina kantiana do direito

A reconstituição dos passos argumentativos da doutrina do direito, tanto privado quanto público, leva ao resultado de que a premissa decisiva em todos eles é o que Kant chama de postulado jurídico da razão prática, cuja formulação é a seguinte: “É possível ter como o meu qualquer objeto externo de meu arbítrio” (MS, AA 06: 246). Para a compreensão da argumentação seguida por Kant, é essencial explicitar o significado prático do termo modal “possível”. Entendendo-se que o mencionado postulado nada mais quer dizer do que “é lícito/permitido ter como o meu qualquer objeto externo do meu arbítrio”, toda a argumentação kantiana ganha um sentido eminentemente prático.

No texto dos *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, o conceito modal deôntico da possibilidade aparece nas formas gramaticais de adjetivo, substantivo e verbo. Como adjetivo, há primeiramente uma longa lista em que se emprega “possível” em sentido eminentemente prático, a começar pelo mencionado postulado jurídico da razão prática, aliás introduzido pela seguinte cláusula restritiva: “Uma posse *inteligível* (se é possível) é uma posse *sem detenção* (*detentio*).” (MS, AA 06: 245-6). Depois de apresentar seu argumento em prol do postulado, Kant conclui: “Portanto é uma pressuposição *a priori* da razão prática considerar e tratar como meu e teu objetivamente possível todo objeto de meu arbítrio.” (MS, AA 06: 246). No decisivo § 2, portanto, o adjetivo “possível” ocorre três vezes, sendo fundamental para a apreensão do argumento a compreensão desse termo em sentido prático. Uma vez que esteja claro que “possível” significa aqui tanto quanto “lícito” ou “permitido”, fica mais fácil entender por que Kant conclui o parágrafo com uma ponderação sobre o postulado como lei permissiva: “Pode-se denominar este postulado uma lei permissiva (*lex permissiva*) da razão prática, que nos confere uma autorização que não poderíamos derivar de meros conceitos do direito em geral; a saber, a autorização de impor a todos os outros uma obrigação, que eles não teriam sem isso, de se absterem do uso de certos objetos de nosso arbítrio, porque nos apossamos deles primeiro.” (MS, AA 06: 247). Pois o problema que Kant se coloca nos parágrafos iniciais da doutrina do direito privado

é se é lícito, permitido ou autorizado ter algo externo como seu, com a conseqüente exclusão de igual pretensão por parte de todos os outros.

E é neste sentido que se deve entender o adjetivo “possível” profusamente usado por Kant nestes parágrafos, inclusive naquela redução técnica da questão proposta no início do § 6: “A questão “Como é possível um *meu e teu externo*?” reduz-se então a esta: “Como é possível uma *posse simplesmente jurídica* (inteligível)?”; e essa, por seu turno, à terceira: “Como é possível uma proposição jurídica *sintética a priori*?”” (MS, AA 06: 249). O emprego do termo nessa última questão mereceria uma análise ulterior, não sendo de descartar *prima facie* também aqui sua interpretação como “permitido” num sentido mais geral.

Menos problemática é a interpretação prática do termo como aparece na formulação da antinomia da posse inteligível: “A *tese* diz: *É possível* ter algo externo como o meu ainda que eu não tenha a posse do mesmo. // A *antítese*: *Não é possível* ter algo externo como o meu se não tenho a posse do mesmo.” (MS, AA 06: 255). O que não exclui naturalmente que o termo seja empregado em outro sentido, como parece ser o caso no título do § 8: “Ter algo externo como o seu somente é possível num estado jurídico, sob um poder legislativo público, i. é, no estado civil” (MS, AA 06: 255). Nesta proposição, o termo é empregado antes para enunciar o estado civil como condição necessária para a garantia do direito de ter algo externo como o seu, ou seja, como garantia da propriedade.

Esta garantia só é moral ou praticamente necessária, entretanto, porque assegura uma posse inteligível de algo externo admitida como possível no sentido de “permitido” pela própria razão, sendo o termo usado neste sentido no § 9:

Toda garantia já pressupõe, portanto, o seu de alguém (ao qual ele é assegurado). Portanto, antes da constituição civil (ou *abstraindo* dela), deve ser admitido como possível um meu e teu externo e ao mesmo tempo um direito de obrigar qualquer um, com quem pudéssemos chegar a ter contato de uma forma qualquer, a se juntar conosco numa constituição em que pode ser assegurado aquele meu e teu externo (MS, AA 06: 256).

Sem pretender ser exaustivo, pode-se citar ainda as seguintes ocorrências no contexto do tratamento do direito de aquisição: “como é possível o modo de aquisição por herança?” (MS, AA 06: 294); e: “É possível adquirir por instituição testamentária.” (MS, AA 06: 294).

Como substantivo, o conceito de modalidade prática problemática desempenha uma função decisiva no argumento desenvolvido por Kant em prol do direito de propriedade, ou mais genericamente do direito de ter algo externo como seu. O problema que se coloca é o da possibilidade (= permissão) de uma posse inteligível, quer dizer, de uma posse sem detenção física, pois aqui Kant entende que se está diante de uma proposição sintética, a qual, tendo sua origem na própria razão, constitui um lídimo exemplar de juízo sintético *a priori*:

Ao contrário, a proposição da possibilidade da posse de uma coisa *fora de mim*, após a abstração de todas as condições da posse empírica no espaço e no tempo (portanto com a pressuposição da possibilidade de uma *possessio noumenon*), vai além daquelas condições restritivas e é *sintética*, por estabelecer como necessária para o conceito do meu e teu externo uma posse também sem detenção (*MS*, AA 06: 250).

O estabelecimento da possibilidade deste tipo de posse constitui simplesmente a dedução do conceito de posse inteligível, que tem como uma de suas subespécies o conceito de propriedade (posse inteligível de uma coisa corpórea fora de mim); no argumento, Kant remete ao já mencionado postulado jurídico da razão prática:

A possibilidade de tal posse, portanto a dedução do conceito de uma posse não empírica, fundamenta-se no postulado jurídico da razão prática [...] A possibilidade da última [posse não física] não pode, contudo, de maneira alguma ser demonstrada ou compreendida por si mesma (justamente por ser um conceito da razão, para o qual não pode ser dada nenhuma intuição correspondente), mas é uma consequência imediata do mencionado postulado (*MS*, AA 06: 252).

Tomando o termo modal em seu significado prático, a argumentação de Kant simplesmente explicita uma condição analítica do postulado de que é possível ou permitido ter algo externo como seu; uma vez que ter algo externo como seu implica que se pretenda ter este algo mesmo quando não se o detém fisicamente, esta última pretensão de direito se fundamenta imediatamente naquele postulado, ou seja, é possível ou permitida também a posse não física ou sem detenção de algo externo.

Neste sentido, Kant também fala do “princípio da possibilidade do meu e teu externo” (*MS*, AA 06: 252) ou da “pressuposição da possibilidade de uma posse racional pura sem detenção.” (*MS*, AA 06: 254), inventando ademais uma “crítica da razão prática jurídica no conceito do meu e teu externo, a que essa é forçada propriamente por uma antinomia das proposições sobre a possibilidade de tal posse” (*MS*, AA 06: 254).

Como a ocorrência do termo é bastante frequente no texto de Kant, recomenda-se cautela na interpretação de cada passagem de sua ocorrência, pois é claro que o termo continua sendo empregado também em outros sentidos. Duas ocorrências que merecem ainda menção se encontram no contexto da dedução do direito de aquisição originária. Na primeira, encontra-se uma daquelas remissões ao postulado jurídico da razão prática, o verdadeiro fundamento de uma série de conceitos jurídicos derivados: “A possibilidade de adquirir desta maneira não pode ser de forma alguma compreendida, nem demonstrada por princípios, mas é a consequência imediata do postulado da razão prática.” (*MS*, AA 06: 263). Na outra ocorrência, Kant anuncia sua arguição em prol do direito de aquisição por usucapião: “Deve-se demonstrar agora a possibilidade de adquirir deste modo.” (*MS*, AA 06: 291). Também aqui se trata de mostrar que é lícito ou permitido

adquirir a propriedade de algo simplesmente pela posse prolongada e sem interrupção. O termo modal “possibilidade” é empregado nestes contextos, portanto, em seu significado prático.

Na *forma verbal*, a tradução para o português torna explícita uma associação que se perdeu no alemão, visto que o verbo “*mögen*” (que corresponderia ao adjetivo “*möglich*” <possível> e ao substantivo “*Möglichkeit*” <possibilidade>) é raramente usado no alemão moderno no sentido de “poder” ou “ser permitido”, tendo sido substituído nesta acepção pelo verbo “*können*”. Em muitos contextos, este verbo dá expressão à modalidade prática aqui abordada, mas a análise exige mais cuidado, como mostra, por exemplo, a seguinte passagem na exposição do conceito de meu e teu externo, na qual o verbo é empregado uma vez como verbo modal comum e, pouco adiante, como verbo modal deôntico:

Os objetos externos de meu arbítrio só podem [verbo modal comum] ser de *três* espécies: [...] Não posso [verbo modal deôntico = não me é permitido] chamar de meu um objeto no espaço (uma coisa corpórea) a não ser que, *mesmo não tendo sua posse física*, eu possa [verbo modal deôntico = me seja permitido] ainda assim pretender ter uma outra posse efetiva do mesmo (portanto não física) (*MS, AA 06: 247*).

Tomando-se o devido cuidado, logo se identifica mais ocorrências em profusão, como na sequência dessa exposição do conceito de propriedade:

Assim, não chamarei de minha uma maçã só por tê-la em minha mão (por possui-la fisicamente), mas apenas se posso [verbo modal deôntico = me é permitido] dizer “eu a possuo” mesmo que a tenha tirado de minha mão e posto num lugar qualquer; igualmente, não poderei [verbo modal deôntico] dizer da terra em que me fixei que ela é minha por causa disso, mas apenas se posso [verbo modal deôntico] pretender que ela ainda está em minha posse mesmo que eu tenha abandonado este lugar. Pois aquele que quisesse, no primeiro caso (da posse empírica), tirar-me da mão a maçã, ou me arrancar do lugar de meu assentamento, certamente me lesaria em vista do meu *interno* (da liberdade), mas não em vista do meu externo, se eu não pudesse [verbo modal deôntico] pretender ter a posse do objeto também sem detenção; eu não poderia [verbo modal deôntico], portanto, também chamar estes objetos (a maçã e o assentamento) de meus (*MS, AA 06: 247*).

Descobrem-se, assim, diversas ocorrências do verbo em sentido prático só na exposição do conceito de propriedade sobre uma coisa externa.

Outras tantas ocorrências podem ser identificadas no segundo item da exposição do conceito de meu e teu externo, qual seja, o relativo à prestação de serviço:

Não posso [verbo modal deôntico] chamar de minha a *prestação* de algo pelo arbítrio do outro se posso [verbo modal deôntico] dizer apenas que ela se tornou posse minha *simultaneamente (pactum re initum)* com sua promessa, mas tão somente se posso [verbo modal deôntico] pretender ter a posse do arbítrio do outro (em determiná-lo para a prestação) mesmo que o tempo da prestação ainda esteja por vir; a promessa do último pertence assim aos haveres (*obligatio activa*) e posso [verbo modal deôntico] contá-la como o meu (*MS, AA 06: 248*).

Também no terceiro item da mencionada exposição se descobrem ocorrências:

Não posso [verbo modal deôntico] chamar de meus uma *mulher*, uma *criança*, um *criado* e em geral uma outra pessoa só porque os comando agora como pertencentes à minha casa ou os tenho cativos e sob meu domínio e posse, mas apenas se posso [verbo modal deôntico] dizer, mesmo que se tenham furtado à coação e eu então não os possuo (empiricamente), que eu os possuo através de minha simples vontade (*MS*, AA 06: 247-8).

Uma busca exaustiva certamente descobriria um número significativo de outras ocorrências do verbo “poder” como verbo modal deôntico. Para concluir, gostaria de apontar ainda para algumas ocorrências no contexto da dedução do direito de propriedade, à qual pretendo dedicar um estudo posterior.

¹ Uma dessas ocorrências se encontra no título do § 9: “No estado de natureza pode [verbo modal deôntico] haver, entretanto, um meu e teu externo efetivo, mas apenas provisório” (*MS*, AA 06: 256). As outras se encontram numa passagem que enuncia o passo decisivo da dedução kantiana do direito de propriedade, ainda que se ache um tanto deslocado no texto de 1797:

Não posso [verbo modal deôntico] por meio de um arbítrio unilateral obrigar um outro a se abster do uso de uma coisa, para o que ele não teria, aliás, nenhuma obrigação; portanto somente o posso [verbo modal deôntico] por meio do arbítrio unificado de todos numa posse comum (*MS*, AA 06: 261).

O registro do significado prático de termos modais no texto de Kant é, portanto, um pré-requisito para a interpretação e compreensão da doutrina kantiana do direito, mas em particular de sua dedução do direito de propriedade, como será mostrado em outra ocasião.

¹ Provisoriamente, para a colocação geral do problema, remeto ao dito em minha introdução à doutrina do direito em I. Kant, *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, São Paulo, Martins Fontes, 2014, p. LVI-LXIII.

Referências bibliográficas

- BAUMGARTEN, A. G. *Metaphysica*. Halle: Hemmerde, 1757.
- CARNAP, R. *Meaning and Necessity*. Chicago: Chicago University Press, 1988.
- KANT, I. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Trad. J. Beckenkamp. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- LEIBNIZ, G. W. *Sämtliche Schriften und Briefe VI/1*. Berlin: Akademie-Verlag, 1990.
- WRIGHT, G. H von. *An Essay in Modal Logic*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1951.
- WRIGHT, G. H. von “Deontic Logic”, *Mind*, vol. 60 (1951), pp.1-15.

Resumo: Na esteira de Leibniz e da escola wolffiana, Kant seguidamente emprega termos modais como “possível” e “possibilidade” num sentido prático ou moral (quer dizer, no sentido de “lícito” ou “permitido”). Como este significado prático dos termos cumpre uma função decisiva nos argumentos que Kant desenvolve em seus *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, cabe explicitá-lo antes de se aventurar numa interpretação de sua doutrina do direito. No intuito de mostrar que uma semântica prática de termos modais está em uso pelo menos desde Leibniz, retoma-se sua ideia seminal e aponta-se introdutoriamente para seu desenvolvimento na lógica deôntica contemporânea. O objetivo principal deste artigo é tornar disponível a semântica envolvida para uma posterior análise dos argumentos desenvolvidos por Kant em sua doutrina do direito, em particular de sua dedução do direito de propriedade.

Palavras-chave: Significado. Modalidade. Direito. Possível. Permitido.

Abstract: Following Leibniz and the Wolffian School, Kant frequently makes use of modal terms like “possible” and “possibility” in a practical or moral sense (meaning “licit” or “permissible”). As this practical meaning of the terms is highly operative in Kant’s arguments in his *Metaphysical Principles of the Doctrine of Right*, it should be clarified before undertaking any interpretation of this doctrine. In order to show that a practical semantics of modal terms is usual at least since Leibniz, I will begin with the formalization of this semantics in contemporary deontic logic and then proceed to the leibnizian beginnings of the procedure. Main issue of this article is however to make such an important topic ready to be used in the analysis of Kant’s arguments in his doctrine of right, especially his deduction of a right to property.

Keywords: Meaning. Modality. Right. Possible. Permissible.

Recebido em: 08/2018

Aprovado em: 08/2018

Schiller crítico de Kant?

[Is Schiller a Kant Critic?]

Carlos Eduardo Moreno Pires *

Universidade Estadual do Norte Fluminense (Campos dos Goytacazes, Brasil)

1.

Na primeira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), Kant apresenta alguns cenários de ações com o objetivo de mostrar que a boa vontade “está sempre no cume da apreciação de todo o valor das nossas ações” moralmente obrigatórias¹ (*GMS*, AA 04: 397-99; 206-8)². Esses cenários ilustram casos específicos de ações moralmente obrigatórias, com base nos quais Kant apresenta a tese de que as situações mais favoráveis à manifestação de uma boa vontade são justamente aquelas nas quais o agente tem de superar certos “obstáculos subjetivos” para fazer aquilo que a moralidade exige como dever (*GMS*, AA 04: 397; 206).

Assim, por exemplo, uma boa vontade tende “a brilhar com luz mais clara” em situações em que o agente, mesmo desejando a “morte”, “conserva contudo sua vida”, porém, “não por inclinação ou medo”, mas simplesmente porque reconhece que isso é “dever” (*GMS*, AA 04: 397-8; 206-7). O mesmo tende a acontecer também quando um determinado agente pratica ações beneficentes com o “ânimo

* Mestre e doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Cognição e Linguagem, da Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF). E-mail: edu.filosofia@hotmail.com. Gostaria de agradecer ao professor Julio Esteves pelas revisões e comentários críticos a este trabalho. Gostaria de agradecer também a Ricardo Barbosa por seus esclarecimentos a respeito da carta a Kant, escrita por Schiller em 14 de junho de 1793.

¹ Ainda que todas as nossas ações estejam de um modo geral relacionadas a uma vontade, nem todas elas são por isso mesmo submetidas ao juízo moral. Na verdade, a maioria esmagadora das ações cotidianas cai normalmente ou sob a categoria do moralmente indiferente, ou sob a do moralmente permitido. Porém, inevitavelmente, alguns cursos de ação envolvem máximas que não passam pelo crivo da lei moral universal, sendo, por isso mesmo, classificados como moralmente proibidos, e os cursos de ação expressos pelo contrário contraditório daquelas máximas se constituem como moralmente obrigatórios. Assim, a tese kantiana de que o valor moral das ações repousa inteiramente no motivo do dever e com exclusão da motivação pelas inclinações só se aplica ao caso das ações moralmente proibidas e ao das moralmente obrigatórias. Com efeito, não faria nenhum sentido exigir que ações moralmente indiferentes ou moralmente permitidas sejam feitas exclusivamente pela consciência do dever e sem o motivo das inclinações, já que tais ações não são absolutamente moralmente devidas e visam justamente à satisfação das inclinações.

² Referências a obras de Kant são feitas de acordo com a edição da Academia. No caso da *Fundamentação*, são citadas também as páginas da edição portuguesa de Paulo Quintela, disponível na coleção “Os Pensadores”.

(...) velado pelo desgosto pessoal que apaga toda a compaixão pela sorte alheia (*GMS*, AA 04: 398- 207)”. De acordo com Kant, situações como essa última constituiriam condições adequadas para a manifestação da boa vontade de um filantropo e, por conseguinte, para posterior avaliação dessas suas ações como dignas candidatas a possuir “autêntico valor moral” (*GMS*, AA 04: 398; 207).

No entanto, tomadas superficialmente e fora de seu contexto original, as situações descritas nesses cenários da primeira seção da *Fundamentação* serviram de base a um tradicional mal-entendido, de acordo com o qual Kant teria dito que uma ação moralmente obrigatória é digna candidata a possuir valor moral somente na medida em que uma boa vontade consegue eliminar totalmente a influência de certos “obstáculos subjetivos”. O que soa estranho e parece ser até mesmo contraintuitivo é o fato de que, nos cenários de ações apresentados por Kant nas mencionadas passagens, os “obstáculos subjetivos”, cuja influência deveria ser totalmente eliminada, são, paradoxalmente, inclinações que **favorecem** cursos de ação moralmente obrigatórios, como o instinto natural de preservar a própria vida e a inclinação ou tendência natural a ajudar os outros. Essas inclinações naturais dadas conduzem o agente imediatamente a ações moralmente exigidas, em contraste, por exemplo, com o desejo do lucro, que somente pelo receio de perda da clientela leva um comerciante inescrupuloso a adotar uma política de honestidade para com todos, sem distinção (*GMS*, AA 04: 397; 206). Ora, como a moral kantiana adquiriu uma certa má fama por supostamente pressupor um irremediável conflito entre dever e inclinação, uma oposição de princípio entre razão e sensibilidade, seria razoável esperar que Kant considerasse como sendo “obstáculos subjetivos” exclusivamente inclinações que conduzem um agente a cursos de ação em **oposição** à moralidade, e não aquelas que levam imediatamente a ações moralmente obrigatórias. Teria Kant sustentado a tese paradoxal segundo a qual as inclinações são sempre um obstáculo à moralidade, mesmo quando elas não representam uma oposição à moralidade, mas, sim, por assim dizer, “empurram” o agente justamente em direção ao que o dever exige? Ou haveria algum mal-entendido na interpretação daquelas passagens?

Como quer que seja, entre os intérpretes e defensores de Kant³ há um consenso de que a origem desse mal-entendido estaria já em um seu contemporâneo, o poeta e filósofo Friedrich Schiller (1759-1805). Frequentemente, os epigramas “Escrúpulo da Consciência” (*Gewissensskrupel*) e “Decisão” (*Decisum*) são citados como prova da suposta interpretação feita por Schiller a respeito dos mencionados cenários da *Fundamentação*. Segundo os intérpretes, Schiller teria dado a entender naqueles escritos que, por considerar que inclinações que favorecem a execução do dever da filantropia são “obstáculos subjetivos” e

³ Cf. Allison, 1990, p. 110; Baron, 2002, p. 92; Baxley, 2010, p. 30; Esteves, 2014, p. 106; Guyer, 1996, p. 336; Paton, 1971, p. 48; Schneewind, 2009, p. 397, 34n.

retiram o valor moral das ações feitas por elas, Kant exigiria ou bem a presença de inclinações em franca **oposição** ao dever de ajudar os outros, ou bem pelo menos a **ausência** daquelas inclinações **favoráveis** ao cumprimento desse dever, para que uma boa vontade se manifeste em ações filantrópicas dotadas de autêntico valor moral. Nos seguintes famosos versos, encontramos o suposto apoio textual para essa interpretação de Schiller:

Escrúpulo da Consciência:

Alegremente, eu sirvo meus amigos, mas, ai de mim! faço isso com prazer.

Por isso estou atormentado pela dúvida de que não sou uma pessoa virtuosa.

Decisão:

Certamente, seu único recurso é tentar desprezá-los totalmente,

E então, com aversão, fazer o que o dever ordena a você.⁴

2.

Isso posto, buscaremos mostrar que esses famigerados versos epigramáticos não devem ser tomados ao pé da letra, como se eles exprimissem o que Schiller realmente supôs que Kant estivesse querendo dizer com os já mencionados cenários de ações na primeira seção da *Fundamentação*; nem devem ser muito menos interpretados como uma forma de crítica à psicologia moral de Kant, mais exatamente, à sua teoria sobre a motivação moral. Para tanto, começaremos com algumas breves considerações sobre os assim chamados “Xênios” (*Xenien*).

No contexto em questão, os Xênios são dísticos epigramáticos escritos a quatro mãos, por Schiller e ninguém menos que seu célebre amigo, o poeta e escritor Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832). Embora publicados no “Almanaque das Musas” (*Musen-Almanach*) do ano de 1797, cuja edição era de responsabilidade do próprio Schiller, a história dos Xênios remonta ao ano de 1795, já com os primeiros números da revista “As Horas” (*Die Horen*), da qual ele era igualmente editor, juntamente com Alexander von Humboldt (1769-1859), Karl Ludwig von Woltmann (1770-1817) e Johann Gottlieb Fichte (1794-1814).

Em suma, a revista foi idealizada com a pretensão de ser uma espécie de fórum no qual questões relacionadas à arte, filosofia e ciência de um modo geral pudessem ser devidamente debatidas por uma “sociedade de ilustres sábios”

⁴ Os epigramas foram traduzidos por Julio Esteves. A versão original está disponível em: <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/gedichte-schillers/xenien/die-philosophen/gewissensskrupel/> e <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/gedichte-schillers/xenien/die-philosophen/decisum/>

(Vaccari, 2014, p. 15). Entre os nomes convidados para participar dessa “sociedade” estavam os de Goethe, Johann Gottfried Herder (1744-1803), Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843), August Wilhelm Schlegel (1767-1845), Christian Garve (1742-1798), Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), Johann Heinrich Meyer (1760-1832) e Johann Heinrich Voss (1751-1826).

Embora pretendesse reunir contribuições dos mais importantes e influentes intelectuais da época, o contexto dos primeiros números da revista *As Horas* trouxe à tona já alguns indícios que colocavam em dúvida o sucesso do projeto confiado a Schiller por Johann Friedrich Cotta (1764-1832), o famoso livreiro e editor de Tübingen. Um desses indícios era a carência de boas contribuições à revista, apesar do nível de erudição reconhecidamente alto de seus colaboradores. Como observa Lesley Sharpe (1991, p. 145), os trabalhos de Goethe e Schiller seriam fundamentais para mantê-la em atividade mesmo que por um período muito curto, uma vez que seu último número foi a edição de dezembro de 1797.

Porém, o mais significativo desses indícios talvez tenha sido o que mais tarde ficou conhecido como a “disputa das Horas”, a saber, um polêmico e acalorado debate travado entre Schiller e Fichte sobre critérios de publicação (Vaccari, 2014). De uma maneira muito particular, as controvérsias que giravam em torno desse debate trouxeram água para o moinho de parte dos leitores de *As Horas*, que, desde seus primeiros números, faziam certas críticas e restrições à revista, em especial, em relação ao fato de ela pressupor um público leitor já acostumado com uma terminologia mais técnica.

Diante desse estado de coisas, Schiller e Goethe decidiram declarar guerra contra a vida literária e cultural daquela época, tida pela dupla como medíocre, e, no final do ano de 1795, tiveram a “ideia” de escrever dísticos satírico-polêmicos, tal como originalmente fizera o poeta romano Marcus Valerius Martialis (40-104) (Carus, 1896, p. 07). Em grande parte, os ataques mais incisivos seriam aqueles desferidos contra o que os “ridículos” leitores diziam a respeito de *As Horas* (Goethe; Schiller, 2010, p. 56), como se pode verificar, por exemplo, com base numa carta a Goethe, escrita por Schiller em 27 de janeiro do ano de 1796, período em que os Xênios começaram a ser redigidos:

Pense em honrar Reichardt, nosso *soi-disant* amigo, com [alguns Xênios]. Acabo de ler uma crítica das *Horas* em sua revista *Deutschland*, a qual Unger edita, na qual ele, emancipado, se expressou terrivelmente sobre os divertimentos e ainda sobre outros ensaios [...] Tudo escrito com uma raiva não suficientemente dissimulada [...]. Também nas *Horas* precisamos perseguir duramente Reichardt, que, sem motivo algum, ataca-nos sem nos poupar [...] (Goethe; Schiller, 2010, p. 58).

Naturalmente, esses Xênios não poderiam ter outra recepção senão aquela que o curso da história acabou por mostrar. Como observa Paul Carus (1896, p. 08), os Xênios causaram nada menos que uma tempestade de indignação na cultura literária contemporânea, e, em resposta, alguns “Anti-Xênios” foram escritos por

boa parte daqueles que foram perseguidos e atacados pela dupla. Aliás, na citação seguinte, Carus (1896) ressalta como digno de nota que essas respostas ultrapassavam os limites de uma discussão literária, uma vez que os críticos da dupla levaram a batalha dos Xênios, por assim dizer, para um campo essencialmente pessoal.

(...) the Anti-Xenios are *wholly* personal. They are rude, malicious and mean. They insinuate that the Xenios were prompted by vile motives; that Goethe and Schiller wanted more praise and flattery; that they were envious of the laurels of others and wanted to be the sole usurpers of Mount Parnassus. Schiller was called Kant's ape, and Goethe was reproached with his family relations (Carus, 1896, p. 08).

3.

Embora restritos às páginas finais do “Almanaque das Musas para o ano de 1797”, os Xênios podem ser vistos como o melhor exemplo da aliança político-literária entre Goethe e Schiller, que começou em 1794, logo após Schiller tê-lo convidado para participar do corpo editorial d’*As Horas*, em uma carta de 13 de junho daquele ano. Entre outras coisas, essa aliança faria com que Schiller começasse a retomar, pouco a pouco, o caminho da poesia e da dramaturgia, que havia abandonado em 1791, por ocasião do início de seus estudos filosóficos.

Entre 1791 e 1795, Schiller se propôs a tarefa de estudar filosofia, mais exatamente, se propôs a tarefa de estudar com afinco a filosofia kantiana. Porém, ao que tudo indica, como veremos, não constava em seu plano de estudos a principal obra de Kant, a saber, a *Crítica da Razão Pura* (1781), e isso pela seguinte razão. Schiller não se sentia filosoficamente preparado para se dedicar ao estudo das principais teses da primeira *Crítica* e, de certo modo, nem mesmo dos escritos kantianos de seu amigo Karl Leonard Reinhold (1758-1823). Eis por que, em 1787, quando Schiller manifestara intenção de estudar Kant, Reinhold já o advertira para começar por suas obras mais acessíveis, como, por exemplo, pelo opúsculo *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* (1784) (Beiser, 2005, p. 38).

De todo modo, sabe-se que naquele período Schiller se dedicou ao estudo das seguintes obras: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), *Crítica da Razão Prática* (1788), *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790) e *A Religião nos Limites da Simples Razão* (1793) (Beiser, p. 2005, p. 39-41). Entretanto, em razão de seu profundo e já conhecido interesse por questões relacionadas à estética, Schiller empreendeu um estudo mais detalhado da *Crítica da Faculdade do Juízo*, sendo que as primeiras impressões que colheu da leitura da obra estão documentadas em um trecho da carta ao seu igualmente amigo Christian Gottfried Körner (1756-1831), escrita em 03 de março de 1791.

Você não advinha o que leio e estudo agora? Nada menos do que *Kant*. Sua *Crítica da faculdade do juízo*, que adquiri, me estimula através do seu conteúdo pleno de luz e rico em espírito, e me trouxe maior desejo de me familiarizar aos poucos com a sua filosofia. Pelo meu pouco conhecimento de sistemas filosóficos, a *Crítica da razão [pura]* e mesmo alguns escritos de Reinhold ser-me-iam agora ainda demasiado difíceis e me tomariam muito tempo. Mas como já tenha pensado muito por mim mesmo sobre estética e nisso sou ainda mais versado empiricamente, progrido com mais facilidade na *Crítica da faculdade do juízo* e começo a conhecer muito sobre as representações kantianas, pois nessa obra ele se refere a elas e aplica muitas ideias da *Crítica da razão [pura]* à *Crítica da faculdade do juízo*. Em suma, pressinto que Kant não é para mim uma montanha intransponível e, certamente, ainda me envolverei com ele com mais exatidão. Como no próximo semestre lecionarei estética, isso me dá a oportunidade de dedicar algum tempo à filosofia em geral (Barbosa, 2015, p. 14).

Convém, porém, frisar que o que interessava mais especificamente a Schiller era a primeira parte da *Crítica da Faculdade do Juízo*, que, naquele contexto, seria usada como principal referencial teórico das preleções sobre estética previstas para começar no segundo semestre do ano de 1791. No entanto, em razão de seu péssimo estado de saúde à época, essas preleções foram temporariamente suspensas e realizadas somente no semestre de inverno de 1792-93. Embora sua saúde estivesse sensivelmente fragilizada, “Schiller não interrompeu os estudos necessários” a essas preleções e, neste intervalo, “continuou a ler com afinco a obra de Kant”, assim como “as principais obras dos principais estetas do seu tempo (Barbosa, 2004, p. 10; 2015, p. 22).”

Ricardo Barbosa (2009, p. 31) ressalta que esses estudos filosóficos “renderam-lhe um material considerável, habilmente preparado em vista não só [de suas preleções sobre estética], como também da revista *Neue Thalia*”, editada pelo próprio Schiller. Barbosa (2009, p. 31) explica que a parte desse material relacionada ao conceito do sublime “foi refundida e transformada” nos seguintes artigos: “‘Do sublime (Para o desenvolvimento de algumas ideias kantianas)’, ‘Sobre o patético’, e ‘Observações dispersas sobre diversos objetos estéticos’” – esses artigos foram “publicados em 1793 nos números 3, 4 e 5 de *Neue Thalia*.”

Já a parte que dizia respeito às suas reflexões sobre o belo foi destinada “ao projeto de um diálogo filosófico à maneira platônica: *Kallias ou sobre a beleza*”, no qual Schiller abordaria o “problema da possibilidade de um conceito *objetivo* do belo, formulado de modo a validar um *princípio* igualmente objetivo para o gosto”, e isso, destaca Barbosa, tomando a filosofia kantiana como sua principal base teórica, apesar do próprio Kant (*KU*, AA 05: 231-6; 77-81)⁵ insistir na impossibilidade de uma dedução objetiva do juízo do gosto (2009, p. 31). É o que se lê, por exemplo, em uma passagem da carta de 11 de fevereiro de 1793, escrita a Bartholomäus Ludwig Fischenich (1768-1831):

⁵ Os números seguintes aos da edição da Academia se referem à página da tradução feita por Valério Rohden e Antônio Marques.

Aqui, ouvi-se ressoar em todas as ruas as palavras forma e conteúdo; quase não se pode mais dizer nada de novo na cátedra, a não ser que a gente se proponha a não ser kantiano. (...) minhas preleções sobre estética me introduziram com bastante profundidade nessa matéria complicada e me obrigaram a chegar a conhecer a teoria de Kant com tanta exatidão quanto é preciso para não ser um mero repetidor. Estou efetivamente no caminho de refutá-lo e de atacar sua afirmação de que não é possível um princípio objetivo do gosto, pois estabeleço um tal princípio. ... Estudei Kant e, além disso, ainda li os outros estetas mais importantes. Esse estudo contínuo me conduziu a alguns resultados importantes, os quais, espero, resistirão à prova da crítica. De início, queria publicar minhas novas ideias sobre o belo num diálogo filosófico; porém, como meus planos se estenderam, quero dispor de mais tempo para isso e deixar minhas ideias germinarem completamente (Barbosa, 2002, p. 16).

Embora pretendesse publicá-lo já em meados do ano de 1793, Schiller não conseguiu desenvolvê-lo completamente, e o audacioso projeto de *Kallias* foi apenas parcialmente realizado em artigos, ensaios e em algumas correspondências da primeira metade da década de 1790, principalmente naquelas trocadas no ano de 1793 com Körner e também com o Príncipe Friedrich Cristian von Schleswig-Holstein-Sonderburg-Augustenburg (1765-1814) (Barbosa, 2004, p. 14).

4.

Além de conter parte significativa do projeto de *Kallias*, essas correspondências trocadas com o Príncipe de Augustenburg constituem nada menos que “a primeira versão de *Sobre a educação estética do homem numa série de cartas* [1795], a obra teórica mais conhecida de Schiller” (Barbosa, 2009, p. 09). Numa palavra, nessas correspondências estão particularmente documentadas as linhas mais gerais de algumas das principais teses daquela que seria não somente a sua obra teórica mais conhecida, mas, também, como sublinha Frederick Beiser (2005, p. 119), a obra em que culminaria todo o seu trabalho da primeira metade da década de 1790.

Por exemplo, nas correspondências com o seu mecenas, Schiller já esboçava alguns dos pontos centrais da famosa tese das *Cartas Estéticas*, de acordo com a qual a formação do caráter “perfeito” pressuporia a educação do homem como um todo, e não apenas de sua parte racional, como propugnava a maioria esmagadora dos teóricos do Esclarecimento. Assim, àquela altura, Schiller (2009, p. 79-80) já chamava atenção para o papel que a “cultura *estética*” poderia ser chamada a representar na formação de tal caráter, dado que o bom “gosto” seria o instrumento mais adequado para a “purificação ética da vontade”, como se pode verificar, por exemplo, a partir da carta de 13 de julho de 1793.

Mas, como o cultivo do gosto poderia promover “a purificação ética da vontade”? Em uma passagem da carta de 03 de dezembro de 1793, Schiller (2009,

pp. 138-9) explica ao Príncipe de Augustenburg que seria possível a “moralidade (...) ser promovida de dois modos” distintos entre si: ou bem poder-se-ia promovê-la ao “fortalecer o partido da razão e a força da boa vontade”, ou bem, pelo menos por uma via indireta, ao “romper o poder da tentação para que mesmo a razão mais fraca e a boa vontade mais fraca ainda lhe sejam superiores.”

Por essa última via, Schiller (2009, p. 137-40) acreditava que o bom gosto poderia contribuir para a promoção da moralidade, já que ele tenderia a romper a resistência imposta pelos impulsos sensíveis que se constituem como obstáculo à “*determinação imediata da vontade pela lei da razão.*” Isto porque, grosso modo, dado que o bom gosto pressupõe “moderação e decoro”, ao passo que “detesta tudo o que é anguloso, duro [e] violento”, por exemplo, aquele que o cultiva, segundo Schiller, tenderia desenvolver certo “grau de domínio sobre” aqueles impulsos sensíveis, de modo que, ao fim e ao cabo, um “ânimo esteticamente refinado” viesse a adquirir “ao menos uma habilidade de interromper o estado meramente passivo de sua alma por um ato de autoatividade e de deter pela reflexão a rápida transição dos sentimentos às ações” morais (2009, p. 140).

Mas, ao expor alguns dos pontos centrais de sua controversa tese segundo a qual o “gosto” refinado poderia “contribuir para a promoção da eticidade”, Schiller se dá ao trabalho de explicar ao Príncipe de Augustenburg que a sua “opinião não pode ser de modo algum a de que a participação do bom gosto numa ação possa torná-la numa ação ética” propriamente dita (2009, p. 136). O que o bom gosto pode fazer é apenas “*favorecer* a moralidade da conduta (...), mas ele mesmo nunca pode *produzir* algo moral através de sua influência” sobre a vontade do agente, pois, a esse respeito, enfatiza Schiller ao seu mecenas, “penso de modo perfeitamente *kantiano* (2009, p. 135-6).”

5.

A influência de Kant sobre o pensamento ético de Schiller pode ficar evidente na medida em que compreendemos alguns dos motivos que o levaram a estudar a filosofia kantiana entre os anos de 1791 e 1795. Como dissemos, nesse período, Schiller empreendeu um estudo mais detalhado da primeira parte da *Crítica da Faculdade do Juízo*, haja vista que ele acreditava que na Crítica da faculdade de juízo estética estariam contidos os meios necessários para resolver um problema com o qual, havia já algum tempo, ele se ocupava e cuja solução o próprio Kant pensava ser impossível, a saber, encontrar “um princípio do gosto, que forneça o critério universal do belo através de conceitos determinados” (*KU*, AA 05: 231; 77). É o que se lê em uma carta ao Príncipe de Augustenburg, escrita em 03 de fevereiro de 1793:

Este é o nó cujo desate infelizmente mesmo Kant considera impossível. Portanto, o que vós direis, Magnânimo Príncipe, sobre a ideia de um iniciante, que somente desde ontem lançou um olhar no interior do santuário da filosofia, já ainda encontrar uma solução para este problema depois da explicação de um tal homem? De fato, nunca teria tido ânimo para tal coisa se a própria filosofia de Kant não me proporcionasse os meios para isto. Esta fecunda filosofia, da qual com tanta frequência se diz que apenas sempre demole e nada constrói, fornecesse, segundo minha convicção atual, as sólidas pedras fundamentais para erguer também um sistema da estética, e somente a partir de uma ideia preconcebida do seu criador posso explicar para mim mesmo que ele ainda não tenha logrado este mérito (Schiller, 2009, pp. 59-60).

Como observa Beiser (2005, p. 41-2), a busca de Schiller por um princípio estético objetivo explica o motivo pelo qual ele se dedicou fundamentalmente ao estudo da Crítica da faculdade de juízo estética, mas não diz o porquê de seu interesse na abordagem kantiana de problemas relacionados à metafísica, à ética e à política, por exemplo. Em parte, explica Beiser (2005, p. 42), esse interesse pela filosofia kantiana de um modo geral se justifica na medida em que “Schiller’s later philosophical essays go far beyond the merely aesthetic: they also deeply concern, and do not merely touch upon, issues in education, ethics and politics.”

Por outro lado, Beiser (2005, p. 42) explica também que o mais significativo desses motivos talvez tenha sido o fato de que Schiller se sentia particularmente atraído por algumas específicas doutrinas de Kant, acrescentando que essa atração extrapolava suas meras preocupações enquanto escritor, na medida em que dizia respeito a questões relacionadas à sua formação filosófica. Obviamente, não vamos nos ocupar aqui com a formação filosófica de Schiller, até porque carecemos com toda certeza de boa parte das informações necessárias para tamanho empreendimento. Para os propósitos deste trabalho, precisamos, entretanto, fazer a seguinte observação.

Nos primeiros anos da década de 1780, Schiller começa a assumir uma postura um tanto ou quanto cética e a se distanciar, pouco a pouco, daquele que foi o fundamento último de seus primeiros trabalhos sobre ética, grosso modo, a ideia, por assim dizer, de uma providência divina que cria e governa todo o universo. Essa crescente postura cética, afirma Beiser (2005, p. 42-3), deixava Schiller cada vez mais vulnerável diante de um materialismo filosófico que, ao conceber a realidade como sendo constituída somente de matéria em movimento, minava principalmente as bases de sua crença na possibilidade da liberdade fundada em princípios morais, que remonta aos tempos em que era aluno da Karlschule, entre janeiro de 1773 e dezembro de 1780.

Como observa Beiser, é justamente Kant quem põe um ponto final nesse ceticismo de Schiller, ao “gave him a (...) new basis to refute materialism and to uphold his undying belief in moral freedom” (Beiser, 2005, p. 43). Isso porque, em seus estudos da primeira metade da década de 1790, Schiller toma ciência da “distinction between appearances and things-in-themselves, between noumena and

phenomena” e do modo como essa importante distinção permitiu que, na *Crítica da Razão Pura*, Kant pudesse demonstrar a “*possibility of freedom*”, e, na *Crítica da Razão Prática*, por sua vez,

proceed to a proof of the *reality* of freedom by an appeal to the ‘fact of reason’, i.e. that we are aware through the moral law that we have a power to act independent of the causality of the phenomenal world (Beiser, 2005, p. 43).

Assim, segundo a interpretação de Beiser (2005, p. 43), Kant não somente forneceu os meios teóricos para que Schiller pudesse “save freedom from the snares of materialism”, mas, também, e o que é mais importante ainda, “promised a new foundation for morality, one completely independent of the old theistic metaphysics”, ao sustentar “that the fundamental principle of morality, the categorical imperative (...) rests upon the autonomy of the will, the idea that the rational will alone is the sole source of the law”, como Schiller pôde ver já a partir de suas leituras da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

Ora, tomando essas breves considerações por base, é lícito dizer que os estudos kantianos da primeira década de 1790 não somente determinaram o desenvolvimento filosófico de Schiller, mas, no que tange ao seu pensamento ético, em particular, operaram uma verdadeira “revolution”, que é resumida por Beiser da seguinte maneira:

Where Schiller’s early ethics placed the source of moral obligation in the laws of nature and divine providence, his later Kantian ethics would locate that source in the laws of the rational will alone. Where his earlier ethics attempted to connect moral duty and self-interest, his later Kantian ethics would stress moral principle as the sole motive for moral conduct. Where his earlier ethics saw the general happiness as the fundamental law of morality, his later Kantian ethics would find this law in the categorical imperative alone. And where his earlier ethics would stress the importance of love and benevolence as the basis of moral action, his later Kantian ethics would replace naturally good sentiments with the moral law (Beiser, 2005, p. 44).

6.

Alguns importantes sinais dessa revolução kantiana no pensamento ético de Schiller podem ser vistos em *Sobre Graça e Dignidade* (1793), ensaio com o qual ele estava inteiramente envolvido quando precisou postergar a entrega do projeto de *Kallias*. Assim, a certa altura daquele ensaio, vemos claramente que Schiller (2008, p. 38) endossa outra importante distinção kantiana, a saber, entre ações “conformes ao dever” e “por dever”, ao enfatizar que o “agir ético” não pode ter que depender da simples “*conformidade à lei* [*Gesetzmässigkeit*] dos atos”, à lei moral, “mas unicamente da *conformidade ao dever* [*Pflichtmässigkeit*] das disposições”.

Na sequência imediata, Beiser (2005, p. 174) ressalta que Schiller lança mão de um argumento com o qual Kant concordaria perfeitamente, a saber, aquele segundo o qual a graça, entendida como um **modo de expressão** da execução da ação moral, não pode ser um critério seguro para que possamos atribuir valor moral às ações moralmente obrigatórias, como podemos ver por esta importante passagem de *Sobre Graça e Dignidade*:

(...) parece certo que o aplauso da sensibilidade, se também não torna suspeita a conformidade ao dever, é, porém, ainda menos capaz de *ocultá-la*. A expressão sensível deste aplauso na Graça nunca dará, portanto, um testemunho suficiente e válido da eticidade da ação, na qual ele é encontrado, e nunca se saberá o valor moral da bela exposição de uma disposição ou ação [*Handlung*] (Schiller, 2008, p. 38).

Surpreendentemente, ainda nesse mesmo contexto de *Sobre Graça e Dignidade*, Schiller (2008, p. 37-9) antecipa o que ficou conhecido através da interpretação de Herbert J. Paton por “method of isolation”,⁶ ao afirmar que Kant estabelece uma “oposição severa e penetrante” entre o dever e as inclinações, apenas “para estarmos inteiramente seguros de que a inclinação não *interveio*” como fundamento determinante da ação moral, e não porque ele pressupusesse que haja uma incompatibilidade de princípio entre o dever e as inclinações que lhe são favoráveis, como afirma, contudo, a maioria esmagadora dos intérpretes e comentadores de Kant.

Desse modo, é lícito dizer que, ao identificar o caráter meramente didático, por assim dizer, dessa oposição estabelecida por Kant, Schiller mostra ter compreendido claramente a verdadeira intenção de Kant na primeira seção da *Fundamentação*, onde Kant havia apresentado alguns casos de ações moralmente obrigatórias dotadas de valor moral, a saber: a intenção de criar cenários cujas descrições constituíssem condições adequadas para que a boa vontade do agente pudesse “ressaltar por contraste e brilhar com luz mais clara” diante da resistência de certos “obstáculos subjetivos”, como havíamos anunciado logo no início deste trabalho.

Aliás, é digno de nota que Schiller (2008, p. 39-40) tenha reconhecido as boas razões que Kant teve ao criar tais cenários, frente às teorias morais prevaletentes à época, que, em última análise, buscavam fundar o princípio da obrigação moral na natureza sensível do homem ou na sua aspiração à felicidade. De maneira bastante resumida, o fato é que Kant, como observa Schiller (2008, p. 40), foi suficientemente sagaz para perceber que as circunstâncias da época demandavam “abalo, e não lisonja e persuasão”, e que, por isso mesmo, “quanto

⁶ É importante frisar que isso é observado também por Anne Margaret Baxley, uma intérprete geralmente simpática a Kant: “Although Paton is usually credited for claiming that Kant adopts a ‘method of isolation’ in the *Groundwork*, isolating the motive of duty from all other sensible motives, so that he can highlight cases where it is crystal clear that the agent is motivated from a sense of duty, the basic point appears to be original to Schiller (2010, p. 88, 3n).”

mais duro fosse o contraste” do dever com as inclinações, “mais ele podia despertar a reflexão sobre” a importante questão dos motivos unicamente capazes de nos conduzir à execução de ações moralmente obrigatórias dotadas de valor moral.

Porém, o próprio Schiller admitia ser muito natural que tal contraste tenha levado os críticos de Kant a acusá-lo de conceber “a inclinação [como] uma companheira muito ambígua do sentimento ético, e o contentamento, um acréscimo duvidoso às determinações morais” (Schiller, 2008, p. 37) Mas, essa acusação carece de fundamento, explica Schiller (2008, p. 37-40), porque o mencionado contraste tem a ver somente com o modo como “a ideia do *dever* é exposta”, e não reflete o verdadeiro espírito de sua teoria sobre a motivação moral, que é aquele segundo o qual inclinações e dever podem estar lado a lado em ações genuinamente morais, desde que a consciência do dever seja causa necessária e suficiente da ação.

7.

Ora, essas breves, porém, significativas passagens de *Sobre Graça e Dignidade* parecem desautorizar uma leitura superficial dos epigramas “Escrúpulo da Consciência” e “Decisão”, uma vez que elas mostram, particularmente, que Schiller sabia o que Kant realmente estava querendo dizer com as situações descritas naqueles cenários da primeira seção da *Fundamentação*. Contudo, se Schiller estava convencido de que Kant não pressupunha uma incompatibilidade de princípio entre o dever e as inclinações, por que, então, ele resolveu tornar público aqueles famigerados versos epigramáticos? Será que a sua intenção era expor Kant ao ridículo, como ele e Goethe fizeram, sobretudo, com os críticos da revista *As Horas*?

Alguns intérpretes de Kant acreditam que a verdadeira intenção de Schiller com os epigramas “Escrúpulo da Consciência” e “Decisão” não era criticar Kant, e, sim, fazer uma espécie de brincadeira⁷ ou até mesmo uma sátira⁸ com a sua psicologia moral. Entretanto, concordamos com Beiser (2005, p. 172) em sua afirmação de que os epigramas “Escrúpulo da Consciência” e “Decisão” são, de fato, uma sátira, mas, não de Kant, e sim **de uma interpretação de sua teoria sobre a motivação moral**, muito comum já desde aquela época. Nesse sentido, façamos a seguinte observação.

⁷ “Schiller’s major challenge to Kant’s moral psychology is not contained in the famous **joke** (...) but in his seminal essay, ‘On Grace and Dignity’” (Allison, 1990, p. 180, grifo nosso); “Schiller’s famous verses can be regarded only as a **joke** and not as presenting Schiller’s real views of the Kantian philosophy” (Beck, 1960, p. 231; 63n, grifo nosso).

⁸ “This *reductio ad absurdum* of Kant’s supposed position seems to be the source of Schiller’s well-known **satire**” (Wood, 1999, p. 28, grifo nosso).

Antes de mais nada, é preciso ter em vista que os Xênios “were published as unconnected particles, not pretending to constitute a whole”, como explica Thomas Carlyle (1872, p. 107). Como dissemos anteriormente, os primeiros foram concebidos como forma de resposta às críticas feitas à revista *As Horas*, daí o tom essencialmente satírico desses Xênios. Mas, como se lê em uma carta de Schiller a Goethe, escrita em primeiro de agosto de 1796, com o passar do tempo, os Xênios foram ficando mais “inofensivos”, e isso, sobretudo, em razão daqueles de caráter “filosófic[o] e puramente poétic[o] (...) que não estavam presentes na primeira ideia” (Schiller, 2010, p. 101). Ainda nessa mesma carta, Schiller explica que esses últimos Xênios, os “engraçad[os]”, deveriam ser “amontoad[os] em conjunto e separad[os]” daqueles tidos como “séri[os]”. Pois, desse modo, os Xênios, de um modo geral, perderiam “muito de seu azedume, [e] o humor em toda parte dominante [desculparia]” cada um deles, em particular (Schiller, 2010, p. 101).

Ora, ao que tudo indica, os epigramas “Escrúpulo da Consciência” e “Decisão” fazem parte dos Xênios engraçados, já que eles são essencialmente filosóficos. Assim, é lícito dizer que, ao fim e ao cabo, os epigramas tinham única e exclusivamente a intenção de divertir o leitor do *Almanaque das musas*, mas, convém frisar, sem caricaturar e nem mesmo ridicularizar a psicologia moral de Kant. E que Schiller nunca tenha tido essa intenção, pode ficar claro, em especial, a partir de uma carta a Kant, de 13 de junho de 1794, mesmo dia em que ele escreveu a Goethe convidando-o para colaborar com a revista *As Horas*.

Encorajado por um círculo de pessoas que o têm ilimitadamente em alta estima, venerável Senhor, apresento-lhe em anexo o plano de um novo periódico e o nosso pedido feito em comum no sentido de ajudar a promover esse empreendimento por meio de sua participação no mesmo, por menor que ela seja. Nós não seríamos tão impertinentes em fazer-Lhe tal pedido, se as contribuições, por meio das quais o Senhor presenteou o *Merkur* e a *Berliner Monatschrift*, não nos dessem a entender que o Senhor não despreza completamente esse método de divulgação de suas ideias. Segundo toda a probabilidade, o periódico aqui anunciado será lido ainda por um público completamente diferente daquele que se nutre do espírito de Seus escritos, mas, certamente, o Autor da *Crítica* também tem muito a dizer àquele público, que somente ele com tal sucesso é capaz de dizer. Não posso deixar passar esta oportunidade sem agradecer ao Senhor, o mais venerável dos homens, pela atenção com que apreciou o meu pequeno tratado e pela indulgência com que me corrigiu com relação às minhas dúvidas. Somente a vivacidade de minha ânsia em tornar palatáveis para uma parte do público os resultados da doutrina da virtude fundamentada pelo Senhor, parte essa que até agora parece se furtrar a isso, e o entusiasmado desejo de reconciliar uma parte não indigna da humanidade com o rigor de Seu sistema podem por um momento ter me dado a aparência de ser um Seu adversário, algo para o que eu, de fato, tenho muito pouca habilidade e ainda menos inclinação. Que o Senhor não julgou mal a intenção com a qual eu escrevi, foi algo que depreeendi com infinita alegria do comentário feito pelo Senhor, o que é suficiente para me consolar quanto à interpretação errônea, à qual me expus frente aos outros através daquele escrito. Por fim, excelente mestre, aceite ainda a certeza de minha mais calorosa gratidão pela

benfazeja luz que o Senhor acendeu em meu espírito; a certeza de uma gratidão que, tal como a dádiva sobre que se funda, é ilimitada e imorredoura.

Seu sincero admirador,

*Fr. Schiller.*⁹

Como podemos ver, Schiller aproveita a oportunidade do convite a Kant, no sentido do último contribuir com *As Horas*, para agradecer ao “mais venerável dos homens” pelos comentários ao ensaio *Sobre Graça e Dignidade*, feitos em uma nota de rodapé *d’A Religião nos Limites da Simples Razão*. Além disso, também aproveita a oportunidade para explicar que a sua intenção era criticar uma interpretação equivocada dos princípios kantianos da “doutrina da virtude”, muito comum à época, malgrado algumas passagens de *Sobre Graça e Dignidade* terem “dado a aparência de [Schiller] ser um Seu adversário”.

Aliás, que Kant tivesse tido ciência de suas reais intenções, fica claro, conforme Schiller diz naquela carta, já em razão do próprio Kant (*RGV*, AA 06: 23-24; 29-30)¹⁰ ter reconhecido que a divergência entre eles dizia respeito tão somente a uma questão de linguagem, quanto ao “modo de representação (*Vorstellungsart*) da obrigação,” e não quanto aos “princípios mais importantes” da moral, com os quais, afinal de contas, Schiller (2009) sempre teve a preocupação de manifestar perfeita concordância, como se evidencia naquela passagem da famosa carta ao seu mecenas, escrita em 03 de dezembro de 1793, portanto, muito antes da publicação dos *Xênios no Almanaque das Musas*, de 1797:

Confesso já previamente que, no ponto principal da doutrina dos costumes, penso de modo perfeitamente kantiano. Creio e estou convencido de que se chamam éticas somente aquelas nossas ações às quais somos determinados apenas pelo respeito à lei da razão, e não por impulsos, por mais refinados que estes sejam e quais os nomes imponentes os acompanhem. Admito com os mais rígidos moralistas que a virtude tem de repousar pura e simplesmente sobre si mesma e que não cabe referi-la a nenhum outro fim diferente dela. Bom (segundo os princípios kantianos, que subscrevo inteiramente nesse ponto) é o que acontece apenas porque é bom (p. 135-6).

⁹ Essa carta foi traduzida por Julio Esteves. A versão original está disponível em: <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/briefe-schillers/an-immanuel-kant/schiller-an-immanuel-kant-13-juni-1794/>

¹⁰ Os números seguintes aos da edição da Academia se referem à página da tradução feita por Artur Morão.

Referências Bibliográficas

- ALLISON, H. *Kant's theory of freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- BARBOSA, R. "Introdução". In: Fragmentos de um "ateliê filosófico". In: SCHILLER, F. *Fragmentos das preleções sobre estética do semestre de inverno de 1792-93*: recolhidos por Christian Friedrich Michaelis/ Friedrich Schiller; tradução e introdução R. Barbosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- BARBOSA, R. "Introdução". In: SCHILLER, F. *Cultura estética e liberdade*. (organização e tradução Ricardo Barbosa). São Paulo: Hedra: 2009.
- BARBOSA, R. "Introdução". In: SCHILLER, F. *Kallias ou sobre a beleza: a correspondência entre Schiller e Körner, janeiro-fevereiro 1793*. Tradução e introdução R. Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- BARBOSA, Ricardo. *Limites do belo: estudos sobre a estética de Friedrich Schiller*. Belo Horizonte: Relicário, 2015.
- BARON, Marcia. "Acting from duty". In: KANT, I. *Groundwork for the metaphysics of morals (with interpretative essays)*. Org. e trad. A. W. Wood. New Haven: Yale University Press, 2002
- BAXLEY, A. M. *Kant's theory of virtue: the value of autocracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- BECK, L. W. *A commentary on Kant's critique of practical reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- BEISER, F. *Schiller as philosopher: a re-examination*. Oxford, 2005.
- CARLYLE, T. *The life of Friedrich Schiller: Comprehending an Examination of His Works*. London: Chapman & Hall, 1872.
- CARUS, P. "The history of the xenios". In: SCHILLER, J. F. *Xenien: Goethe and Schiller's Xenions*. Chicago, London: The Open court publishing company, 1896.
- CAVALCANTI, C. "Introdução". In: GOETHE, J. W.; SCHILLER, J. F. *Correspondência*. Trad. C. Cavalcanti. São Paulo: Hedra, 2010.
- ESTEVES, J. "The Primacy of the Good Will", *Kant-studien*, vol. 105, n.1 (2014), pp. 83-112.
- GOETHE, J. W.; SCHILLER, J. F. *Correspondência*. Trad. C. Cavalcanti. São Paulo: Hedra, 2010.
- GUYER, P. *Kant and the experience of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.
- KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. A. Morão. Lisboa,; Edições 70, 2008.
- KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. V. Rohden e A. Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

- PATON, H. J. *The categorical imperative: a study in Kant's moral philosophy*. London: Hutchinson & Company, 1971.
- REINER, H. *Duty and inclination: the fundamentals of morality discussed and redefined with special regard to Kant and Schiller*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983.
- SHARPE, L. *Friedrich Schiller: Drama, Thought and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- SCHILLER, J. F. *A educação estética do homem: numa série de cartas*. 8ª ed.; introdução e notas de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2014.
- SCHILLER, J. F. *Cultura estética e liberdade*. Org. e trad. de R. Barbosa. São Paulo: Hedra, 2009.
- SCHILLER, J. F. *Fragmentos das preleções sobre estética do semestre de inverno de 1792-93: recolhidos por Christian Friedrich Michaelis/Friedrich Schiller*. Trad. de R. Barbosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- SCHILLER, J. F. *Kallias ou sobre a beleza: a correspondência entre Schiller e Körner, janeiro-fevereiro 1793*. Trad. e intr. de Ricardo Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- SCHILLER, J. F. *Sobre graça e dignidade*. Trad. A. Resende. Porto Alegre: Movimento, 2008.
- SCHNEEWIND, J. B. "Autonomia, obrigação e virtude: uma visão geral da filosofia moral de Kant". In: GUYER, P. (org.). *Kant*. Trad. C. T. Rodrigues. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.
- VACCARI, U. R. "Introdução". In: FICHTE, J. G. *Sobre o espírito e a letra na filosofia*. Trad., intr. e notas de U. R. Vaccari. São Paulo: Humanitas; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2014.
- WOOD, A. W. *Kant's ethical thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Resumo: Neste artigo, buscaremos mostrar que os epigramas *Escrúpulos da Consciência e Decisão* não devem ser tomados como uma crítica por parte de Schiller à tese kantiana sobre o valor moral das ações moralmente exigidas, tal como apresentada nos famosos exemplos da primeira seção da *Fundamentação*; também não devem ser interpretados como uma forma de crítica à psicologia moral de Kant, mais exatamente, à sua teoria sobre a motivação moral. Ao invés disso, veremos que aqueles famigerados epigramas são uma espécie de sátira não da filosofia moral kantiana, mas de uma interpretação equivocada da mesma, muito difundida já àquela época.

Palavras-chave: Schiller, Epigramas, Motivação Moral, Dever; Inclinações.

Abstract: In this article, we try to show that Schiller's infamous Epigrams *Scruples of Conscience and Decision* should not be taken as a criticism of Kant's view of the moral value of morally required actions, as presented in the famous examples of *Groundwork I*; nor should they be interpreted as a form of criticism of Kant's moral psychology, particularly, of his theory of moral motivation. Instead, we will see that these infamous epigrams are a kind of satire not of Kant's moral philosophy, but of a by that time already very widespread misinterpretation of it.

Keywords: Schiller, Epigrams, Moral Motivation, Duty, Inclinations.

Recebido em: 07/2018

Aprovado em: 08/2018

Bernard Williams, Thomas Nagel, Immanuel Kant e Moral Luck

[Bernard Williams, Thomas Nagel, Immanuel Kant and Moral Luck]

Julio Esteves*

Universidade Estadual do Norte Fluminense (Campos dos Goytacazes, Brasil)

Bernard Williams e Moral Luck

This is a topic of immense importance. It is hard to believe that more has not been done in this area. It is both important in its own right and also important in assessing the plausibility of Kantian ethics.

Gregory Mellema, Calvin College

Sorte, contingência e acaso estão por toda parte.¹ É uma questão de sorte o tipo de vizinhos que estão de mudança para o apartamento ao lado do seu. Foi igualmente uma questão de (boa) sorte para muitos recém-doutores brasileiros, que, até pouco tempo atrás, muitas novas vagas para professor de filosofia tivessem sido abertas em nossas universidades públicas, ao mesmo tempo em que tantos doutores

* Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq; Professor Doutor. E-mails: jesteves@uenf.br; julioesteves@pq.cnpq.br. - Este paper é resultado de reflexões que se iniciaram com financiamento de bolsa de Produtividade em Pesquisa do CNPq, no triênio 2011-14, e que foram aprofundadas durante estágio de pós-doutoramento na Michigan State University, com financiamento de bolsa da CAPES. Desse modo, deixo registrado aqui meu agradecimento a ambas as agências financiadoras.

¹ Em inglês, a palavra 'luck' é usualmente empregada como significando elípticamente good luck, do mesmo modo que o termo 'sorte', seu equivalente em português, é usualmente empregado como expressão elíptica de boa sorte, como quando dizemos que alguém teve sorte. Contudo, como fica claro em toda a literatura de língua inglesa em que o debate principal em torno do conceito de moral luck vem se dando, moral luck can be good or bad. Desse modo, mesmo à custa de passar a indesejável impressão de estar incorrendo em pleonasmos desnecessários, para evitar a associação natural que um leitor falante do português faz entre ter sorte e ter boa sorte, doravante, sempre que possível, empregarei a palavra 'sorte', o mais das vezes, seguida ou até mesmo substituída pelos vocábulos 'acaso' e 'contingência'. Por sua vez, 'acaso' e 'contingência' não devem ser compreendidos em oposição à 'necessidade', física ou lógica, mas, sim, como designando **o que está fora do controle da vontade do agente**.

em filosofia com excelente formação topavam com a (má) sorte de terem de sobreviver dirigindo táxis, em muitos países da Europa. São abundantes e evidentes os exemplos da influência da sorte e do acaso, ou seja, de fatores que estão totalmente fora de nosso controle, sobre nossas vidas. No cinema, essa temática foi tratada no genial filme *Forrest Gump*, em cuja abertura uma pequena pena de ave é jogada para lá e para cá pelo vento, até chegar aos pés do personagem principal, cujas peripécias ilustram de modo bem criativo a questão da (boa) sorte de estar no lugar certo, na hora certa. Tal como aquela frágil pena levada daqui para ali pelo vento, nossas vidas nos parecem igualmente frágeis, quando tomamos consciência de que temos muito pouco controle sobre elas.

Esse sentimento de fragilidade resultante da consciência da falta de controle sobre nossa vida e destino poderia vir a causar irremediável dano à nossa autoestima e confiança em nossa capacidade de realizar os nossos fins. Contudo, parece haver pelo menos uma dimensão de nossas vidas em que sorte e acaso estão ausentes ou são irrelevantes, sobre a qual temos amplo controle, a saber, a dimensão da moralidade. Pois, conquanto possamos ter ou não sorte nos negócios, no casamento, na saúde etc., não parece sequer fazer sentido dizer que uma pessoa tem a sorte de ser uma pessoa correta e que outra teve a má sorte de ter se tornado um bandido e mau caráter. Quando julgamos moralmente uma pessoa, não estamos dando a entender que é lamentável que ela exista do jeito que ela é; nós julgamos **a pessoa**, dando a entender com isso que **dependeu dela** ser quem ela moralmente é e faz.

Entretanto, num famoso paper intitulado “Moral Luck”,² Bernard Williams tece considerações que levariam a duvidar se mesmo a dimensão da moralidade estaria de fato imune à sorte e ao acaso. Williams começa pela observação de que, desde os primórdios da história da filosofia, sempre houve um esforço no sentido de identificar o fim último do homem com a felicidade, que por sua vez é definida como consistindo num tipo de vida o mais autossuficiente possível, usualmente, a vida contemplativa, imune à sorte e ao acaso, tanto quanto isso seja possível ao ser humano. De fato, essa linha de pensamento é facilmente localizável na antiguidade clássica, por exemplo, no epicurismo e no estoicismo, como também já em Platão e em Aristóteles. Contudo, segundo Williams, essa estratégia adotada pelos gregos se mostra fracassada já pelo fato de que não passa de uma questão de boa sorte, que uma pessoa seja um sábio ou capaz de se tornar um sábio, uma vez que os próprios pensadores gregos admitiam que essa possibilidade não estaria igualmente aberta a todos. O que estaria em questão nesta última possibilidade é o que Williams incidentalmente chama de “constitutive luck”, que diz respeito à sorte que uma

² Originalmente publicado nos *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 50 (1976) e reimpresso com revisões feitas pelo autor na coletânea intitulada *Moral Luck* (1981, pp. 20-39). Todas as citações do paper de Bernard Williams serão feitas da versão revisada.

pessoa tem de ser quem ela é, ou seja, dotada de determinados talentos, habilidades, capacidades, disposições, inclinações etc. (Contudo, Williams não vai se interessar em explorar o conceito de constitutive luck, talvez por presumir que sua influência em nossas vidas seja demasiadamente óbvia para exigir um comentário filosófico. Em contraposição a isso, constitutive luck assume uma importância bem maior na análise empreendida por Thomas Nagel, em seu artigo de mesmo título, como veremos mais à frente).

Na modernidade, essa ideia de imunidade à sorte e ao acaso teria sido deslocada da felicidade para outra dimensão da vida humana, a moralidade. Isso fica bem claro, afirma Williams, naquela concepção moral que melhor ilustraria esse desenvolvimento, a saber, a moral kantiana, com suas noções de responsabilidade e liberdade absolutas, de atenção exclusiva à intenção moral do agente, e não aos resultados efetivos, imprevisíveis e em grande medida fora do controle, decorrentes das ações.³ E é interessante notar que, nesse caso, nem mesmo a possibilidade da constitutive luck parece se constituir como ameaça à imunidade à sorte e ao acaso. Pois, Segundo Williams (1981, p. 21),

[t]he capacity for moral agency is supposedly present to any rational agent whatsoever, to anyone for whom the question can even present itself. The successful moral life, removed from considerations of birth, lucky upbringing, or indeed of the incomprehensible Grace of a non-Pelagian God, is presented as a career open not merely to the talents, but to a talent which all rational beings necessarily possess in the same degree. Such a conception has an ultimate form of justice at its heart, and that is its allure. Kantianism is only superficially repulsive – despite appearances, it offers an inducement, solace to a sense of the world's unfairness.

Segundo Williams, a suposição de que o agir moral seria imune à sorte e ao acaso mostrar-se-ia atraente por oferecer um consolo tanto para a desagradável sensação de fragilidade decorrente da consciência da ausência de controle sobre nossas vidas quanto para o sentimento de injustiça decorrente da desigual distribuição da (boa) sorte entre as pessoas. A imunidade da moralidade à sorte e ao acaso traria uma sensação de justiça diante da injustiça reinante nesse mundo, em pelo menos dois sentidos: 1) diferentemente da vida contemplativa, que seria uma possibilidade aberta a alguns poucos sábios ou pessoas capazes de se tornarem sábios, a vida moral não dependeria de circunstâncias ou talentos especiais, estando igualmente aberta e acessível a todos; 2) como estaria vedada a tentativa de atribuir as ações boas ou más às circunstâncias ou capacidades particulares dos seus agentes, então seria plenamente justo imputar-lhes essas ações e puni-los ou

³ Deve-se observar, contudo, que, ao pôr a ênfase nas intenções como *locus* adequado da avaliação moral, Kant pretende estar fazendo jus à consciência moral do homem comum, e, de fato, como também observa Tugendhat (1993, p. 108), isso parece constituir patrimônio comum a todas as concepções morais, de modo que até mesmo uma teoria moral consequencialista, como o utilitarismo, deveria aceitar. E, com efeito, John Stuart Mill (2001, p. 19) afirma que “[t]he morality of the action depends entirely upon the intention – that is, upon what the agent **wills to do**” (grifado no original).

recompensá-los pela prática das mesmas. (Pessoalmente, penso ser no mínimo estranho esse “consolo” que seria oferecido por uma concepção de moralidade tão rigorosa e exigente, como a kantiana. De fato, que tipo de compensação psicológica diante da consciência da fragilidade de nossas vidas traria uma concepção, segundo a qual as únicas coisas que estão sob nosso controle e dependem de nós são obrigações e deveres incondicionais? Seria mais reconfortante admitir que absolutamente nada depende de nossa vontade (finita) e está sob nosso controle, entregando tudo à boa sorte, ou seja, à Graça de uma benévola Vontade superior à nossa. Numa palavra, a religião funcionaria muito melhor como consolo para o sentimento de desamparo advindo da consciência da fragilidade de nossa existência.)

Contudo, acrescenta ainda Bernard Williams, a moral kantiana imune à sorte e ao acaso só pode fornecer consolo e estímulo eficazes diante das injustiças do cosmos e da consciência da fragilidade da vida humana, se o que estiver em questão na dimensão da moralidade for algo especialmente valioso, se estiver associado a ela não um valor banal e trivial, que seria, exatamente por isso mesmo, acessível a todos igualmente, mas um valor especial, relativamente ao qual nada mais pode se comparar, principalmente aqueles bens que são usualmente considerados fruto da sorte e do acaso, como saúde, riqueza, beleza, inteligência etc. E, de fato, segundo Williams (1981, p. 21), é exatamente com essa pretensão que seria representado o valor moral na concepção kantiana:

Moral value has to possess some special, indeed supreme, kind of dignity or importance. The thought that there is a kind of value which is, unlike others, accessible to all rational beings, offers little encouragement if that kind of value is merely a last resort, the doss-house of the spirit. Rather, it must have a claim on one's most fundamental concerns as a rational being, and in one's recognition of that one is supposed to grasp, not only morality's immunity to luck, but one's own partial immunity to luck through morality.

É preciso deixar claro já nesta altura que Bernard Williams compreende perfeitamente que, da perspectiva da moral kantiana, simplesmente **não pode haver** algo assim como moral luck. Pois, essa expressão conteria a noção de que algo moralmente bom ou mau feito por um agente e pelo qual ele vem a ser moralmente responsabilizado e imputado dever-se-ia a fatores contingentes e fora de seu controle, o que seria absurdo da perspectiva kantiana. Nas palavras do autor, “any conception of ‘moral luck’, on this view, is radically incoherent. The phrase indeed sounds strange” (Williams, 1981, p. 21). Mais tarde, diante da enorme repercussão que se seguiu à replica a seu paper escrita por Thomas Nagel, Williams chegou a afirmar que, ao cunhar a expressão ‘moral luck’, acreditava estar propondo um oxímoro.⁴ Em outras palavras, Bernard Williams não quer dizer que

⁴ Cf. “Postscript to Moral Luck” (in: Statman, 1993, p. 251): “When I introduced the expression *moral luck*, I expected it to suggest an oxymoron.”

haja sorte ou acaso relevantes para a moralidade, a qual, não obstante, ainda poderia continuar existindo como a conhecemos, mas, sim, que existe sorte e acaso por toda parte e que, por conseguinte, simplesmente **não** pode existir uma moralidade imune à sorte e ao acaso, no sentido kantiano da palavra ‘moralidade’. (Thomas Nagel pensa diferente, como veremos mais à frente.)

Como foi dito acima, Williams não se detém no exame do conceito de constitutive luck, dos fatores contingentes e fortuitos que determinariam os motivos, intenções, personalidade etc., que, para o bem ou para o mal, constituiriam o tipo de pessoa que se é. Ele também não está interessado no tipo de sorte e de acaso que teriam influência nas avaliações e juízos feitos em terceira pessoa sobre o comportamento e ações de um agente. Em lugar disso, seu interesse está voltado para a influência que luck pode ter sobre “the agent’s reflective assessment of his own actions” (Williams, 1981, p. 36). Em outras palavras, Williams está interessado pelo tipo de luck que estaria envolvido nas tentativas de justificação racional que um agente faria ao refletir sobre suas próprias ações e decisões. É com esse intuito que Williams recorre ao famoso exemplo do pintor Paul Gauguin, que é reconstruído de uma forma idealizada e adaptada aos objetivos do autor, sem nenhuma preocupação com correção histórica (Williams, 1981, p. 37).⁵

Gauguin abandonou mulher e filhos para viver uma vida em que, segundo pensava, unicamente poderia desenvolver plenamente seus talentos de pintor e sua arte. Ele acreditava que, somente livrando-se de suas obrigações e deveres para com sua família e transferindo-se para o Taiti, poderia vir a se realizar como pintor. Ora, de acordo com Williams, a possibilidade de Gauguin justificar sua decisão aos seus próprios olhos dependeria principalmente de seu sucesso na realização de sua intenção e plano originais. Se Gauguin viesse a fracassar, tornar-se-ia manifesto que ele não tinha base alguma para pensar que estivera justificado em agir do modo como agiu. Contudo, afirma Williams, “whether he will succeed cannot, in the nature of the case, be foreseen” (1981, p. 38). Williams infere disso que, no momento da escolha e decisão, Gauguin teve de se basear em fatores que estavam fora de seu controle e que levariam a um desenlace, naquele momento, imprevisível. Numa palavra, a justificação da decisão de abandonar a família, tomada por Gauguin, dependia de algo que é fruto da sorte e do acaso.

Tendo por base os exemplos de Gauguin e da personagem ficcional Anna Karenina, do romance de Tolstói, Bernard Williams procura evidenciar que a justificação de escolhas que fundam projetos de vida só pode ser feita retrospectivamente, pois dependeria do resultado dessas escolhas: se Gauguin conseguisse produzir uma obra artisticamente relevante, poderia justificar sua

⁵ Para uma tentativa de reconstrução das intenções e motivos do Gauguin real e de suas implicações filosóficas, cf., Don. S. Levi, “What’s Luck Got to Do With it?” (in: Statman, 1993a, pp. 109-21).

decisão, pelos menos aos seus próprios olhos. Mas Gauguin ter ou não sucesso nessa empreitada seria algo que estaria na dependência de luck, assim como, por conseguinte, a própria justificação de sua decisão. Mas a questão agora inevitável é: por que especificamente **moral** luck? Afinal, o próprio Williams admite que “even if Gauguin can be ultimately justified, that need not provide him with any way of justifying himself to others, at least to all others” (1981, p. 38).

Ora, diante de tal concessão, é muito natural replicar que, se está de fato presente algum tipo de luck na justificação da decisão tomada por Gauguin, nada tem a ver com moralidade. Pois juízos e avaliações morais são feitos erguendo pelo menos uma pretensão de validade universal e objetiva, no sentido em que um princípio ou curso de ação tomado por mim como moralmente correto também terá de sê-lo para qualquer um colocado em circunstâncias semelhantes, em seus aspectos relevantes. Assim, se Gauguin estivesse moralmente justificado em escolher e fazer o que fez, isso teria de poder ser evidenciado de qualquer ponto de vista. É essa justamente a contundente crítica que fez Thomas Nagel ao ponto central do paper de Bernard Williams:

[...] why such retrospective attitudes can be called moral [...] If success does not permit Gauguin to justify himself to others, but still determines his most basic feelings, that shows only that his basic feelings need not be moral. It does not show that morality is subject to luck. If the retrospective judgment were moral, it would imply the truth of a hypothetical judgment made in advance, of the form ‘If I leave my family and become a great painter, I will be justified by success; if I don’t become a great painter, the act will be unforgivable’. (Nagel, 1979, p. 28)

De certo modo, Bernard Williams concorda com a objeção acima, mas acredita que ela se baseia em algo que ele está justamente negando: que o conceito de moralidade, ou, por outras, que o conceito kantiano de moralidade imune a luck, que veio a prevalecer na modernidade, tenha a primazia e a importância que lhe vem sendo concedida. Segundo Williams, “a difference between Nagel and myself is that I am more sceptical about our moral conceptions than he is” (1981, p. 36). Segundo Williams, a história de Gauguin nos convidaria a refletir sobre o lugar que geralmente se supõe que os valores morais tenham em comparação com outros valores e até mesmo com outras necessidades e projetos humanos. Segundo Williams, haveria nessa suposição dois erros graves. Em primeiro lugar, haveria o erro da pretensão de poder comparar valores irreduzivelmente díspares entre si. Essa observação encontra seu fundamento na tese da **incomensurabilidade dos valores**, defendida em outros escritos tanto por Williams quanto pelo próprio Nagel.⁶ Em segundo lugar, dessa equivocada pretensão de comparar numa espécie de balança valorativa coisas tão diferentes entre si, resultaria a concepção de que o valor moral seria o valor supremo e incondicionado, gerando o que eles chamam de

⁶ Cf., a esse respeito, “Conflicts of Values” (in: Williams, 1981, pp. 71-82) e “The Fragmentation of Value” (in: Nagel, 1979, pp. 128-41).

“imperialismo” da moral sobre outros valores humanos. Desse modo, se renunciássemos a esse pensamento da centralidade e primazia do valor moral sobre outros valores e necessidades humanos (justamente ao que passou a se devotar Williams em sua obra sobre filosofia moral, desenvolvida posteriormente), talvez pudéssemos ver com clareza que não estaríamos dispostos a condenar Gauguin por ter abandonado sua família, se levássemos em conta todo o sucesso que ele veio a alcançar como pintor e as inestimáveis obras que produziu (Williams, 1981, p. 37).

Ambos os supostos erros acima apontados são claramente atribuídos à moral kantiana. Eis por que concordo com a afirmação feita por Gregory Mellema no trecho que usei como epígrafe acima, segundo a qual é difícil de acreditar que não se tenha produzido mais sobre esse tema em filosofia moral, ao que eu gostaria de acrescentar: é difícil de acreditar que mais intérpretes e comentadores kantianos não tenham se concentrado em tais críticas.

Nagel, Kant e Moral Luck

Em seu paper também intitulado “Moral Luck”, apresentado como réplica ao paper de Bernard Williams,⁷ Thomas Nagel defende uma concepção de moral luck ao mesmo tempo mais conservadora e mais radical que a do filósofo britânico.

Ela é mais conservadora por aceitar duas noções presentes na ética (kantiana) moderna: a) que justificação em sentido moral significa justificação universal, razão pela qual, como vimos acima, Nagel rejeita que a possibilidade de justificação da decisão tomada por Gauguin esteja ligada a moral luck; b) que não se pode imputar, responsabilizar ou censurar moralmente uma pessoa por ocorrências para as quais ela em nada tenha contribuído. Em outras palavras, para Nagel, os aspectos voluntários e intencionais das ações têm muita importância para a imputabilidade moral, razão pela qual ele também rejeita que o sentimento de agent-regret, associado por Williams ao caso do motorista de caminhão que sem nenhuma culpa de sua parte acaba atropelando e matando uma criança, seja um exemplo de (bad) moral luck (Nagel, 1979, p. 29).

Contudo, a concepção defendida por Nagel é também mais radical porque, como veremos a seguir, ele busca evidenciar que é muito mais ampla a extensão em que luck afetaria a vida moral. Exatamente por essa razão, o desafio posto por Nagel à moral kantiana e à sua concepção do valor moral é ainda mais radical e difícil.

⁷ Tal como o paper de Bernard Williams, o artigo homônimo escrito por Nagel foi originalmente publicado nos *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 50 (1976) e reimpresso com revisões feitas pelo autor na coletânea intitulada *Mortal Questions* (1979). Todas as citações do paper de Thomas Nagel serão feitas da versão revisada.

Aliás, não por acaso, Nagel inicia a versão revisada de seu paper justamente com uma citação de uma famosa e instigante passagem da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de Kant:

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações. Ainda mesmo que por um desfavor especial do destino, ou pelo apetrechamento avaro duma natureza madrasta, faltasse totalmente a esta boa vontade o poder de fazer vencer as suas intenções, mesmo que nada pudesse alcançar a despeito de seus maiores esforços, e só afinal restasse a boa vontade (é claro que não se trata aqui de um simples desejo, mas, sim, do emprego de todos os meios de que as nossas forças disponham), ela ficaria brilhando por si mesma como uma joia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor. (*GMS*, AA 04: 394)

Segundo o próprio Nagel, nessa passagem, Kant está pretendendo explicitar filosoficamente um componente ou nota característica da compreensão ordinária manifesta nas avaliações e juízos morais sobre nossas ações, a saber: nós só imputamos e responsabilizamos um agente, com as consequências negativas típicas, como algum tipo de punição ou censura, e com as consequências positivas também típicas, como elogio e reconhecimento do mérito por algo, **na medida em que supomos que a ação dependeu dele**, mais exatamente, **de sua vontade ou intenção**. Pois, juízos morais sobre as ações de uma pessoa ou sobre a própria pessoa são totalmente distintos de avaliações sobre uma coisa ou estados de coisas. Quando censuramos ou elogiamos alguém por suas ações, não estamos simplesmente dizendo que é mau ou bom que elas tenham acontecido, não estamos simplesmente **lamentando** ou **saudando** a existência dessas ações, como lamentamos a ocorrência de um terremoto ou saudamos a chegada da chuva benéfica para a plantação. Pelo contrário, estamos **julgando a pessoa**, o agente ou a sua vontade, estamos dizendo que ela é moralmente má ou boa. Ora, essa tomada de posição diante das ações de uma pessoa ou da própria pessoa só é possível sob o pressuposto de que as ações pelas quais a julgamos estavam em alguma medida **sob o seu controle, dependeram dela, dependeram da sua vontade**, em contraposição ao terremoto ou à chuva. De acordo com isso, como escreve Nagel, “a clear absence of control, produced by involuntary movement, physical force, or ignorance of the circumstances, excuses what is done from moral judgment” (1979, p. 25). Numa palavra, dado que normalmente consideramos como uma condição necessária da imputabilidade e da avaliação moral de uma ação o fato de ela ter dependido do agente, a presença daquele conjunto de condições exculpatórias tradicionalmente elencadas pelos compatibilistas é considerada como suficiente para suspender nossos juízos de imputabilidade e avaliações morais sobre a ação.

Todavia, prossegue Nagel, muito do que fazemos e pelo que somos julgados e avaliados moralmente, negativa ou positivamente, está na dependência de influências externas totalmente alheias ao nosso controle e ao de nossa vontade, o que, contudo, não nos torna isentos de tais juízos e avaliações morais. Em franca oposição à tese kantiana do valor em si de uma boa vontade que brilha por si como uma joia, Nagel propugna então algumas situações nas quais ficaria patente que o que uma pessoa acaba fazendo ou realizando e pelo que é julgada ou avaliada depende, em última análise, efetivamente, de fatores completamente alheios à sua vontade. Assim, por exemplo, podemos imaginar dois motoristas igualmente negligentes na direção e na verificação prévia das condições dos freios de seus carros. Contudo, apesar da negligência ser a mesma nos dois casos, apareceu uma criança no caminho de somente um deles, o que o fez ser objeto de um processo por homicídio culposo (*manslaughter*) e de uma censura e arrependimento morais, dos quais o outro foi poupado pelas circunstâncias. Analogamente, podemos imaginar que um oficial de um campo de concentração, um terrível e bárbaro criminoso de guerra, teria podido levar uma vida inofensiva e tranquila no campo, não fosse pela circunstância de os nazistas terem chegado ao poder na Alemanha, em 1933, algo de que foi poupada outra pessoa, cuja família havia se transferido para a Argentina antes desse evento, o que possibilitou que tivesse tido uma existência inofensiva e tranquila no campo. Essas pessoas são julgadas e avaliadas pelo que fizeram; mas em que medida o que elas fizeram não teria sido determinado pelas circunstâncias? Será que teriam feito o que de fato fizeram, tivessem sido outras as circunstâncias? Com base nessas e em outras situações reais ou imaginárias, Nagel introduz então sua definição de “moral luck”:

Where a significant aspect of what someone does depends on factors beyond his control, yet we continue to treat him in that respect as an object of moral judgment, it can be called moral luck. Such luck can be good or bad. (Nagel, 1979, p. 26)

Ora, considerações de ordem casual, acidental ou conjuntural parecem ser estranhas a questões relativas a mérito ou demérito em sentido moral. Eis por que, como vimos acima, Bernard Williams afirmou que, ao introduzir a expressão “moral luck”, pensava estar se tratando de um oxímoro. Contudo, ao assumir o conceito e desenvolvê-lo, Nagel pretende estar articulando paradoxos de fato presentes nas práticas pré-filosóficas de imputação e avaliação moral de ações. Na verdade, o que temos aqui é uma variante da antinomia ou oposição entre o ponto de vista subjetivo e o objetivo, entre os quais alternamos em nossas tomadas de posição sobre as ações e mesmo nossas vidas.⁸ Desse modo, de um lado, consideradas do ponto de vista subjetivo, nossas ações aparecem como dependendo de nós numa medida que permitiria justificadamente a manutenção de práticas

⁸ Essa antinomia é tematizada por Nagel no artigo intitulado “Subjective and Objective”, que aparece como último capítulo da mencionada coletânea *Mortal Questions* (Nagel, 1979, pp. 196-213).

reativas intersubjetivas diante delas, como censura e aprovação morais. De outro lado, quando as consideramos do ponto de vista objetivo, compreendemos que o que fazemos ou deixamos de fazer depende do curso do mundo, de fatores independentes e alheios à nossa vontade. Se nos mantivermos firmes, como parece que tem de ser o caso, na pressuposição do controle da ação pelo agente como condição da sua imputabilidade, então, segundo Nagel, uma reflexão sobre as situações de ação feita do ponto de vista objetivo mostraria que pouco ou quase nada resta que possa ser contado como dependendo do agente e de sua boa ou má vontade. Ou seja, àquele limitado conjunto de condições exculpatórias tradicionalmente elencado pelos compatibilistas viria se somar um conjunto muito mais amplo de condições que deveriam, consistentemente, suspender completamente nossos juízos e avaliações morais.

Nagel distingue quatro maneiras pelas quais podemos conceber ações, agentes e avaliações morais como sujeitos a moral luck. Em primeiro lugar, haveria o que Nagel chama de “constitutive luck”, que condicionaria “the kind of person you are, where this is not a question of what you deliberately do, but of your inclinations, capacities, and temperament” (1979, p. 28). Embora a expressão também já tivesse aparecido no paper de Bernard Williams, como vimos acima na minha exposição crítica de seu trabalho, há uma diferença entre as duas concepções. Com efeito, Williams parece usar a expressão com um sentido mais amplo, incluindo nessa categoria não somente aspectos da luck que condicionariam a personalidade do agente, como hereditariedade e meio ambiente e social, como o faz Nagel, mas também aspectos que influenciariam seus motivos e intenções. Por sua vez, Nagel coloca os fatores fortuitos que influenciariam motivos e intenções em outra categoria.

Em segundo lugar, haveria o que Nagel chama de “luck in one’s circumstances – the kind of problems and situations one faces” (1979, p. 28), ou seja, as espécies de problemas, desafios ou situações concretas morais com que um agente depara.

As duas categorias restantes diriam respeito a causas e efeitos das ações, a saber, “luck in how one is determined by antecedent circumstances”, que justamente influenciaria os motivos e intenções que levam um agente a agir de determinada maneira, “and luck in the way one’s actions and projects turn out”, que diz respeito às consequências das ações e dos projetos encetados pelos agentes, com base nos quais os julgamos moralmente, como já havia sugerido Bernard Williams com os exemplos de Gauguin e de Anna Karenina (Nagel, 1979, p. 28).

Nagel salienta que todos esses tipos de moral luck colocam dificuldades para aquele princípio que subjaz às nossas atitudes e práticas pré-filosóficas diante das ações e que é filosoficamente analisado por Kant na primeira seção da *Fundamentação*, a saber, o princípio segundo o qual um agente não pode ser moralmente imputado, responsabilizado, punido ou mesmo elogiado por algo que

está fora de seu controle, por algo que não dependeu dele, mas do curso do mundo. E dado que, para falar com Wittgenstein (1984, p. 82), “o mundo é independente da minha vontade”,⁹ Kant parece ter razão ao sustentar, em oposição à noção assumidamente paradoxal de moral luck, que a vontade em sua *Gesinnung* é a única coisa que propriamente depende do agente e deve ser o foco da avaliação moral presente naquelas atitudes e práticas intersubjetivas diante das ações.¹⁰

Apesar de representar um direto e sério desafio lançado contra a moral kantiana, até onde eu saiba, nenhum renomado comentador e intérprete kantiano tentou dar uma resposta aos paradoxos acarretados pelo conceito de moral luck, o que é realmente digno de nota.¹¹ Diante dessa grave lacuna na literatura, julgo imperioso desenvolver, a partir da perspectiva da filosofia moral kantiana, uma tentativa de resposta ao desafio posto pela possibilidade do conceito de moral luck, que é o que me proponho a fazer aqui. Contudo, num paper anteriormente publicado, intitulado “The Primacy of the Good Will” (Esteves, 2014, pp. 83-112), procurei dar os primeiros passos nessa direção, aduzindo argumentos em favor da tese kantiana do lugar central e privilegiado ocupado pela vontade, ou melhor, pela **boa vontade**, em nossos juízos e avaliações morais ordinários. Busquei mostrar que Kant tem razão em afirmar que a boa vontade é a condição incondicionada da bondade não somente dos dons da natureza e da fortuna, mas de tudo mais que possa estar ligado a ela. Isso permite responder, em primeiro lugar, à objeção feita por Williams e Nagel relativa à incomensurabilidade dos valores. Com efeito, Kant não está comparando diferentes coisas reputadas como boas, a saber, os dons da natureza e da fortuna, com a boa vontade, concluindo então que a última possui o valor supremo. Pelo contrário, Kant compreende que o predicado ‘bom’ se diz nos mais variados sentidos, sendo, portanto, inútil buscar um sentido genérico que pudesse servir como termo de comparação entre as mais diferentes coisas boas. Contudo, segundo Kant, ‘bom’ se diz de algo sempre, em última análise, em sua relação com uma boa vontade. É por isso que a boa vontade possui o valor supremo: por ser **condição de possibilidade** última da bondade do que quer que seja. Em segundo lugar, isso permite fazer uma crítica de princípio ao conceito de moral luck, em sua pretensão de pôr em questão a primazia da boa vontade em nossas avaliações morais. Pois, se a boa vontade é a condição incondicionada da

⁹ *Tractatus logico-philosophicus*, 6.373.

¹⁰ Obviamente, trata-se da intenção como foco primário da avaliação e imputação morais, mas somente na medida em que o agente venha a envidar todos os esforços no sentido de realizá-la.

¹¹ Em seu comentário à *Fundamentação*, Harald Köhl também reconhece que, “wenn dieses Beispiel [des Autofahrers- JE] triftig ist oder andere von Nagels Beispielen überzeugen, dann ist das Prinzip der Einflussnahme [des guten Willens - JE] in Gefahr” (1990, p. 43). Contudo, em vez de buscar apresentar argumentos em defesa do princípio da filosofia moral kantiana, Köhl se limita à dogmática asserção segundo a qual “die angeführten Fälle von ‘moral luck’ allein werden uns nach meiner Überzeugung nicht dazu bringen, das Prinzip der Einflussnahme aufzugeben” (1990, p.44). O problema é que Nagel não somente apresenta algumas situações de ação que cairiam sob o conceito de “moral luck”; ele também aduz argumentos a partir desses casos, que levariam ao colapso total da tese da centralidade do conceito de boa vontade para as práticas de imputabilidade e avaliação moral.

bondade do que quer que seja, então, o conceito de good (or bad) luck **pressupõe** a referência à boa (ou a uma má) vontade. Assim, retomando alguns dos exemplos dados pelo próprio autor, resta evidente que o motorista negligente que veio a matar a criança que atravessou o seu caminho só vai se sentir moralmente mal e tomar aquela situação como constituindo má sorte moral, se não se tratar de um facínora ou canalha do tipo que Kant descreve no começo da primeira seção da *Fundamentação*, mas, sim, de uma pessoa de boa vontade que, infelizmente, havia se permitido um descuido fatal. Se o motorista em questão não for um canalha, então, sentir-se-á muito mal e arreponder-se-á terrivelmente. Retomando o exemplo ainda mais impactante do oficial de um campo de concentração alemão, resta também evidente que, em clara contraposição ao que afirma Nagel, se se tratasse de uma pessoa plenamente identificada com o nazismo, ele não teria de modo algum considerado má sorte moral, mas muito boa sorte, o fato de sua família não ter se mudado da Alemanha para a Argentina, por ocasião da chegada de Hitler ao poder, o que lhe possibilitou servir devotadamente àquele regime. Em suma, em oposição ao ponto de vista de uma boa vontade, assumido subrepticamente pelo próprio Nagel em sua avaliação moral do caso, tal pessoa certamente não pensaria que teria tido um destino moralmente mais afortunado, caso tivesse “left Germany for business reasons in 1930 to lead a quiet and harmless life in Argentina” (Nagel, 1979, p. 26).

Além dessa crítica de princípio, no que se segue, procederei a um exame crítico de cada uma das diferentes modalidades de moral luck apresentadas por Nagel.

Começarei minha análise pelo exame da modalidade “luck in the way one’s actions and projects turn out”, mais exatamente, tendo por base o exemplo do motorista negligente.

Nagel compara duas situações distintas em que um motorista negligente não verifica preventivamente os freios do carro. Suponhamos que, na primeira situação, o motorista venha a atropelar uma criança que entrou em seu caminho e se dê conta de que sua negligência contribuiu para a morte da criança. Como resultado, esse motorista não vai simplesmente se sentir mal e lamentar o que aconteceu; ele vai se culpar e se censurar pelo que aconteceu. Ora, segundo Nagel, o mesmo motorista “would have to blame himself only slightly for the negligence itself if no situation arose which required him to brake suddenly and violently to avoid hitting a child. Yet the **negligence** is the same in both cases, and the driver has no control over whether a child will run into his path” (1979, p. 28; grifado no original). Ora, ainda de acordo com Nagel, a diferença nos sentimentos e na autoavaliação moral dos motoristas seria função de um fator completamente fora de seu controle, a saber, a maneira como as coisas aconteceram no mundo: apenas o segundo motorista teria tido a boa sorte, em sentido moral, de não ter tido uma criança cruzando seu caminho.

Começo minha resposta ao desafio proposto por Nagel observando, em primeiro lugar, que a mencionada diferença de grau e intensidade nos sentimentos dos motoristas em cada situação não tem nada a ver com algo **especificamente** moral. A mencionada diferença está antes relacionada a algo mais geral, a saber, às diferentes maneiras como a cada vez reagimos, respectivamente, à mera possibilidade e à realidade de um evento que avaliamos como algo mau ou ruim. Trata-se de algo análogo, por exemplo, à diferença entre o ligeiro sentimento de terror que acompanha o mero pensamento do que poderia ter acontecido comigo, se eu não tivesse deixado o Japão antes do terremoto, e a terrível sensação de pavor resultante de realmente estar no Japão, por ocasião do terremoto.

Proponho agora comparar as seguintes situações: 1) um motorista negligente que, por não ter verificado os freios de seu carro, não pôde evitar atropelar uma criança que atravessou em seu caminho; e, 2) um motorista não-negligente que igualmente não pôde evitar atropelar uma criança que atravessou em seu caminho, apesar de ter preventivamente verificado os freios de seu carro. Ora, o primeiro motorista sentir-se-á terrivelmente mal, enquanto o segundo, supondo que o acidente não tenha sido causado por negligência ou descuido de sua parte, não vai se sentir moralmente mal, embora, de fato, vá **lamentar** o que aconteceu.¹² Contudo, os fatos no mundo, suas consequências e resultados, em outras palavras, **o que não estava no poder dos motoristas**, foram os mesmos em ambos os casos. Isto significa que, em oposição a Nagel, a diferença nos sentimentos e na autoavaliação dos motoristas foi função do que estava em seu poder e dependia dos agentes, a saber, ser ou não ser negligente.

Em oposição ao motorista não-negligente que atropelou uma criança, na situação que acabei de propor, o motorista negligente que não matou uma criança, na situação proposta por Nagel, sentir-se-á, mesmo assim, moralmente muito mal, simplesmente porque compreende que tal coisa teria podido acontecer, mais precisamente, compreende que **ele** teria podido matar uma criança. Ele se sente moralmente mal em virtude de algo que sabe que dependeu inteiramente dele, a saber, ter preventivamente verificado os freios de seu carro, e não em virtude de algo que ele sabe que não dependeu dele, como o fato de que uma criança poderia atravessar em seu caminho, pois isso é algo que teria podido igualmente acontecer, quer ele tivesse, quer não tivesse verificado os freios do carro. Embora ele não

¹² Mais exatamente, esse motorista deverá ser tomado por aquele sentimento que Bernard Williams caracterizou como *agent-regret*, a saber, um sentimento que mescla lamento e arrependimento num agente relativamente a ações, das quais tal agente é somente o sujeito gramatical, no sentido de não ter sido propriamente o autor delas. Apesar de não ter sido propriamente autor de tais ações, é moralmente razoável esperar que o agente em questão vá sentir, pelo menos durante algum tempo, um certo desconforto moral com relação a elas. Com efeito, meu hipotético motorista não foi propriamente o autor da morte da criança, não teve culpa alguma na morte dela, mas acharíamos mesmo moralmente repulsivo, se ele saísse da cena do acidente diretamente para um bar, para tomar uma cerveja com amigos, como se nada demais tivesse acontecido. É moralmente razoável esperar que o motorista manifeste seu desconforto mediante algum ato de contrição pelo que ocorreu.

tenha matado ninguém, mesmo assim, ele se sente moralmente mal, simplesmente porque ele foi negligente em não verificar preventivamente os freios do carro, que é algo que ele sabe que deveria, moralmente falando, ter feito e que, por isso mesmo, estava em seu poder ter feito.

Se, como afirma Nagel, o que aconteceu independentemente da negligência do motorista tivesse alguma relevância para a avaliação moral da situação, então o motorista imprudente que se envolveu no acidente poderia se sentir menos mal declarando a si mesmo e aos outros que o que aconteceu não se deveu a ele próprio, mas aos fatos no mundo. Contudo, imagine alguém tentando se desculpar da seguinte forma: “Claro, eu fui negligente ao não verificar preventivamente os freios, mas o que aconteceu só aconteceu porque a criança apareceu em meu caminho. Se não fosse por esse fato, minha negligência teria sido inofensiva”. Evidentemente, seria inútil tentar se desculpar assim, porque os fatos no mundo poderiam ter sido os mesmos, a saber, a criança poderia ter aparecido no caminho do motorista, mas o resultado poderia ter sido diferente, se o motorista tivesse feito o que estava em seu poder fazer, ou seja, verificar preventivamente os freios do carro. De fato, estando ciente de que os fatos no mundo são algo que escapa em grande parte ao seu controle, o motorista em questão tem que fazer o que estritamente depende dele próprio e vai se sentir moralmente mal por não ter feito o que dependia dele, e não pelo que dele não dependia.

Deve-se enfatizar que o que faz com que o motorista negligente que se envolveu no acidente se sinta moralmente mal diz respeito **inteiramente** à sua negligência, ou seja, ao que estava em seu poder. Pois, mesmo que venha a ficar claro, mais tarde, que a criança atravessou rápido demais no caminho do carro, de modo que o motorista não poderia ter evitado a tragédia, mesmo que tivesse preventivamente verificado os freios, ele ainda se sente moralmente culpado e digno de censura. Adaptando a frase de Kant, mesmo que uma intenção moralmente má não seja capaz de prevalecer ou não tenha sido o fator que causou determinado estado de coisas moralmente mau, ela é moralmente objetável em si mesma, simplesmente tomada como uma intenção moralmente má. Da mesma forma, supomos que o motorista não-negligente não contribuiu para o acidente em que ele efetivamente se envolveu somente porque ele fez a sua parte, precisamente porque ele fez estritamente o que estava em seu poder, ainda que, lamentavelmente, ele tenha efetivamente se envolvido na morte da criança. No segundo caso, apesar de todos os seus sinceros esforços, a boa vontade do motorista não-negligente não prevaleceu, mas “ainda brilhará por si só como uma joia”.

Consideremos, agora, o que Nagel chama de “luck in one’s circumstances”, ou seja, a boa ou má sorte em sentido moral que diz respeito ao tipo de problemas, situações e desafios morais com os quais uma pessoa topa. Observe-se que Nagel se refere aqui uma vez mais ao exemplo histórico da Alemanha nazista. Porém, seu

foco na passagem abaixo recai sobre a suposta boa sorte moral que cidadãos de outros países teriam tido por não terem de enfrentar o teste de se deixarem cooptar ou de se oporem ao regime nazista:

A conspicuous example of this is political. Ordinary citizens of Nazi Germany had an opportunity to behave heroically by opposing the regime. They also had an opportunity to behave badly, and most of them are culpable for having failed this test. But it is a test to which the citizens of other countries were not subjected, with the result that even if they, or some of them, would have behaved as badly as the Germans in like circumstances, they simply did not and therefore are not similarly culpable. (Nagel, 1979, p. 34)

Como veremos mais à frente, há passagens em que Kant admite a possibilidade do que se chama hoje em dia de moral luck. Contudo, veremos também em que sentido preciso ele admite essa possibilidade. No exame da situação proposta acima por Nagel, temos mais uma vez a oportunidade de compreender o preciso sentido em que Kant **rejeita** a possibilidade de moral luck. Na verdade, na medida em que Kant é um defensor da chamada moral da *Gesinnung*, de uma teoria moral focada não tanto nas ações externas, mas nas intenções e princípios internos ao agente, ele pode dar uma resposta ao desafio proposto por Nagel, a partir de um ponto de vista com o qual o último teria de concordar. Pois há um traço característico do pensamento de Thomas Nagel que perpassa seus escritos sobre filosofia da linguagem, filosofia da mente, filosofia moral etc., que eu chamaria de **internalismo**. Ele consiste no reconhecimento de que o ponto de vista subjetivo ou interno tem razão em reivindicar para si existência e realidade, contra todas as tentativas de absorção ou redução da realidade ao ponto de vista objetivo ou externo. Certamente, seu projeto filosófico, como fica enunciado logo na Introdução ao seu *The View from Nowhere* (Nagel (1986, pp. 3-12), é conciliar ou compatibilizar os dois pontos de vista numa perspectiva mais ampla que os inclua e faça jus a ambos. Mas o fato é que ele reconhece que há problemas que são simplesmente intratáveis do ponto de vista objetivo, por exemplo, o problema da consciência, que leva necessariamente ao fracasso todas as tentativas de reducionismo materialista, porque elas não conseguem capturar ou dar conta da experiência ou vivência subjetiva interna de estar consciente, como é magistralmente mostrado no clássico “What is it like to be a bat?” (Nagel, 1979, pp. 164-80).

Isso posto, examinemos a situação proposta por Nagel a partir do ponto de vista subjetivo interno, em termos kantianos, a partir da *Gesinnung* de um agente dotado de uma boa vontade, de um agente que aderiu firmemente à lei moral. Ora, desse ponto de vista, é **impossível**, por **razões conceituais**, que esse agente dotado de uma boa *Gesinnung* venha a se regozijar ou a se considerar moralmente afortunado por não ter vivido na Alemanha nazista e não ter tido de passar por aquele teste moral, pelo qual os alemães daquela época passaram e no qual, como

se sabe, muitos deles foram reprovados. Pois, ao se considerar uma pessoa afortunada, não por não ter vivido os **lamentáveis** horrores de uma guerra, o que qualquer pessoa pode considerar (boa) sorte, mas, sim, ao se considerar uma pessoa **moralmente afortunada** por não ter sido colocado diante daqueles desafios morais, como o de ser cooptado por aquele regime no sentido de perseguir ou mesmo matar judeus, o agente estaria por aí mesmo denunciando sua **fraqueza moral**, nas palavras de Kant na Doutrina da Virtude, sua falta de virtude ou firmeza (*Stärke*) moral (*MS*, AA 06: 405), em suma, seu não-compromisso absoluto com a lei moral incondicional, o que é oposto a ter uma boa *Gesinnung*. Desse modo, está *a priori* excluído que um agente dotado de uma boa *Gesinnung* possa vir a temer **riscos morais**, possa vir a se sentir um felizardo por não ser moralmente desafiado.¹³ Pois é justamente nessa firmeza moral que consiste a virtude. Em suma, por razões conceituais, “moral luck in one’s circumstances”, tal como propugnada por Nagel, é completamente incompatível com o **ponto de vista interno** de um agente dotado de uma boa vontade, e, por conseguinte, Nagel deveria concordar com a resposta de Kant.

Passemos agora para o que Nagel chama de “constitutive luck”, a boa ou má sorte em ser o tipo de pessoa que se é, a saber, em possuir determinadas inclinações, talentos e temperamento, em suma, qualidades e capacidades muitas vezes inatas, que condicionam ou, pelo menos, limitam o que fazemos ou deixamos de fazer.¹⁴ Nagel afirma que Kant é particularmente insistente sobre a irrelevância

¹³ Contudo, inegavelmente, há um sentido em que uma pessoa que tenha assumido firmemente a lei moral poderia se sentir moralmente afortunada por não ter passado por determinados testes morais, mas não por qualquer fraqueza moral de sua parte. Por exemplo, uma mulher que tenha a firme convicção de que o aborto é moralmente condenável, certamente, sentir-se-á afortunada por não ter topado jamais com a situação de engravidar em razão de um estupro sofrido, não porque tenha alguma dúvida sobre o que faria em tal caso, mas porque se trata de algo moralmente horrendo, de um crime que envolve duas vítimas, a própria mulher e uma criança que é trazida ao mundo de forma violenta. Do mesmo modo, qualquer pessoa dotada de uma genuína boa vontade sentir-se-á moralmente afortunada por jamais ter sido colocada diante de determinados dilemas morais, como o terrivelmente ilustrado pela famosa “escolha de Sophia”, ou seja, diante de dilemas em que, independentemente do que se escolha, sempre se escolherá algo moralmente errado. – Agradeço a minha aluna Walkíria Rangel, por ter me chamado a atenção para esse aspecto do problema.

¹⁴ Apesar de eu ter tomado como logicamente possível o conceito de “constitutive luck”, para efeitos de um confronto com a filosofia moral kantiana, é importante assinalar que ele tem sido objeto de crítica por outros autores, que mostram que ele envolve uma inconsistência interna. De fato, como observa Daniel Statman (1993, p. 12), que haja algo de profundamente estranho e incoerente naquele conceito pode ser evidenciado na comparação com, por exemplo, a sorte que uma pessoa alega ter tido por ter tido os pais que tem. Ora, tivessem sido outros os pais, teria sido também outra a pessoa em questão. Mas a atribuição de sorte supõe um sujeito que possa ser identificado independentemente dos fatores fortuitos, o que justamente não pode acontecer no caso da “constitutive luck”. Eis por que Nicholas Rescher (1993, p. 156-7) afirma que esse conceito envolve um erro categorial. Pois ainda que os fatores constitutivos do que uma pessoa é estejam fora do seu controle, eles também não são exteriores a ela, já que constituem seu próprio eu e personalidade. Rescher conclui que esse conceito é irrelevante para a moralidade. – Além disso, se, para falar com Ortega y Gasset, “eu sou eu e a minha circunstância”, ou seja, se minhas circunstâncias são tão constitutivas de quem eu sou quanto traços de personalidade e de temperamentos geneticamente herdados, então a crítica acima poderia ser igualmente dirigida a “circumstantial luck”.

moral dessas qualidades de temperamento e de personalidade para a avaliação e juízos morais sobre um agente. Assim, considerando a existência de traços de caráter maus e viciosos num agente malgrado ele próprio, Nagel afirma que Kant continuaria se aferrando à possibilidade do agente “**behave perfectly by a monumental effort of will**”. Entretanto, prossegue Nagel,

to possess these vices is to be unable to help having certain feelings under certain circumstances, and to have strong spontaneous impulses to act badly. Even if one controls the impulses, one still has the vice. (...) To some extent such a quality may be the product of earlier choices; to some extent it may be amenable to change by current actions. But it is largely a matter of constitutive bad fortune. Yet people are morally condemned for such qualities, and esteemed for others equally beyond control of the will: they are assessed for what they are **like**. (Nagel, 1979, pp. 32-3; grifado no original),

Allen Wood (1984, pp. 91 e segs) e Ralph Walker (in: Höffe, 1989, pp. 102 e segs.) ofereceram interpretações de uma suposta noção kantiana de uma escolha noumenal, livre e puramente inteligível de todo um caráter empírico por parte de um agente, como uma versão moderna do mito de Er platônico, de acordo com a qual o agente poderia ser considerado responsável por inclinações e capacidades inatas que teriam sido escolhidas por ele, por assim dizer, “num outro mundo”. Contudo, essa interpretação tem de ser rejeitada, pois levaria a várias conclusões absurdas, entre as quais a de que cada agente seria não somente responsável por seu caráter empírico particular, mas também pelo conjunto das causas naturais, por exemplo, históricas, que antecederam seu próprio nascimento e condicionaram seu caráter e constituição. Na verdade, a posição kantiana a esse respeito está sem dúvida muito mais próxima do sentido ordinário que emprestamos aos conceitos de imputabilidade e responsabilidade. Assim, por exemplo, na *Fundamentação*, Kant afirma que “inclinações e impulsos (por conseguinte, toda a natureza do mundo sensível)” pertencem no seu conjunto a tudo aquilo que o homem “não atribui ao seu eu verdadeiro (*seinem eigentlichen Selbst*), i.e. à sua vontade; o que ele se imputa, sim, é a complacência que poderia ter por elas se lhes concedesse influência sobre suas máximas com prejuízo das leis racionais da vontade” (*GMS*, AA: 457). Assim, Kant não afirma que sejamos responsáveis pelo caráter empírico enquanto resultado de fatores que são anteriores ao nosso próprio nascimento, que sejamos responsáveis pela **existência** de inclinações e desejos dados em cada um de nós. Segundo Kant, só podemos ser responsabilizados pela **atitude** que assumimos diante de tais inclinações e desejos, por exemplo, quando cedemos às suas solicitações em detrimento da lei moral.

Desse modo, diferentemente do que julga Nagel, Kant admite como razoável que sejamos avaliados moralmente “for what we are like”, pois nosso caráter e mesmo qualidades e traços de personalidade com relevância moral de certo modo só continuam existindo em nós, porque nós **livremente** admitimos que estejam em

nós, porque somos complacentes com sua existência. A incapacidade por parte de Nagel em compreender isso se deve a uma falsa e muito difundida interpretação do modelo kantiano de determinação da vontade pelas inclinações e pela lei moral, que pode ser chamada de “teoria da determinação da vontade segundo um modelo de **vetores de forças**”, segundo a qual o indivíduo agiria moralmente ou não em cada caso na medida em que a consciência da lei moral fosse ou não “mais forte” que as inclinações contrárias.¹⁵ Isso fica manifesto na sugestão feita por Nagel na passagem acima citada, segundo a qual, apesar das inclinações viciosas contrárias, o agente se torna capaz de “**behave perfectly by a monumental effort of will**”. Essa interpretação do modelo kantiano de determinação da vontade pela lei moral corresponde ao que Allison chama de “battle citation model of moral worth”, de acordo com o qual o valor moral de uma ação seria tanto maior quanto maior fosse a força afetiva exercida pelas inclinações contrárias à determinação da vontade pela lei moral. Entretanto, como observa, corretamente, Allison,

(...) inclinations do not determine the will in this manner. On the contrary, they do so only by being “incorporated into a maxim”, that is, by being taken by the agent (at least implicitly) as sufficient reasons for action. Thus, (...) the spontaneity and rationality of the agent are involved even in heteronomous or inclination-based agency. (Allison, 1991, p. 126)

Como explica Allison, segundo Kant, as inclinações só podem determinar a vontade na medida em que são acolhidas em máximas, acolhimento esse regulado por princípios racionais, em última análise, pela lei moral. Isso significa que é pelo **valor** com que são representadas pela vontade, e não por uma suposta “força afetiva bruta”, que as inclinações dadas influenciam a vontade. Ora, ao tomar consciência da lei moral, a vontade reconhece nela um **valor** mais alto que nas inclinações, enquanto fontes de princípios de determinação possíveis para essa mesma vontade, e, por isso, a lei moral se torna “objeto do maior respeito”.¹⁶ E, pelo reconhecimento por parte do agente do seu valor incomparavelmente mais alto, a lei moral é capaz de exercer uma influência limitadora sobre as inclinações, como, de resto, sobre todas as demais capacidades, talentos e qualidades de temperamento moralmente relevantes mencionados por Nagel. Desse modo, podemos dizer que, no que concerne a “constitutive luck”, Kant não negaria que, num certo sentido, aquilo que uma pessoa é, por exemplo, as potencialidades, inclinações e qualidades com que vem ao mundo, independe de fato em larga medida de sua vontade, depende antes da natureza. Mas o que ela **continua sendo** depende dela, a saber, depende de ela permanecer cultivando ou não, por exemplo, traços de caráter que ela própria considera viciosos. E essa atitude de complacência

¹⁵ Cf., a esse respeito, Esteves, 2009, pp. 80 e segs.

¹⁶ Como foi dito acima, o reconhecimento do valor mais alto da lei moral frente às inclinações não resulta de nenhuma comparação entre elas, enquanto possíveis princípios de determinação da vontade, mas, sim, do fato de a primeira ser a condição incondicionada de possibilidade da bondade das segundas.

para com tais traços de caráter viciosos não depende do acaso ou de boa sorte, depende de sua vontade, e isso é o moralmente relevante.¹⁷

Voltemos nossa atenção agora para o último tipo de moral luck discutido por Nagel, a saber, “luck in how one is determined by antecedent circumstances”, que diz respeito aos motivos e intenções que levam um agente a agir de determinada maneira e que, na verdade, englobaria todos os outros, terminando por lançar suspeita sobre as próprias determinações da vontade supostamente livre. Pois, segundo Nagel,

if one cannot be responsible for consequences of one's acts due to factors beyond one's control, or for antecedents of one's acts that are properties of temperament not subject to one's will, or for the circumstances that pose one's moral choices, then how can one be responsible even for the stripped-down acts of the will itself, if **they** are the product of antecedent circumstances outside of the will's control? (Nagel, 1979, p. 35)

Em minha análise do conceito de “moral luck in one's circumstance” proposto por Nagel, assinala-se que o fenômeno correspondente é incompatível com o ponto de vista subjetivo e interno de um agente dotado de uma boa *Gesinnung*, como também com o internalismo característico do pensamento do próprio Nagel. Com isso, eu havia deixado também implícito que os fenômenos supostamente correspondentes a “moral luck in one's circumstance” por ele discutidos só se apresentam na perspectiva ou ponto de vista objetivo ou externo. Ora, isso fica claro e manifesto justamente neste último sentido discutido por Nagel. Aliás, manifesta-se aqui também claramente a acima mencionada antinomia ou oposição entre o ponto de vista subjetivo e interno sobre nossas ações, relativamente ao qual elas nos aparecem como dependendo de nós numa medida que permite justificadamente a manutenção das práticas reativas intersubjetivas de imputação e avaliação moral, e o ponto de vista objetivo ou externo sobre essas mesmas ações, o qual ameaça “with dissolution by the absorption of [the] acts and impulses into the class of events” (Nagel, 1979, p. 35). Isso posto, gostaria de enunciar agora minha conclusão geral sobre os sentidos de moral luck apresentados por Nagel: **eles são o resultado de uma alternância indevida entre o ponto de vista subjetivo e interno, ou seja, do agente ou ator, sobre as ações, e o ponto de vista objetivo e externo, ou seja, de um observador externo, sobre essas mesmas ações.** Como tais, esses sentidos de moral luck **não** pertencem à filosofia moral e prática propriamente ditas.

¹⁷ É interessante observar que um autor não-kantiano, como Harry Frankfurt, tece críticas ao conceito de constitutive luck muito semelhantes às minhas. Com efeito, segundo ele, a responsabilidade moral de um agente sobre seu caráter não tem a ver com a pergunta se a existência dos traços e características que o compõem está ou não sob o seu controle, mas, sim, “whether he has **taken responsibility** for his characteristics. It concerns whether the dispositions at issue (...) are characteristics with which he identifies and which he thus by his own will incorporates into himself as constitutive of what he is” (1988, pp. 171-2; grifado no original).

Na verdade, o próprio Nagel dá indicações disso, pois admite que “we are unable to view ourselves simply as portions of the world, and from inside we have a rough idea of the boundary between what is us and what is not (...). We cannot **simply** take an external evaluative view of ourselves” (1979, p. 37). Mas, afinal, por que ou em que sentido **não podemos** assumir ou manter indefinidamente o ponto de vista objetivo e externo sobre nossas próprias ações e sobre as dos demais? É com o enunciado desse problema, do problema de uma caracterização positiva, e não apenas negativa, do conceito de agir e de vontade livre, que Nagel conclui, aporeticamente, seu artigo sobre moral luck. Ora, eu gostaria de sugerir essa caracterização positiva do conceito de agir e da liberdade de vontade e uma resposta à pergunta pela impossibilidade de mantermos o ponto de vista objetivo e externo sobre nossas ações, remetendo para essa conhecida e intrigante passagem da *Fundamentação*:

Todo ser que não pode agir senão **sob a ideia da liberdade** é, por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre, quer dizer, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade, exatamente como se a sua vontade fosse definida como livre em si mesma e de modo válido na filosofia teórica. (*GMS*, AA 04: 448)

Essa passagem constitui um importante elemento da famosa dedução ou prova da validade da moralidade a partir de uma prova independente da liberdade, na terceira seção da *Fundamentação*. Num artigo publicado na coletânea intitulada *Kant in Brazil*, busquei evidenciar que a estratégia de Kant consiste em mostrar que não podemos abandonar o que Nagel chama de ponto de vista subjetivo sobre as ações, ou, nas palavras de Kant, o “pressuposto da liberdade”, porque a própria assunção do que Nagel chama de ponto de vista objetivo, o ponto de vista do determinismo universal, **pressupõe a própria liberdade**, o que mostra que o ponto de vista objetivo não pode ser universalizado, sob pena de se revelar *self-defeating*. Como não faria sentido reproduzir aqui os detalhes de minha interpretação, remeto o leitor para o texto mencionado.¹⁸

Kant e Moral Luck

Entretanto, como eu havia antecipado acima, é preciso deixar registrado que há passagens em que Kant reconhece a possibilidade do que se chamaria de moral luck. Assim, ainda na Primeira *Crítica*, no interior da resolução crítica da terceira antinomia e da possibilidade da liberdade, temos a seguinte passagem:

¹⁸ “The Non-Circular Deduction of the Categorical Imperative in Groundwork III”. In: Rauscher, F.; Perez, D. O. (Org.). *Kant in Brazil - North American Kant Society Studies in Philosophy*. Rochester: Rochester University Press, 2012, pp. 155-172.

A moralidade própria das ações (mérito e culpa), mesmo a do nosso próprio comportamento, permanece-nos totalmente oculta. As nossas responsabilidades só podem ser referidas ao caráter empírico. Mas quanto disso se deve imputar ao efeito puro da liberdade, quanto à simples natureza e quanto ao defeito de temperamento do qual não se é culpado, ou à natureza feliz (*merito fortunae*) do mesmo, eis algo que ninguém pode perscrutar (*ergründen*) e, conseqüentemente, também não julgar (*richten*) com toda a justiça. (*KrV*, A 551/B 579)

O que temos aqui é uma antecipação de uma tese explicitada mais tarde, na *Fundamentação*, a saber, a tese do que poderíamos chamar de modéstia moral, segundo a qual jamais podemos estar seguros de que o verdadeiro motivo de nossas próprias ações aparentemente morais, para não mencionar as de terceiros, tenha sido de fato a mera consciência do dever, e não outra causa qualquer que tenha escapado ao nosso conhecimento. Contudo, como a passagem acima aparece no interior da resolução crítica da antinomia entre natureza e liberdade, entre caráter empírico e caráter inteligível, Kant está pondo o acento mais na questão nos juízos de imputabilidade e responsabilidade de terceiros relativamente às suas ações, o que tem de ser realizado tendo por base as ações como efeitos no mundo fenomenal. Daí a dificuldade de princípio em se determinar em que medida aquilo que é imputado aos agentes é efeito de sua vontade livre ou do feliz ou infeliz acaso. Mas, note-se bem, Kant é completamente claro quanto à possibilidade de que aquilo que é imputado ao agente, ou para o bem, ou para o mal, seja efeito, respectivamente, de uma constituição feliz ou de uma falha natural de temperamento pelos quais o agente não tem culpa ou responsabilidade: em qualquer das hipóteses, não haveria justiça em nossos juízos de elogio ou de censura morais. Numa palavra, a possibilidade de good ou bad moral luck faria com que suspendêssemos tais juízos. E isso é bem distinto do que é propugnado pelos dois defensores da introdução da luck na dimensão da moralidade que examinamos acima. Pois Williams e Nagel sustentam cada um a seu modo que luck seja positivamente constitutiva do status moral dos agentes, ao passo que Kant sustenta que a presença de luck levaria à suspensão de tal status.

Entretanto, é no tratamento da virtude no interior do conceito do sumo bem, na *Dialética da Segunda Crítica*, que podemos encontrar as considerações mais interessantes acerca da possibilidade de moral luck, em Kant. Como veremos, diferentemente dos sentidos de moral luck apresentados por Nagel, que resultam inteiramente da assunção do ponto de vista do observador e, por isso mesmo, não pertencem à filosofia moral propriamente dita, Kant tem sucesso em incluir o ponto de vista de um observador externo sobre as ações em sua análise de uma das condições de possibilidade do sumo bem.

Segundo Kant, o sumo bem nada mais é que o conceito em que é reunida a totalidade dos fins possíveis pelas ações do ser racional finito, na medida em que ele adota a máxima fundamental de subordinação das inclinações à lei moral. Pois, no final das contas, esse é o sentido concreto que a lei moral formal assume quando

posta em conexão com a vontade do ser racional **finito**: Seja digno da felicidade! Faça tudo o que quiser sob a chancela restritiva da lei moral! Agindo de acordo com aquela máxima fundamental da subordinação das inclinações às exigências da lei incondicional, o ser racional finito buscará realizar todas as inclinações e fins propostos por sua natureza sensível, na medida em que implicam máximas moralmente permissíveis, e estará pronto a abrir mão da satisfação daqueles que implicam máximas moralmente proibidas, adotando, então, até mesmo cursos de ação para os quais ele não tem qualquer inclinação. Assim, o sumo bem nada mais é que o conceito que reúne sob si os fins propostos pela lei moral e aqueles propostos pela natureza sensível, mas compatíveis com a moralidade, ordenados e unificados pela razão em sua atividade peculiar de sistematização. Assim, a máxima perfeição moral (virtude) aliada ao máximo de satisfação das inclinações compatíveis com a lei moral (felicidade), i.e. o sumo bem, é o fim último da vontade do ser racional finito, na medida em que tem uma disposição (*Gesinnung*) moralmente boa e exerce aquela atividade peculiar à razão, tanto no seu uso prático quanto no teórico, que consiste em formar a ideia de uma totalidade incondicionada.

Contudo, o elemento constituinte do sumo bem que vai nos interessar na discussão da moral luck é a virtude, a perfeição moral contida no conceito do sumo bem. Segundo Kant, a virtude consiste na “**conformidade plena** das disposições à lei moral” (*die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze*) (*KpV*, AA 05: 122; grifado no original), e pressupõe um controle completo sobre as inclinações, de modo a jamais permitir que elas tenham precedência sobre a lei moral. A virtude seria um estado de pureza de disposição moral (*Gesinnung*), resultado de uma firme e inquebrantável aderência à máxima fundamental da subordinação das inclinações à lei moral, no qual seria inconcebível que as últimas jamais pudessem dar ocasião para se inverter a ordem de subordinação. A descrição desse estado de coisas parece quase corresponder à descrição da santidade (*Heiligkeit*), e é provavelmente em virtude dessa semelhança que Kant aparentemente alterna da virtude para a santidade como elemento constitutivo do sumo bem, nas primeiras linhas do tratamento do postulado da imortalidade.¹⁹ A meu ver, porém, isso não passa de mais um caso de imprecisão no emprego de um termo que Kant define tão precisamente em outras passagens. Pois, já que supõe a ausência de afecção por inclinações, a santidade não pode estar contida como uma exigência no conceito do objeto total possível pela vontade do ser racional **finito**. A plena conformidade à lei moral contida em tal conceito só pode ser a virtude, a qual se constitui contra o pano de fundo das

¹⁹A suspeita de uma *Verstellung* foi levantada por Hegel, em sua famosa crítica aos postulados de Kant, e é mesmo reforçada por um comentador simpático a Kant, como Allison. A suspeita é de que a “*shiff*” do conceito de virtude para o de santidade, como condição do sumo bem, é necessária para fazer o postulado da imortalidade funcionar (Allison, 1991, pp. 172-73).

inclinações e da possibilidade ineliminável de se deixar determinar por elas, em detrimento dos ditames da lei moral.

Contudo, se, por um lado, a referência ao pano de fundo da afecção por inclinações torna a virtude um ideal moral passível de ser posto como fim das ações morais do ser racional finito, por outro lado, a referência a essas mesmas inclinações parece tornar impossível alcançá-la, o que parece gerar uma antinomia.

Pois, como foi dito, a virtude seria um estado de perfeita pureza da disposição moral (*Gesinnung*), no qual a inquebrantável e firme aderência àquela máxima fundamental de subordinação das inclinações à lei moral excluísse a possibilidade de as inclinações jamais darem ocasião de o agente inverter essa ordem de subordinação. Contudo, como escreve Kant, essa plena conformidade da vontade à lei moral é “uma perfeição de que nenhum ser racional do mundo sensível é capaz em momento algum de sua existência” (*KpV*, AA 05: 122).

A essência do argumento de Kant parece consistir no seguinte. A virtude não se esgota num único ato de adoção daquela máxima fundamental de subordinação das inclinações à lei moral. Pelo contrário, a virtude e até mesmo a efetiva adoção daquela máxima fundamental se evidenciam na **totalidade** das situações particulares em que o agente em questão de fato obedece àquela ordem de subordinação. Pois basta fazer uma exceção àquela ordem de subordinação numa **única** situação particular, para ficar patente que o agente na realidade adotara a máxima moralmente má do desvio ocasional da lei moral, comprometendo com isso todo o seu caráter. Pois virtude é um negócio de tudo ou nada, “de obediência pontual e completa (*durchgängig*)” (*KpV*, AA 05: 123) ao mandamento moral e àquela máxima fundamental de subordinação das inclinações à lei moral. Assim sendo, Kant tem razão em afirmar que, em nenhum momento particular determinado em sua existência, um ser racional finito pode se arrojar ter alcançado aquele estado de pureza total de disposição, que exclui a possibilidade de ceder à tentação das inclinações e inverter a ordem de subordinação. Pois, como a virtude não se realiza em ações pontuais (supostamente feitas pela consciência do dever) consideradas em momentos discretos no tempo, mas no conjunto total das ações, então, não obstante o agente ter tido toda uma vida **pregressa** (aparentemente) virtuosa, nada pode garantir que ela não tenha sido devida meramente à ausência de inclinações realmente tentadoras ou de desafios morais reais, ou seja, em última análise, a moral luck.

É preciso ter claro que Kant procede aqui a uma extensão para toda uma vida moral **passada** daquilo que chamei acima de tese da modéstia moral. Em outras palavras, o argumento de Kant para a impossibilidade da virtude nada mais é que a extensão, para toda uma vida moral passada, daquela incerteza que, por princípio, está colocada quanto à verdadeira motivação de uma única ação (já ocorrida) supostamente dotada de valor moral. Do mesmo modo que não podemos estar seguros de termos agido exclusivamente por dever, e não movidos por outra

condição fortuita qualquer que nos levou a fazer o que o dever exigia, numa situação particular passada dada, também não podemos estar certos se toda uma vida moral virtuosa pregressa realmente tenha se devido exclusivamente à firme aderência à máxima, e não a circunstâncias felizes que não colocaram a vontade realmente à prova ou, pelo contrário, até mesmo favoreceram ações conformes ao dever. Numa palavra, o argumento de Kant para a possibilidade de que a virtude seja resultado de moral luck e, portanto, não seja propriamente virtude, tem por base o agente que considera suas ações **retrospectivamente**, ou seja, o agente na medida em que assume o ponto de vista de um observador externo sobre suas próprias ações passadas. Isso tem de ser distinguido da perspectiva **prospectiva** sobre as ações embutida no conceito de “luck in one’s circumstance” proposto por Thomas Nagel. Pois, como vimos acima em minha crítica a Nagel, um agente dotado de uma boa vontade, um agente que aderiu firmemente à lei moral, não pode, por razões conceituais, temer possíveis testes morais **futuros**, nem mesmo, digamos, realizados numa experiência de pensamento (*Gedankenexperiment*). Pois se, por exemplo, ao se imaginar vivendo no Terceiro Reich ou num país sob regime político semelhante, um agente hesita em se posicionar sobre como agiria e se considera uma pessoa moralmente afortunada por não estar de fato colocado diante de semelhante desafio moral, então esse agente estaria por aí mesmo denunciando sua fraqueza moral, nas palavras de Kant, sua falta de *Stärke*, por conseguinte, seu não-compromisso com a lei moral incondicional. Em suma, segundo Kant, por um lado, um agente que adotou a lei moral como princípio supremo tem de ser modesto e, na medida em que se coloca do ponto de vista de um observador de suas próprias ações passadas, não pode descartar **ter tido sorte em sentido moral** em sua vida pregressa, o que retiraria todo pretensão valor moral das ações passadas. Entretanto, por outro lado, assumindo o ponto de vista do agente sobre suas ações presentes e futuras, ele também não pode, por razões conceituais, admitir **estar tendo sorte em sentido moral** de não topar e não vir a topar, no futuro, com determinados desafios.

Contudo, se a virtude parece ser impossível para o ser racional finito, mas se é, contudo, um dever se esforçar por realizá-la, já que ela é um elemento componente necessário do sumo bem, então, é preciso determinar sua condição de possibilidade. Eis por que Kant introduz a doutrina do postulado da imortalidade da alma como condição de possibilidade de alcance da virtude, que exporei aqui muito brevemente. Como vimos, a virtude é algo de que não é capaz nenhum ser racional finito em momento algum determinado do tempo. De fato, ninguém pode se arrojar ter chegado àquele estado de pureza de disposição, no qual não haveria ocasião de transgredir a lei moral. Como foi dito acima, considerada da perspectiva de um observador, toda uma vida pregressa aparentemente virtuosa pode sempre vir a se revelar fruto da falta de obstáculos que tivessem posto a vontade e seu caráter realmente à prova. Desse modo, “a plena conformidade da vontade à lei

moral” só poderia ser evidenciada ao longo de um processo infinito em que a vontade do ser racional finito tivesse ocasião de testar “o seu valor” diante de situações sempre novas. Mas isso por sua vez só é possível sob “o pressuposto de uma **existência** e personalidade do mesmo ser racional perdurável ao **infinito** (a qual se chama imortalidade da alma)” (*KpV*, AA 05: 122; grifado no original). Assim, segundo Kant, a virtude tem como condição a crença na imortalidade da alma.

Penso que o argumento de Kant para a necessidade de postular a imortalidade da alma como condição de possibilidade da virtude possa ser resumidamente reconstruído da seguinte maneira. Na consciência prospectiva de um agente que aderiu firmemente à lei moral está contida a firme disposição de estar pronto a enfrentar o que “*der e vier*” em termos morais, a enfrentar sem fraquejar todo e qualquer desafio e teste moral futuro, real ou concebível. E, por isso, o agente tem de encarar sua própria existência **como se** fosse imortal, pois só assim ele poderia evidenciar essa sua declarada *Stärke*. Dito de outro modo, tudo se passa **como se**, ao adotar a lei moral como princípio supremo, o agente declarasse uma tão firme e completa adesão à lei moral, que só poderia ser evidenciada numa vida infinita e no enfrentamento dos mais diversos e variados testes e desafios morais possíveis. Por aí mesmo, esse agente descarta que sua obediência à lei moral estará submetida ao acaso ou à sorte, ou seja, a moral luck.

Referências Bibliográficas

- ALLISON, H. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- ESTEVES, J. "The Primacy of the Good Will", *Kant-Studien*, vol. 105, fascículo 1 (2014), pp. 83-112.
- ESTEVES, J. "The Noncircular Deduction of the Categorical Imperative in *GROUNDWORK* III". In: RAUSCHER, F.; PEREZ, D. O. (org.) *Kant in Brazil*. North American Kant Society Studies in Philosophy, vol. 10. Rochester: University of Rochester Press, 2012.
- ESTEVES, J. "A Teoria Kantiana do Respeito pela Lei Moral", *Trans/Form/Ação* [online], vol. 32, n. 2 (2009), pp.75-89.
- FRANKFURT, H. *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University press, 1988.
- HOEFFE, O. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein Kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Ed. 70, 1986.
- KANT, I. *Metafísica dos Costumes*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013.
- KOEHL, H. *Kant Gesinnungsethik*, Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1990.
- MILL, J.S. *Utilitarianism*, 2 ed. George Sher. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2001.
- NAGEL, T. *Mortal Questions*. New York: Cambridge University Press, 1979.
- NAGEL, T. *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.
- RESCHER, N. "Moral Luck". In: STATMAN, D. (org.) *Moral Luck*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- STATMAN, D. (org.) *Moral Luck*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- TUGENDHAT, E. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- WALKER, R. "Achtung in the Grundlegung". In: HÖFFE, O. (org.). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein Kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- WILLIAMS, B. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- WILLIAMS, B. "Postscript". In: STATMAN, D. (org.). *Moral Luck*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Tomo 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995.
- WOOD, A. W. "Kant's Compatibilism". In: WOOD, A. W. (org.). *Self and Nature in Kant's Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1984.

Resumo: Neste artigo, procedo a uma exposição crítica do conceito de moral luck da perspectiva da filosofia moral kantiana. Começo por um breve exame do conceito tal como originalmente introduzido por Bernard Williams. Em seguida, faço uma exposição e um exame crítico do conceito de moral luck nos 4 tipos defendidos por Thomas Nagel. Minha conclusão geral é a de que os sentidos de moral luck apresentados por Nagel são o resultado de uma alternância indevida entre o ponto de vista subjetivo e interno, ou seja, do agente ou ator, sobre as ações, e o ponto de vista objetivo e externo, ou seja, de um observador externo, sobre essas mesmas ações. Desse modo, eles não pertencem à filosofia moral e prática propriamente ditas. Encerro com uma breve exposição de um sentido de moral luck empregado por Kant no postulado da imortalidade da alma, no interior do conceito do sumo bem.

Palavras-chaves: Moral luck, Gesinnung, Boa Vontade, Responsabilidade, Virtude.

Abstract: In this paper, I make a critical analysis of the concept of moral luck from the perspective of Kant's moral philosophy. I begin examining the concept as originally introduced by Bernard Williams. Next, I make a detailed critical analysis of the four types of moral luck advocated by Thomas Nagel. My general conclusion is that the types of moral luck advocated by Nagel are a result from an undue alternation between the subjective or internal point of view, i.e., the agent's subjective point of view on the actions, and the objective or external point of view, i.e. the observer's objective point of view on the same actions. As such, they are not relevant to moral and practical philosophy properly speaking. I close my analysis by showing how Kant employs the concept of moral luck in the postulate of the immortality of the soul within the concept of the highest good.

Keywords: Moral luck, Gesinnung, Good Will, Responsibility, Virtue.

Recebido em: 08/2018

Aprovado em: 08/2018

Consciência moral e o “fato da razão”

[Moral Consciousness and the ‘fact of reason’]

Pauline Kleingeld *

University of Groningen (Groningen, Holanda)

I. Introdução

A intrigante discussão feita por Kant sobre o “fato da razão” se encontra exatamente no centro do argumento da *Crítica da Razão Prática*. Kant introduz tal noção ao argumentar que a razão pura é prática, o que consiste na principal tarefa do primeiro capítulo da Analítica. Tendo afirmado que “nós” temos uma “consciência da lei moral” e que isso nos leva ao conceito de liberdade da vontade (*KpV*, AA 5: 29-30)¹, Kant argumenta que a consciência da lei moral pode ser chamada de um “fato da razão”. Essa passagem se encontra na breve observação entre as duas mais importantes conclusões da segunda *Crítica*. Ela se localiza entre a formulação da “Lei Fundamental da Razão Prática Pura”, “aja de modo que a máxima de sua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (*KpV*, AA 5: 30), e o “Corolário” de que “a razão pura é prática unicamente por si mesma e fornece (ao homem) uma lei universal, que nós denominamos *lei moral*” (*KpV*, AA 5:31). Mesmo que o papel exato da noção de “fato da razão” não seja imediatamente claro, não há dúvida de que o argumento em que ele desempenha um papel é central à teoria moral de Kant.

Desde que veio à tona, porém, o argumento de Kant sobre o fato da razão recebeu fortes críticas, embora os críticos discordem fundamentalmente sobre o que exatamente há de errado com ele. Não é surpreendente que os comentaristas também tenham compreensões radicalmente divergentes sobre a relação entre a segunda *Crítica* e a terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, mas a maioria parece sustentar que, embora a explicação na *Fundamentação* seja muito problemática, o argumento na segunda *Crítica* é ainda pior.

* E-mail: pauline.kleingeld@rug.nl

¹ As citações das obras de Kant seguem o padrão de referência da Academia, e são feitas com base nas seguintes traduções: *Crítica da razão prática*. Trad: Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2016; *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad: Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009; *Metafísica dos costumes*. Trad: Clélia Aparecida Martins [Doutrina do Direito], Bruno Nadai, Diego Kosbiau Trevisan e Monique Hulshof [Doutrina da Virtude]. Petrópolis: Vozes, 2012 (Nota dos T.)

Com efeito, as afirmações de Kant levantam muitas questões difíceis. Quando introduz o “fato da razão”, ele se refere a uma suposta consciência da lei fundamental da razão prática pura, que também chama de consciência da lei moral. Isso significa que ele o considera simplesmente como um fato de que há consciência do imperativo categórico? Isso poderia parecer estranho, porque Kant se considera o primeiro a formular esse princípio moral de maneira clara, então ele não poderia estar pressupondo a consciência articulada deste princípio como amplamente difundida. Ou será que Kant se refere ao fato de que há consciência da obrigação moral em geral, mesmo que seu conteúdo específico seja indeterminado, vago ou mal concebido? Mas nesse caso, o que seria isso exatamente e, igualmente importante: como Kant sabe disso? Seria a sua afirmação uma tese empírica que pode ser testada? Se assim o for, dependeria ela de pressupostos empíricos (sociológicos ou psicológicos) sobre o reconhecimento universal da obrigação moral, e, nesse caso, a afirmação de Kant poderia ainda ser defendida em uma época em que se constata o amplo desacordo a respeito de demandas morais? Além disso, mesmo se concedermos, pelo bem do argumento, que há uma consciência universalmente compartilhada da obrigação moral, como isso pode ajudar a justificar a pressuposição da liberdade? Afinal, a crença das pessoas de que elas têm obrigações morais poderia ser ilusória. Se, no entanto, não devemos entender que Kant esteja fazendo uma afirmação empírica, em que sentido então ele estaria falando de um “fato” e sobre qual fato estaria falando?

Há, portanto, todo um emaranhado de questões relacionadas que emergem com base na equivalência posta por Kant entre uma “consciência da lei moral” e um “fato da razão”. Kant traz uma dificuldade a mais ao designar como um “fato da razão” não apenas a suposta consciência dessa lei, mas também a própria “lei moral” (*KpV*, AA 5: 47, 91) e a “autonomia no princípio da moralidade” (*KpV*, AA 5: 42), e ao afirmar que o fato da razão é “idêntico à consciência da liberdade da vontade” (*KpV*, AA 5: 42).

Neste artigo, procuro lançar uma nova luz sobre o significado e a importância do “fato da razão” na segunda *Crítica*. Eu elucido sentido do próprio termo “Factum”, situo as difamadas passagens em seu contexto argumentativo e argumento que é possível oferecer uma leitura consistente ao argumento de Kant, com base na qual as principais questões e críticas podem ser respondidas. Embora isso não corresponda a uma completa validação da justificação proposta por Kant sobre a liberdade e a moralidade, deve estabelecer o fundamento para tal, e deve estimular uma reavaliação da força desse argumento, quando comparado ao argumento encontrado na terceira seção da *Fundamentação*.

Primeiramente, situo a ocorrência da terminologia de um *Factum der Vernunft* em seu contexto argumentativo e ofereço uma primeira interpretação. Em seguida, examino de maneira mais detalhada o significado do termo e, em um

momento posterior, explico com maior profundidade o argumento, discutindo também as principais objeções.

II. A introdução do “fato da razão” por Kant

É crucial considerar que a passagem na qual Kant introduz o “fato da razão” continua a discussão sobre a consciência da lei moral feita no Escólio ao final da seção 6. Frequentemente, essa ligação entre os Escólios das seções 6 e 7 passa despercebida, o que torna mais difícil compreender em que sentido propriamente Kant se refere ao *Factum*.

Nas seis primeiras seções da *Crítica da Razão Prática*, Kant estabelece a relação recíproca entre liberdade da vontade e lei prática incondicional: se uma vontade é determinada pelo princípio da “mera forma legisladora das máximas” (em vez de o ser por seu conteúdo) essa vontade é livre e se uma vontade é livre, somente a forma legisladora da máxima pode ser o seu fundamento suficientemente determinante. Logo, diz Kant: “liberdade e lei prática incondicionada se referem reciprocamente” (*KpV*, AA 5: 29). Contudo, essa tese da reciprocidade é uma tese conceitual, e ainda não mostra que temos fundamentos para pressupor que nossa vontade é *efetivamente* <actually> livre ou que somos *de fato* <indeed> necessitados pela lei da razão prática pura.

Na Nota na seção 6, Kant passa do nível conceitual para a questão de saber se é a liberdade ou a lei moral que vem primeiro na ordem de conhecimento. Ele pergunta “por onde *começa* o nosso *conhecimento*²³ do incondicionalmente prático, se a partir da liberdade ou da lei prática” (*KpV*, AA 5: 29; ênfase dada por Kant).

A resposta breve de Kant é a de que o conceito de liberdade não tem precedência. Isso ocorre, em primeiro lugar, porque não temos consciência imediata da liberdade. Nosso conceito inicial de liberdade, diz Kant, é meramente negativo, i.e., independência de determinação pela causalidade da natureza. O conceito positivo de liberdade é mediato (como Kant afirma ter mostrado por meio das discussões anteriores nas seções 5 e 6). Em segundo lugar, não podemos inferir a liberdade da vontade com base na experiência. Afinal, a experiência nos apresenta o oposto da liberdade, a saber, a determinação por causas mecânicas naturais (*KpV*, AA 5: 29).

Dessa forma, diz Kant, nossa consciência da lei moral (ou mais precisamente, como Rawls apontou, nossa consciência da lei moral como autoritativa) (Rawls, 2000, p. 255) é o que vem primeiro: a consciência da obrigação moral revela a nossa liberdade. É “a *lei moral*, da qual nos tornamos

² *Erkenntnis*, cf. *KrV*, AA 4: 320, 3: 366-7.

³ Kleingeld traduz o termo “*Erkenntnis*” por “cognitive awareness” (Nota dos T.).

imediatamente conscientes (assim que nós projetamos para nós máximas da vontade), que se oferece *primeiramente* a nós e conduz diretamente ao conceito de liberdade” (*KpV*, AA 5: 30). Kant argumenta que a consciência <*consciousness*> da lei moral leva à consciência <*awareness*> da liberdade, pois a razão nos apresenta essa lei como um fundamento de determinação em nós, que é inteiramente independente das condições sensíveis (*KpV*, AA 5: 29-30).

Não fica imediatamente claro *como* isso exatamente ocorre e, para elucidar melhor, Kant apresenta o famoso exemplo do falso testemunho. Ele pede a seus leitores que imaginem um homem submetido a um príncipe que o ordena a fazer algo que ele reconhece como imoral (dar falso testemunho contra um homem honesto) e que é ameaçado a ser executado caso desobedeça. Esse homem, afirma Kant, tem de admitir que para ele seria *possível* superar seu amor à vida (e qualquer outra inclinação que ele possa ter) e recusar cometer um ato imoral, mesmo que ele não possa estar certo de que *de fato* agiria adequadamente nessa situação. Ele *julga* que *pode* agir de uma maneira que vai contra suas inclinações, até mesmo contra seu amor à vida, à luz de sua consciência de que ele *deve* assim fazê-lo. Nesse sentido, a consciência moral mostra-lhe a sua liberdade (*KpV*, AA 5: 30).

Imediatamente após esse argumento, Kant formula a “Lei fundamental da razão prática pura”. Kant formula essa lei fundamental como um imperativo categórico: “aja de modo que a máxima de sua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (*KpV*, AA 5: 30). A própria formulação do princípio (como um imperativo) indica que Kant está assumindo aqui que ele mostrou agora não apenas o que essa lei implica (o que ele já mostrara na seção 4), mas também que nós temos a obrigação de agir de acordo com ela. Assim, ele assume ter dado um passo importante além da formulação da tese da reciprocidade. Essa tese da reciprocidade é meramente conceitual, e não implica que somos obrigados a agir de acordo com a lei da razão prática pura. Essa obrigação é estabelecida somente após a tese da reciprocidade ser combinada com uma prova da liberdade da vontade. E é isso o que Kant faz no Escólio da seção 6, ilustrada com o exemplo do falso testemunho. Assim, embora seja apresentada como um mero “Escólio”, a justificação da pressuposição da liberdade da vontade, com base na consciência moral, cumpre um papel crucial no argumento de Kant pela validade da ‘lei fundamental’, i.e., pela validade da lei, para nós humanos, como um imperativo categórico.

A princípio, pode parecer que Kant argumenta partindo da Lei Fundamental da Razão Prática Pura para a liberdade, e da liberdade para a lei fundamental, e por isso, pode parecer que seu argumento é manifestamente circular. Mas essa não é uma descrição precisa da estrutura do argumento. O argumento parte da *consciência* da lei moral fundamental como um imperativo e, com base nisso, justifica a pressuposição da liberdade da vontade. Em seguida, a pressuposição da liberdade da vontade serve para garantir a efetiva *validade* dessa lei para nós.

Assim, a relação de fundamento é diferente em cada direção. Além disso, só há um ponto de partida: a consciência da lei fundamental (ou, como Kant também coloca, a lei moral). No início do argumento, Kant ainda não estabeleceu que essa *crença* de que somos obrigados não é ilusória. No primeiro passo do argumento, a crença de que somos obrigados é mostrada para revelar nossa liberdade. Com base na tese da reciprocidade, isso então resulta na conclusão de que a lei moral é de fato válida para nós como um imperativo.

Kant introduz a terminologia de um “fato da razão” (*Factum der Vernunft*) após a formulação da lei fundamental na seção 7⁴. Ele diz que “essa consciência da lei fundamental” (a qual ele introduziu na seção 6) “pode ser chamada de um fato da razão”. Kant oferece dois motivos para a sua terminologia. Em primeiro lugar, *não se pode* inferir essa consciência com base em dados prévios da razão. Não é uma questão de consequência lógica, mas uma afirmação sobre a existência. A lei fundamental é “dada”: essa lei “se impõe a nós por si mesma” como proposição sintética a priori (*KpV*, AA 5: 31). Isso motiva a escolha de Kant pelo termo *Factum*: essa lei *não é derivada, mas dada* na consciência. Em segundo lugar, essa consciência em questão *não está fundada em qualquer intuição*, pura ou empírica. Isso, junto à incondicionalidade da lei em questão, motiva Kant a chamar a consciência dessa lei de um fato “*da razão*”. Ele enfatiza que, embora a lei seja dada à consciência, ela não é dada empiricamente: a consciência da lei é um fato da razão pura, e isso é o único fato (*KpV*, AA 5:31).

Essa passagem introduzida à força entre a formulação da “lei fundamental” e a conclusão de que a razão pura é prática é a passagem central sobre o fato da razão. O fato da razão é mencionado de novo e discutido posteriormente na Analítica, na seção “Da dedução dos princípios da razão prática pura” (*KpV*, AA 5: 42, 47), bem como na discussão a respeito da relação entre a razão teórica e a razão prática (*KpV*, AA 5: 55), e depois novamente na Elucidação Crítica (*KpV*, AA 5: 91, 104). Todas essas ocorrências, bem como a menção no Prefácio (*KpV*, AA 5: 6), referem-se ao argumento de Kant nas seções 6 e 7 da segunda *Crítica*. Há somente um fato da razão no argumento geral da *Crítica da Razão Prática*.

Contudo, Kant ocasionalmente usa em discussões posteriores um vocabulário notavelmente diferente. Em vez de falar de uma “consciência” da “lei fundamental”, ele fala da “lei moral” como o fato, e acrescenta repetidamente a qualificação “como se fosse” (*gleichsam*), dizendo que a lei moral é “dada como se fosse um fato da razão pura” (*KpV*, AA 5: 47, 91).

A designação da própria lei (em vez da consciência desta) como um fato (ou pelo menos como dada a nós como um fato) é provavelmente melhor explicada ao se apontar que, na medida em que a lei *nos é dada*, ela é, obviamente, dada na

⁴ O “fato” também é mencionado no Prefácio, mas não é explicado ali.

forma de nossa consciência dela. Nesse sentido, Kant também pode dizer que a lei moral “oferece” o fato (*KpV*, AA 5: 43).

Não fica muito claro por que Kant muda seu modo de falar sobre o fato, acrescentando repetidamente “como se fosse”. Ele enfatiza várias vezes a diferença entre o fato da razão e todos os outros fatos, i.e., que o primeiro é não-empírico e é o único fato que tem sua origem na razão prática pura. Desse modo, é provável que a qualificação seja destinada a ressaltar essa diferença e a evitar uma má interpretação do fato da razão como sendo um fato empírico.

III. O *Factum* da razão: interpretações e problemas

Pareceu a muitos comentadores que ao apelar para um “fato” da razão Kant apenas estipula de maneira obtusa aquilo sobre o qual deveria ter argumentado cuidadosamente. Há, contudo, profundas discordâncias entre os intérpretes sobre a maneira pela qual a expressão deve ser compreendida e, para ter acesso a essas críticas, é preciso observar estas diferentes interpretações do sentido de “*Factum*” em *Factum der Vernunft*.

A maioria dos comentadores lê o termo “fato” no sentido comum (atual) da palavra, como “algo que tem existência efetiva” <*actual*> (*Tatsache* em alemão). Isso levou a uma série de questões e objeções. Aos olhos de muitos, Kant parece simplesmente pressupor a existência e a validade de um certo tipo de experiência moral. Ocasionalmente algum comentador enaltece Kant por ter feito isso (Henrich, 1994, pp. 55-87)⁵; mas a maioria dos intérpretes vê isso como um motivo de crítica, pois consideram que Kant inicia seu argumento com uma premissa sobre a validade da moralidade que, em última instância, não é justificada (Ameriks, 2006, p. 176). O problema, segundo eles, é que a existência da experiência moral pode ser questionada com base em fundamentos empíricos. Além disso, parece que Kant está partindo de uma afirmação intuicionista a respeito do *insight* moral que não está propriamente disponível a ele em seus próprios termos. Desse modo, o apelo a um fato da razão parece, para alguns, como uma forma de “teimosia” (Guyer, 2007, pp. 444-464) ou “fanfarronice moralista” que torna o argumento de Kant na *Crítica da Razão Prática* “significativamente mais fraco” do que o argumento da *Fundamentação* (Wood, 2008, p. 135). Análises mais amenas também veem o argumento do “fato da razão” como apoiado em importantes pressuposições que a maioria dos leitores não aceitarão (Allison, 1990, pp. 230-49).

Para lidar com os problemas observados, alguns comentadores diminuem a importância do fato da razão. Onora O’Neill e Paweł Łuków consideram o

⁵ Originalmente publicado como Henrich, 1960, pp. 77-115.

argumento de Kant uma repetição, como uma explicação do modo pelo qual a razão prática se inscreve na “vida comum de pessoas comuns”, (Łuków, 1993, pp. 203-21, O’Neill, 2002, pp. 81-97), não sendo uma parte central do argumento da *Crítica da Razão Prática*. Nessa compreensão, o argumento de Kant sobre o fato da razão não se constitui como uma justificação *fracassada*, porque ele sequer pretende que isso seja uma justificação. Referindo-se a *KpV*, AA 5: 42, Łuków escreve que o fato da razão “é introduzido pela primeira vez como um Escólio *depois* de Kant ter mostrado como a razão pura pode ser prática” e que “isso sugere que a doutrina do fato da razão complementa, em vez de constituir, o argumento central da segunda *Crítica*”.⁶ Um problema central para essa linha interpretativa é que o fato da razão é, na verdade, introduzido *antes* da afirmação de que a razão pura pode ser prática (em *KpV*, AA 5: 31) e que essa afirmação posterior é introduzida como um “Corolário” imediatamente após a introdução do fato da razão.

Duas outras propostas interpretativas tomam um caminho diferente, ambas focando no termo “fato” e rompendo com a interpretação padrão. Uma proposta, feita em sua versão mais forte e detalhada por Marcus Willaschek consiste em ler o termo “*Factum*” não como *Tatsache* (fato), mas como *Tat* (ato). O *Factum* da razão, nessa abordagem, é uma “atividade da razão”, i.e., a atividade da razão em produzir a consciência da obrigação moral (Willaschek, 1991, pp. 455-66; Willaschek, 1992, pp. 174-93)⁷.

Em termos linguísticos, essa interpretação é certamente plausível. O primeiro sentido de *Factum* no alemão do século XVIII era “ato” <*deed*>, e não há dúvida de que Kant usa o termo nesse sentido em outras passagens. Além do mais, como pretendo argumentar abaixo, interpretar “*Factum*” em *Factum der Vernunft* como “ato” é atraente por motivos filosóficos e ilumina de maneira interessante o argumento de Kant, embora — como também mostro — essa leitura não se encaixe igualmente bem em todas as passagens relevantes.

Uma terceira abordagem, defendida por Ian Proops, consiste em ler “*Factum*” como um termo técnico que designa um momento particular na estrutura kantiana de Kant (Proops, 2003, pp. 209-29). Dieter Henrich chamou atenção ao importante papel de metáforas jurídicas no projeto crítico de Kant (Henrich, 1989, pp. 29-46). Na visão de Henrich, o termo “dedução” deveria ser lido no sentido dos *Deduktionsschriften*, do século XVIII, que forneciam justificativas jurídicas por reivindicações territoriais. Segundo Henrich, essas deduções tipicamente envolviam rastrear a reivindicação de volta a uma ação ou fato jurídico do qual a reivindicação se origina, e essa origem era chamada de um “*factum*”. Em outras

⁶ Łuków, 1993, p. 210, se referindo a *KpV*, AA 5: 42. O’Neill fala de um papel “complementar” dos comentários de Kant sobre o fato da razão (O’Neill, 2002, 83, também pp. 88–9).

⁷ Como leitura similar cf. (Franks, 2005, p. 278); também exposto, mais recentemente por Sussman, 2008, pp. 52-81, aqui p. 68.

palavras, estabelecia-se um direito provando-se um *“factum”*. Proops argumenta que o “fato da razão” na *Crítica da Razão Prática* deveria ser lido nesse sentido. Em sua interpretação, “o *factum* da Dedução da Liberdade consiste no fato de que a lei moral tem uma origem pura, i.e., uma origem na razão prática pura” (Proops, 2003, p. 228). Proops vê isso como incompatível com a segunda leitura, e até afirma que, com referência ao fato da razão na segunda *Crítica*, “no processo de transplantar a metáfora [jurídica], a ideia do *factum* como um ato sai de cena” (Ibid, p. 215).

IV. *Factum*: fato, ação, ou um termo técnico?

Deveria “*Factum*” ser lido como fato, ato ou como um termo técnico? O verbo latino “*facere*” significa “fazer” ou “produzir”. O particípio perfeito de “*factum*” pode se referir tanto àquilo que foi feito (o ato), quanto àquilo que foi produzido (o produto). No *Universallexikon* de Zedler (1732-54, verbete “*Thatsache*”), “*That*” (ato) é precisamente o primeiro sentido de “*Factum*”, seguido por “*das geschene Ding*” (a coisa que aconteceu) e de outras maneiras de se referir ao *produto* do ato (Zedler, 1732). A palavra alemã “*Thatsache*” (fato, questão de fato) não existia até a segunda metade do século XVIII, quando foi concebido um neologismo para traduzir “*res facti*” (questão de fato) (Grimm, 1854, verbete “*Thatsache*”) ⁸. O léxico de Zedler (que precede “*Thatsache*”) define “*res facti*” como “aquilo que existe efetivamente como resultado da atividade de humanos ou da natureza”. “*Thatsache*” veio a servir como tradução não apenas para “*res facti*”, mas também para “*factum*” em seu sentido como “produto”. Assim, ao fim do século XVIII, “*factum*” poderia significar “ato” <*deed*> (*That*) ou “fato” <*fact*> (*Thatsache*).

Kant usa “*Factum*” nos dois sentidos e traduz o latim *factum* para o alemão tanto como *That* (ato) ou como *Thatsache* (fato), dependendo de qual sentido é intencionado. Ele usa o termo frequentemente no sentido de “fato”. ⁹ Ele usa *That* (ato) quando o termo se refere a um ato imputável, como, por exemplo, na seguinte passagem: “*Imputação (imputatio)* em sentido moral é o *juízo* por meio do qual alguém é considerado como autor (*causa libera*) de uma ação, que então se chama *feito* ¹⁰ (*factum*) e está sob leis” (*MS*, AA 6: 227).

Se a consciência da lei prática fundamental é *produzida* pela razão, o termo “fato da razão” pode naturalmente ser compreendido como se referindo a um *ato* da razão. Essa leitura impediria interpretações segundo as quais o fato da razão

⁸ Veja também a tradução por Kant de “*res facti*” como “*Thatsache*” em *KU*, AA 5: 468.

⁹ Por exemplo, *KrV*, AA 4: 84, 3: 116; *MdS*, AA 6: 371.

¹⁰ Os tradutores da *MS* optaram por traduzir “*That*” por “feito”. (Nota dos T.)

seria um fato bruto que a razão deve simplesmente engolir, um estado de coisas que obriga externamente a razão. Pelo contrário, esta leitura enfatiza que a consciência da lei se origina da própria atividade da razão.

A leitura do “ato da razão” tem óbvias vantagens filosóficas frente à antiga leitura do fato da razão como um fato bruto. Em vez de ler o *Factum* como um estado de coisas com o qual a razão simplesmente acaba por se ver confrontada, nesta interpretação trata-se de um ato da própria razão.

Em apoio à leitura de *Factum* como “ato”, defendida por Willaschek, pode-se apontar passagens nas quais o fato da razão é mencionado em um contexto no qual a razão é retratada como ativa. Kant afirma, por exemplo, que “no” *Factum* a razão pura “se prova efetivamente prática” ou “prática pelo ato” (*in der That praktisch*, *KpV*, AA 5: 42). No Prefácio, Kant escreve: “pois se, enquanto razão pura, ela é efetivamente prática, então ela prova a sua realidade e a de seus conceitos pelo ato e é vão todo o sofismar contra a possibilidade de ela ser prática” (*KpV*, AA 5: 3).

Willaschek aponta acertadamente que Kant usa “*Factum*” em ambos os sentidos (ato e fato). A questão é, contudo, se nas passagens centrais sobre o “*Factum der Vernunft*” na segunda *Crítica* (especialmente *KpV*, AA 5: 31) “*Factum*” é melhor lido como um “ato”, como Willaschek acredita (Willaschek, 1992, pp. 184-93). Uma primeira indicação de que isso parece não ser o caso é a circunstância de que essa interpretação dificulta a compreensão de alguns comentários de Kant, como a afirmação de que a “lei moral oferece um *Factum*”. (*KpV*, AA 5: 43). (*das moralische Gesetz gibt ein ... Factum an die Hand*). A lei moral não fornece um ato — seria difícil saber o que isso significa. Como explico abaixo, acredito que “fato” é a melhor leitura para as passagens cruciais da seção 7, mas com a compreensão de que esse fato é o resultado de um ato da razão.

São consideráveis as dificuldades textuais com a leitura de “*Factum*” como sendo um termo técnico, em um momento específico de uma prova, como proposto por Proops. À primeira vista, essa proposta parece promissora. Como mencionado, Kant se apoia largamente em terminologias jurídicas nos momentos cruciais de suas *Críticas*, o que motiva a proposta de Proops em ler “*Factum*” como um termo técnico jurídico. Sua posição é que apesar de Kant traçar um contraste na *Crítica da Razão Pura* (*KrV*, AA 4: 84, 3: 116), entre questões de direito e questões de fato, as suas “deduções” envolvem *ambas* e têm uma estrutura de dois passos, começando com uma prova de uma ação ou de um fato particular, nos quais a disputa em questão se origina (Proops, 2003, p. 211). Na dedução da liberdade na segunda *Crítica*, argumenta Proops, esse “*Factum*” é o fato da razão (*ibid.*, pp. 228-9).¹¹

¹¹ É de certo modo intrigante que Proops formule o primeiro passo de diferentes modos: ou como a prova de que a lei moral tem uma origem pura, ou como a prova de que “as obrigações as quais nos consideramos sujeitos são

Entretanto, um problema a essa leitura é que a própria explicação de Kant para a sua escolha do termo “*Factum*” não tem nada a ver com a estrutura de prova de uma dedução, mas sim com a consciência <*consciousness*> da lei fundamental da razão prática pura como “dada”. Além disso, não há nenhuma outra passagem da *Crítica da Razão Prática* em que “*Factum*” é inequivocamente usado em um sentido técnico e que poderia corroborar essa leitura diretamente.

Outra desvantagem da leitura de Proops é que ela minimiza o papel ativo da razão. Como mencionado acima, ele chega a afirmar que o papel ativo de “*Factum*” sai de vista na segunda *Crítica*. Dado que muitas das passagens sobre o “fato da razão” retratam a razão como ativa, pareceria que algo importante é deixado de fora se esse aspecto não puder ser levado em conta. Isso não significa negar que a dedução da liberdade poderia ser proveitosamente reconstruída como um argumento que começa com o fato da razão, mas uma reconstrução como essa não depende da leitura de “*Factum*” no sentido técnico. Dessa forma, não está claro que tipos de *insights* hermenêuticos inovadores são revelados por essa leitura, uma vez que fica evidente que ela tem desvantagens significativas.

Acredito que uma melhor interpretação pode ser desenvolvida modificando a primeira leitura (*Factum* como fato), fazendo uso dos *insights* da segunda leitura (*Factum* como ato). Isso significa ler “*Factum*” como um fato, isto é, considerar a consciência moral como algo que existe — mas não como um fato externo com o qual a razão acaba por se confrontar, como a existência de um conjunto contingente de valores paroquiais. Trata-se antes de considerar a consciência moral como um fato que é resultado da atividade da razão. Isso significa ler o “*Factum*” como um fato (*Tatsache*) que é gerado por um ato (*Tat*) da própria razão prática pura, a saber, como a consciência da lei fundamental (da razão prática pura), uma consciência que a razão produz em agentes racionais. O fato é, então, um fato “da razão” da mesma maneira que uma decisão pode ser “uma decisão do Rei”, ou “uma pintura de Rembrandt”. Lido dessa maneira, o fato da consciência da lei fundamental da razão prática é o resultado ou o produto de um ato da razão. Desse modo, “*Factum*” é melhor traduzido como “fato”, não como “ato”; mas o que é o fato exatamente, deve ser entendido levando em consideração que *Factum* é o particípio perfeito do verbo “fazer, produzir” e que o fato em questão é o *produto* da própria atividade da razão.

genuinamente obrigações *categóricas*, em oposição a princípios hipotéticos de prudência, ou o que quer que seja” (Proops, 2003, pp. 228–9).

V. Moralidade e razão prática

A maneira adequada de *ler a expressão* “fato da razão” ainda não nos diz em que medida o uso que Kant faz dela no argumento é satisfatório. Muito mais precisa ser dito de modo a enfrentar as várias questões e objeções mencionadas no começo. Kant sustenta que a consciência da lei moral (enquanto necessitante) existe, e uma reclamação recorrente na literatura é a de que ele falha em questionar criticamente a validade da crença de que somos moralmente obrigados. Por isso é importante examinar o que é exatamente a consciência que Kant afirma existir e quais são suas razões para afirmar que ela existe.

Quase todos os autores que discutem o fato da razão o fazem em termos de moralidade. Eles introduzem a “consciência” que Kant chama de um fato da razão como a “consciência da lei *moral*” ou “consciência *moral*”. Certamente, isso é correto, porque Kant assim o faz. Mas também pode ser enganoso. A maioria das preocupações que mencionei no começo podem ser reportadas ao fracasso em interpretar devidamente a equivalência que Kant estabelece entre o fato da razão e a consciência moral.

É impressionante e significativo que o argumento do primeiro capítulo da *Crítica da Razão Prática* proceda não em termos de moralidade e lei moral, mas em termos de razão prática e lei prática fundamental. De fato, o termo “moral” e termos relacionados (*moralisch*, *Moral*, *sittlich*, *Sittengesetz* e assim por diante) não ocorrem até *KpV*, AA 5: 29, logo antes da formulação da Lei fundamental da razão prática pura, à qual Kant então acrescenta: “que nós denominamos *lei moral*” (*KpV*, AA 5: 31). Encontramos uma locução similar na *Metafísica dos Costumes*: Kant diz que o conceito positivo de liberdade fundamenta “leis práticas incondicionais, que são chamadas morais” (*MS*, AA 6: 221).

A consciência da lei fundamental da razão prática pura é de fato, e mais fundamentalmente, a consciência de um princípio racional. Kant também chama essa lei de lei moral. Isso não deveria surpreender: a moralidade diz respeito aos mais princípios fundamentais para a ação, e assim, se um *princípio racional* foi identificado como o mais fundamental princípio da ação, esse princípio racional pode ser chamado de *lei moral* (vide também *ZeF*, AA 8: 370). A partir do momento em que Kant explicitamente iguala as duas, ele se refere à lei fundamental da razão prática pura como a lei moral de modo mais frequente. Contudo, em essência, é a consciência da lei fundamental da razão prática pura que é chamada de um fato da razão. Essa lei é subsequentemente chamada de lei moral — não o contrário.

Prestar atenção a essa característica do argumento de Kant ajuda a esclarecer algumas das questões e objeções comuns que são levantadas em resposta à discussão que Kant faz sobre o fato da razão. Como mencionei, ouve-se com frequência a objeção de que Kant não deveria ter assumido que há amplo acordo

sobre a obrigação moral. Mas deveria estar claro agora que essa objeção se refere ao objeto errado. Discutir o fato da razão exclusivamente em termos de uma consciência moral, ao invés de uma consciência da lei fundamental da razão prática pura, cria o risco de que a “moralidade” seja lida nos termos da própria concepção “material” de moralidade dos leitores, ao invés dos termos do conceito formal que Kant tem de moralidade. O devido objeto de críticas deve ser, ao invés disso, a afirmação de Kant sobre a suposta consciência da lei da razão prática. Pois *esse* é o suposto fato; e Kant o chama de consciência “moral” simplesmente porque ele é nossa consciência do princípio normativo mais fundamental guiando a ação humana.

É claro que isso não significa responder à objeção, mas meramente transferi-la para o seu local adequado. A próxima questão, então, é se o argumento de Kant sobre o fato da razão se sai melhor como um resultado. Céticos, egoístas psicológicos e vários outros críticos são propícios também a objetar à afirmação de Kant em sua forma refinada, como a afirmação de que existe consciência da lei da razão prática pura que é produzida pela razão.

VI. O argumento de Kant revisitado

Vários críticos consideram que a principal fraqueza da explicação de Kant na segunda *Crítica* repousaria em sua afirmação de que a consciência moral é um fato e é a base para nossa pressuposição de que somos livres. Alguns recusam a reivindicação de Kant no que diz respeito à própria existência da consciência em questão. Outros acusam Kant por um problema na forma de iniciar o argumento. Eles dizem que falta no argumento do fato da razão uma explicação convincente de como a *normatividade* emerge da mera existência de uma consciência particular ou de uma crença. Aos seus olhos, Kant falha em abordar o problema de que moralidade pode ser uma “fabulação da mente”, como ele próprio chamou na *Fundamentação* (*G*, AA 4: 407, 445), onde de fato reconheceu essa objeção.

Para avaliar em que medida essas críticas podem ser respondidas, precisamos olhar mais de perto o que é exatamente o “fato”, e como Kant argumenta pela sua existência. O peso do argumento está na pressuposição da existência dessa consciência — tanto no postulado de sua existência universal quanto na articulação do que ela consiste, e é crucial avaliar o argumento de Kant para ambas as partes da afirmação.

Agora, alguns comentadores têm sugerido que nós não devemos esperar muito da primeira parte. Talvez não seja possível provar a existência universal de um tipo da consciência moral, mas filosoficamente vale a pena apreender o

princípio subjacente a uma forma de consciência moral que parece ser difundida.¹² Pouquíssimas pessoas negariam ou duvidariam da afirmação de que é errado torturar bebês por diversão (para mencionar apenas um exemplo da literatura), e assim, apenas poucas pessoas negariam ou duvidariam de que existem obrigações normativas sobre a ação. Assim, eles argumentam que se pode dizer que a maioria das pessoas possui uma consciência da obrigação moral, muito embora existam, por certo, amplas diferenças quando se trata das concepções específicas sobre como se é moralmente requerido a agir. A substância do argumento de Kant, nessa leitura, diz respeito à articulação precisa do princípio de obrigação normativa (e à defesa dessa articulação) e esse argumento deve falar pela grande maioria das pessoas.

Contudo, a ambição tanto de Kant quanto da maioria dos kantianos é realizar muito mais; a saber, fundamentar a consciência da obrigação moral na estrutura da razão prática, de modo a alcançar conclusões que se aplicam universalmente. Teóricos kantianos, de Habermas a Korsgaard, têm desenvolvido argumentos para responder às objeções em questão. Eu gostaria de examinar aqui, contudo, se em que medida seria possível extrair sentido do próprio argumento de Kant na segunda *Crítica*, no que diz respeito à consciência da lei fundamental da razão prática de um modo que responda às críticas.

Kant afirma que a lei fundamental da razão prática se apresenta imediatamente, tão logo um agente construa máximas para sua vontade (*KpV*, AA 5: 29). Máximas são, na teoria da ação de Kant, os princípios que um agente adota como regras para a ação. O mero comportamento por impulso cego não envolve o uso de máximas. A construção de máximas pressupõe um agente que delibera sobre possíveis cursos de ação à luz de um padrão normativo. A afirmação de Kant é que esse modelo é fornecido pela razão prática. Ele afirma que, no exato momento em que os agentes refletem conscientemente sobre possíveis máximas de ação, eles “imediatamente” se tornam conscientes da lei fundamental da razão prática pura (*KpV*, AA 5: 29).

Essa afirmação requer uma elaboração mais profunda, mas é importante notar de saída que o argumento de Kant começa estabelecendo a existência de agentes que enfrentam decisões e que deliberam sobre máximas. Isso parece não ser muito para pressupor como um ponto de partida: os críticos de Kant também terão de conceder que agentes, pelo menos da perspectiva do próprio agente, enfrentam decisões e deliberam sobre possíveis regras de ação. Alguns gostariam de acrescentar que o senso de liberdade dos agentes em tais situações é uma mera ilusão ou que deliberação pode dizer respeito apenas a relações meios-fins, mas isso não conta até o próximo passo no argumento.

¹² Conferir, por exemplo, Ameriks, 2006, p. 260.

O que significa para Kant dizer que agentes se tornam conscientes da lei fundamental da razão prática pura no momento em que eles começam a construir e avaliar possíveis máximas de ação? Agentes que se consideram como enfrentando uma decisão e como deliberando sobre possíveis máximas de ação atribuem a si mesmos (implicitamente ou explicitamente) a capacidade de guiar suas ações com base em razões. Eles se perguntam como agir e por quê. Suas perguntas não se restringem a perguntas sobre interesse e prudência, pois se e quando eles se perguntam seriamente por que eles agiriam de um certo modo, sua reflexão conduz naturalmente a perguntas com respeito a fins e princípios gerais de ação. Tais agentes não se perguntam meramente se certas ações são instrumentais para atingir um dado fim, mas também se o próprio fim vale ser buscado (e por quê). E isso significa que eles podem (e irão, se são sérios e levam esse processo longe o bastante) se perguntar se sequer deveriam agir com base nas suas inclinações.

Contudo, precisamente essa pergunta indica que a sua deliberação sobre máximas pressupõe um princípio normativo e que esse princípio normativo é concebido como independente de inclinações. Ou seja, quando eles concebem a si mesmos como agindo por razões, eles concebem sua vontade como uma causalidade com base na razão e “independente de condições empíricas” (*KpV*, AA 5: 31). Aqui, “independente” não quer dizer que as inclinações não desempenham papel algum na deliberação prática, mas antes, que a vontade é concebida como não *dependente de* inclinações, no sentido de que agentes julgam que eles podem escolher agir de um modo que contraria todas elas, se vêem razões para fazê-lo. De acordo com a análise de Kant, como vimos, isso tem como resultado dizer que eles julgam que sua vontade é livre. No entanto, uma vontade livre concebida como uma causalidade com base na razão é, como Kant argumentou previamente na Analítica, uma vontade pura “determinada *pela mera forma da lei*” (*KpV*, AA 5: 31). Portanto, do ponto de vista do agente deliberativo, a “lei fundamental” é considerada como a condição suprema de toda escolha de máximas (*KpV*, AA 5: 31). Kant escreve,

O fato mencionado acima é inegável. Basta apenas analisar o juízo que os homens proferem sobre a conformidade de suas ações à lei e então se descobrirá sempre que, seja o que for que a inclinação possa interpor, a sua razão ainda assim, incorruptível e coagida por si mesma, orienta a máxima da vontade, em uma ação, sempre pela vontade pura, isto é, por si mesma, na medida em que ela se considera como prática a priori. (*KpV*, AA 5: 32; cf. *KpV*, AA 5: 91)

Em outras palavras, agentes que se consideram como tendo uma vontade consideram a lei fundamental da razão prática como o princípio normativo guiando sua escolha de máximas (implicitamente, ou explicitamente quando eles raciocinam de maneira correta). Ao atribuir uma vontade a si mesmos, os agentes reconhecem implicitamente esse princípio como o modelo normativo para a avaliação das máximas. Esse fato, i.e., a consciência dessa lei fundamental, da

parte dos agentes que se consideram como enfrentando escolhas referentes a máximas, é exatamente o que Kant chama de um fato da razão.

Dada a equivalência que Kant faz entre a lei fundamental da razão prática pura e a lei *moral*, isso resulta em dizer que agentes que se consideram como enfrentando uma decisão sobre máximas tem de reconhecer (e o fazem, pelo menos implicitamente) a lei moral como válida. Mas o argumento central pode ser inteiramente esculpido sem usar termos morais, tampouco é pressuposto um conjunto paroquial de instituições morais ou de valores morais. Tudo que Kant pressupõe, além do argumento prévio na Analítica, é a perspectiva de agentes que se consideram como raciocinando sobre cursos de ação e que constroem e avaliam máximas com base nesse raciocinar. E o que Kant afirma provar é que tais agentes são conscientes da lei fundamental da razão prática como o modelo normativo que deve guiar a sua deliberação.

Se essa reconstrução do argumento de Kant é correta, uma visão comum sobre a relação entre a *Fundamentação* e a segunda *Crítica* precisa de ajustes. Frequentemente se pensa que a afirmação de Kant de que a consciência moral é um “fato da razão” reflete o seu reconhecimento da futilidade da sua tentativa anterior, na *Fundamentação*, de oferecer uma “rota para a moralidade a partir de preocupações e autocompreensões verdadeiramente não-morais” (Sussman, 2008, p. 65).¹³ Em certo sentido, Kant de fato oferece uma rota não-moral na *Crítica da Razão Prática*: o argumento inteiro pode ser lançado em termos (presumivelmente “não-morais”) de uma teoria da ação e ser considerado como a articulação do auto-entendimento de agentes que consideram a si mesmos como raciocinando sobre quais máximas adotar e por quê. Mas esse argumento não é uma misteriosa “rota para” a moralidade. A lei fundamental da agência racional é, como Kant a coloca, “o que nós chamamos de lei moral”. Moralidade não é nada mais do que o (conjunto de) modelo(s) determinando como nós devemos agir. Se como nós devemos agir é determinado por um único princípio racional, como Kant afirma que é (a saber, o imperativo categórico como a lei fundamental da razão prática pura), então esse princípio racional é adequadamente chamado de lei moral. Não há nada de enigmático nisso.

Ao dizer que a relação entre os argumentos da *Fundamentação* e a *Crítica da Razão Prática* precisa ser reavaliada, não pretendo insinuar que argumentos de Kant nos dois livros são idênticos. A diferença mais marcante é a inversão que Kant faz na ordem do argumento referente à liberdade. Na *Fundamentação* o argumento vai da liberdade da vontade à lei moral, ao passo que na segunda *Crítica*, o procede da consciência da lei moral à liberdade da vontade. Sendo assim, apesar do *alvo* do argumento de Kant na segunda *Crítica* mostrar maior continuidade com a *Fundamentação* do que é normalmente pensado, as *estratégias*

¹³ Ver também (Ameriks, 2006, pp. 256-9).

argumentativas de Kant na busca desse alvo são diferentes em aspectos importantes.

Agora, alguém talvez possa perguntar se essa reconstrução do argumento de Kant na *Crítica da Razão Prática* não apresenta erroneamente a crença na liberdade da vontade como uma inferência da mera capacidade de raciocinar enquanto tal, e se, ao fazê-lo, não se perde de vista o fato de que a defesa que Kant faz da liberdade apela especificamente à consciência *moral*. No exemplo do falso testemunho, a fim de sustentar a crença na liberdade, Kant confia no reconhecimento da autoridade da moralidade por parte do agente e não da capacidade geral de raciocinar. Logo, poderíamos pensar que ainda há um “resto moral” que não pode ser apreendido por uma análise do argumento em termos de razão prática.

Em resposta a esse incômodo, é importante indicar que Kant certamente não argumenta, na segunda *Crítica*, que a mera capacidade de raciocinar sobre meios e fins bastaria para nos mostrar que nossa vontade é livre. O uso da razão prática em serviço de um fim dado por inclinação, mesmo que este seja um fim muito geral, tal como a felicidade de alguém, não basta para nos mostrar nossa liberdade. Pois, se alguém é ou não capaz de resistir à sua inclinação luxuriosa quando ameaçado de execução na forca, caso cedesse a ela, esse alguém não tem conhecimento da sua liberdade aqui (ver *KpV*, AA 5: 30). Apenas quando percebe que poderia agir contra *todas* as suas inclinações, como no exemplo do falso testemunho, ele se torna ciente da sua liberdade no sentido requerido por Kant. Em tais casos, não é a inclinação que é concebida como determinando a vontade, mas a razão prática pura. Apenas tais casos revelam a liberdade da vontade e não o raciocínio instrumental prático.

Uma objeção ainda não foi mencionada, a saber, a afirmação de que a *crença* de que nós somos moralmente obrigados não prova que nós *o somos*, de que a moralidade talvez possa ser uma fabulação da mente e de que a liberdade da vontade (de tipo kantiana) poderia ser mera ilusão.

Para avaliar a força dessa objeção é crucial lembrar a distinção feita por Kant entre raciocínio teórico e prático. De uma perspectiva teórica, Kant sustenta, todas as nossas ações (não só algumas delas) enquanto aparências são inteiramente determinadas por leis causais naturais. Mas Kant nega que seja possível para agentes, enquanto agentes deliberativos (ou seja, do ponto de vista prático) considerarem conscientemente seus próprios julgamentos como determinados por causas naturais.¹⁴ Da perspectiva de agentes deliberativos, nenhuma inclinação coloca limites absolutos para a sua própria liberdade. O argumento de Kant para a

¹⁴ Ver o seu comentário, na *Fundamentação*, de que é impossível conceber de um ser racional que considera conscientemente seus próprios juízos como determinados por causas naturais (*G*, AA 4: 448), porque então tal ser racional não poderia contar esses juízos como seus próprios.

pressuposição da liberdade tem uma conclusão que é de fato radical. É isso o que o exemplo do falso testemunho pretende ilustrar: agentes julgam que eles *podem* determinar sua vontade de acordo com o que é certo, porque eles julgam que *devem* fazê-lo.

Mas o que podemos dizer sobre o possível caráter ilusório desse julgamento, i.e., dessa crença na liberdade da vontade? Acreditar em algo não o torna real, e portanto, levantou-se a objeção de que ter a consciência da lei fundamental e, por conseguinte, ter a crença na liberdade da vontade, não garante que sejamos “realmente” livres.¹⁵ Contudo, olhando novamente para o exemplo do falso testemunho, notemos que o argumento de Kant estabelece que temos de *julgar* que podemos (i.e., que temos de julgar que somos livres) e não que “realmente” podemos. A última afirmação requereria conhecimento metafísico da liberdade de um ponto de vista objetivo e teórico. Kant, porém, não afirma provar a liberdade nesse sentido; seu projeto na *Crítica da Razão Pura* conduziu à conclusão de que é impossível fazer isso. Mas a primeira *Crítica* também mostrou que não há nenhuma perspectiva viável para provar que a crença na liberdade (no contexto moral, pelo agente deliberativo) é ilusória – pois essa prova requer similarmente conhecimento metafísico de um tipo que não está disponível para nós. Desse modo, a pressuposição da liberdade da vontade, que é uma pressuposição necessária da perspectiva do agente deliberativo, pode ser “defendida” contra a acusação de que possua um caráter ilusório.

Assim, começando da *consciência* da lei fundamental da razão prática pura, Kant justifica a pressuposição da liberdade da vontade. A pressuposição da liberdade da vontade, por sua vez, estabelece a *validade* da lei fundamental para nós. No ponto em que o argumento começa, Kant não mostrou ainda que a crença de que se é obrigado pela lei não é ilusória. Mas após justificar a pressuposição da liberdade (com base nessa crença), ele estabelece a validade da lei fundamental, e neste momento a consciência da obrigação não pode mais ser julgada como ilusória (por exemplo, como um mero produto da imaginação). Dada a justificação da validade da lei fundamental (também conhecida como a lei moral), a consciência dessa lei deve ser considerada como um produto (“fato”) da razão. Esse argumento é convincente apenas da perspectiva do agente, mas na medida em que essa é uma perspectiva que é inescapável para nós humanos e que não pode ser solapada de uma perspectiva teórica, ela é completamente convincente para nós, aos olhos de Kant.

A concepção kantiana de fato da razão é, portanto, baseada radicalmente no agente. O argumento é desenvolvido a partir do ponto de vista do agente, porque diz respeito ao raciocínio prático da perspectiva de agentes, não ao raciocínio

¹⁵ Barbara Herman insiste que *acreditar* que nós sejamos capazes de agir por respeito à lei moral “não nos impulsiona à liberdade transcendental” (Herman, 1989, pp. 131-41).

teórico *sobre* agentes de uma perspectiva externa. Não se trata de um argumento a partir do conceito de moralidade, nem do conceito de um agente, nem sequer do fato de que existem agentes. Pelo contrário, trata-se de um argumento desenvolvido a partir da – e válido para a – perspectiva daqueles que se consideram como agentes. O argumento estabelece o que tais sujeitos têm de julgar quando se engajam em deliberação prática sobre máximas. Kant concede o ponto de que, falando de maneira meramente teórica, a liberdade da vontade talvez seja uma ilusão, mas resolver essa questão se encontra inteiramente fora do alcance da razão teórica. A liberdade da vontade é uma pressuposição necessária para alguém julgando de um ponto de vista prático e pode ser defendida com base na consciência da lei fundamental da razão prática pura, uma consciência que Kant chama de um fato da razão.¹⁶

Tradução de Pedro Gallina Ferreira
e Vinicius Pinto de Carvalho

¹⁶ Sou grata à Fundação Alexander von Humboldt pela bolsa de pesquisa que tornou possível o trabalho deste artigo. Eu me beneficieei muito dos comentários de outros autores no volume [em que o artigo foi originalmente publicado] (especialmente Andrews Reath, Marcus Willaschek e Jens Timmermann) e de Joel Anderson, Claudia Blöser, Antonino Falduto, David Sussman e Micha Werner.

Referências Bibliográficas

- ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- AMERIKS, Karl. *Interpreting Kant's Critiques*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- FÖRSTER, E (ed.). *Kant's Transcendental Deduction*. Stanford: Stanford University Press, 1989.
- FRANKS, Paul. *All or Nothing. Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.
- GRIMM, Jacob; GRIMM, Wilhelm. *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig: Hirzel, 1854, 16 vols.
- GUYER, Paul. “Naturalistic and Transcendental Moments in Kant’s Moral Philosophy” In: *Inquiry*, n. 50, (2007), pp. 444–64.
- HENRICH, Dieter. “Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique” In: FÖRSTER, Eckhart. (ed.), *Kant’s Transcendental Deductions*. Stanford: Stanford University Press, 1989, pp. 29–46.
- HENRICH, Dieter. “The Concept of Moral Insight and Kant’s Doctrine of the Fact of Reason” In: HENRICH, Dieter. *The Unity of Reason: Essays on Kant’s Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- HENRICH, Dieter. “Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft” In: HENRICH, Dieter (ed.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken: Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*. Tübingen: JCB Mohr, 1960.
- HERMAN, Barbara. “Justification and Objectivity: Comments on Rawls and Allison” In: FÖRSTER, Eckhart. (ed.), *Kant’s Transcendental Deduction*. Stanford: Stanford University Press, 1989, pp. 131-41.
- ŁUKÓW, Pawel. “The Fact of Reason: Kant’s Passage to Ordinary Moral Knowledge” In: *Kant-Studien*, n. 84, (1993), pp. 203–21.
- O’NEILL, Onora. “Autonomy and the Fact of Reason in the *Kritik der praktischen Vernunft* (§§ 7–8, 30–41)” In: HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 2002.
- PROOPS, Ian. “Kant’s Legal Metaphor and the Nature of a Deduction” In: *Journal of the History of Philosophy*, n. 41, (2003), pp. 209–29.
- RAWLS, John. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- SUSSMAN, David. “From Deduction to Deed: Kant’s Grounding of the Moral Law” In: *Kantian Review*, n. 13, (2008), pp. 52–81.
- WILLASCHEK, Marcus. “Die Tat der Vernunft: Zur Bedeutung der Kantischen These vom ‘Factum der Vernunft’” In: FUNKE, Gerhard. (ed.). *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses* (Bonn: Bouvier, 1991), pp. 455–66.
- WILLASCHEK, Marcus. *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, 1992.
- WOOD, Allen E. *Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- ZEDLER, Johann H. *Grosses vollständiges Universallexikon*. Leipzig: Johann H. Zedler, 1732.

Informações aos autores

- 1 A *Studia Kantiana* é publicada pela *Sociedade Kant Brasileira* e tem como missão estimular e difundir a pesquisa kantiana de alta qualidade feita no Brasil e no exterior. Publica-se um número por semestre, com os seguintes tipos de colaboração:
 - 1.1 Artigos (preferencialmente com até 12 mil palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
 - 1.2 Resenhas críticas de apenas um livro ou de vários livros que tratem do mesmo tema (preferencialmente com até 4500 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
 - 1.3 Recensões e notas bibliográficas (preferencialmente com até 1600 palavras) – não devem receber título nem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto.
- 2 As colaborações devem ser inéditas e podem ser escritas em português, espanhol, inglês ou francês, sendo seus conteúdos de responsabilidade dos autores.
- 3 Os artigos devem vir acompanhados de um abstract em inglês e na língua em que o artigo foi escrito (caso não seja o inglês), contendo entre 100 e 150 palavras cada um, bem como ao menos cinco palavras-chave em inglês e o título do artigo em inglês. Os autores devem enviar também seus dados profissionais (instituição, cargo, titulação), bem como endereço para correspondência e e-mail. Alguns desses dados aparecerão no texto publicado.
- 4 Os originais devem ser enviados por e-mail ao Editor ou submetidos no site da revista na internet. O texto submetido não necessariamente precisa conformar-se ao padrão editorial da revista, mas os autores comprometem-se, caso o trabalho seja aceito para publicação, de enviarem uma nova versão de acordo com as seguintes especificações:
 - 4.1 Texto corrido, tecendo ENTER apenas uma vez para a mudança de parágrafo.
 - 4.2 Podem ser formatados textos em negrito, itálico, sobrescrito e subscrito. Porém, nenhuma formatação de parágrafo, estilo, tabulação ou hifenação deverá ser introduzida.
- 5 As notas não devem conter simples referências bibliográficas. Estas devem aparecer no corpo do texto com o seguinte formato: (Heinrich, 1989, 20).
- 6 As referências bibliográficas devem constar no final, com as seguintes informações (veja-se o formato usado no número mais recentemente publicado):
 - 6.1 Livros: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula. Título do livro em itálico, tradutor (se houver), lugar da edição, editora, ano de edição.
 - 6.2 Coletâneas: sobrenome do organizador em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, seguido da especificação (org.) ou (ed.), título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editora, ano de edição.
 - 6.3 Artigo em coletânea: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do organizador em maiúscula, seguido da especificação (“org.”), título da obra em itálico, número do volume, lugar da edição, editora, números das páginas do artigo, ano.
 - 6.4 Artigo em periódico: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do periódico em itálico, número do volume, ano entre parêntesis, números das páginas do artigo.
 - 6.5 Tese acadêmica: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, título da tese em itálico, especificação do tipo de tese, nome da universidade na qual foi defendida, ano.
- 7 As submissões que se adequam aos padrões editoriais da revista serão examinadas em regime duplo-cego por dois pareceristas, que recomendarão sua aceitação, aceitação condicionada a modificações, ou rejeição. Em caso de divergências entre os pareceristas, a decisão caberá ao Editor, que poderá recorrer a um terceiro parecerista, caso julgue apropriado.
- 8 Os autores serão notificados da recepção das colaborações.
- 9 As citações das obras de Kant devem ser feitas segundo as regras da Akademie Ausgabe. Conferir página: <http://www.sociedadekant.org/normas-para-citacoes/>
- 10 A apresentação das colaborações ao corpo editorial implica a cessão da prioridade de publicação à revista *Studia Kantiana*, bem como a cessão dos direitos autorais dos textos publicados, que não poderão ser reproduzidos sem a autorização expressa dos editores. Os colaboradores manterão o direito de reutilizar o material publicado em futuras coletâneas de sua obra sem o pagamento de taxas. A permissão para a reedição ou tradução por terceiros do material publicado não será feita sem o consentimento do autor. Uma vez aceitos para publicação, não serão permitidas adições, supressões ou modificações nos artigos.
- 11 Para maiores informações, consultar o Editor.

Information for authors

1 *Studia Kantiana* is a publication of the *Brazilian Kant Society* and has for its mission to stimulate and to divulge high quality Kantian research done in Brazil and abroad. Two issues are published each year, with the following kinds of contribution:

1.1 Articles (preferably no more than 12000 words, including references and notes).

1.2 Critical reviews of a single book or of several books on a single topic (preferably no more than 4500 words, including references and notes).

1.3 Short reviews and bibliographical notes (preferably no more than 1600 words) – containing no title, notes or references outside the body of the review.

2 Contributions must be original and may be written in Portuguese, Spanish, English or French. Contents are solely of their authors' responsibility.

3 Articles must contain a title, a 100-150 words abstract and five keywords in the language in which it was written – if not English, then translations must be provided for the title, abstract and keywords. Authors must also send their professional info (institutional affiliation, position, title) as well as mailing address and email – some of which shall be published with the article.

4 The manuscripts can be sent by email directly to the Editor or submitted through the *Studia Kantiana* website. Manuscripts do not need to be formatted according to the journal standard, but the authors of the papers accepted agree to format it as follows:

4.1 Body of the text: press ENTER only once for each new paragraph.

4.2 Bold, italics, superscript and subscript may be used, but avoid formatting paragraph style, and do not use tabs or hyphenation.

5 Avoid footnotes that contain merely a reference; these should appear in the body the text, thus: (Heinrich, 1989, 20).

6 All references must appear at the end, with the following information (see format used in the latest published issue):

6.1 Books: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter. Title of the book in italics, translator (if any), city of publication, publisher, year.

6.2 Collections: organizer's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, followed by (org.) or "ed."), title in italics, translator (if any), city of publication, publisher, year.

6.3 Article in a collection: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, title of the article within quotation marks, translator (if any), name of the organizer of the collection followed by (org.), title of the collection in italics, number of the volume, city of publication, publisher, pages of the article, year.

6.4 Article in a journal: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, title of the article within quotation marks, translator (if any), name of the journal in italics, volume, issue, year, pages.

6.5 Academic thesis: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, title of thesis in italics, kind of thesis (PhD, M.A. etc.), name of the university, city, year.

7 Submissions that conform to the editorial standards of the journal will be send out to two readers for double-blind review, who will send back a report recommending acceptance as is, conditional acceptance, or rejection of the paper. Disagreements among the reports will be sorted out by the Editor, who may send the paper out to a third reviewer, whenever appropriate.

8 The authors will be notified that their submissions have been received.

9 The quotations from Kant's works should be made according to the rules of the Akademie Ausgabe. See page: <http://www.sociedadekant.org/normas-para-citacoes/>

10 Contributions submitted entail that priority for the publication of that material has been granted to *Studia Kantiana*. Upon publication, copyrights are transferred to the journal. Reproduction of the material requires authorization from the Editors. Authors may reuse the material in book collections free of charge. Permission for translations and new editions of the material by the Editors will not be granted without the author's agreement. Once published, a paper may not be further edited or modified.

11 For more information, inquire the Editor.