

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA – UFBA  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS GRADUAÇÃO – PRPPG  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – FFCH  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGF

GUILHERME FERNANDES RAMOS DA SILVA

**Acerca do conceito de Pessoa na “*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*” de Immanuel  
Kant**

Salvador  
2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA – UFBA  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS GRADUAÇÃO – PRPPG  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – FFCH  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGF

**Acerca do conceito de Pessoa na “*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*” de Immanuel  
Kant**

Dissertação apresentada pelo aluno Guilherme Fernandes Ramos da Silva ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia, como exigência parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Edmilson Menezes Santos.

Salvador  
2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA – UFBA  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS GRADUAÇÃO – PRPPG  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – FFCH  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGF

GUILHERME FERNANDES RAMOS DA SILVA

ACERCA DO CONCEITO DE *PESSOA* NA “*FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS  
COSTUMES*” DE IMMANUEL KANT

**BANCA EXAMINADORA**

**Prof. Dr. Edmilson Menezes Santos** (Orientador)

Doutor em Filosofia (UNICAMP)  
Universidade Federal de Sergipe/UFS

**Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura**

Doutor em Filosofia (UFRJ)  
Universidade Federal da Bahia/UFBA

**Prof. Dr. Vinícius Berlendis de Figueiredo**

Doutor em Filosofia (USP)  
Universidade Federal do Paraná/UFPR

Salvador

09 de Março de 2012

---

S586 Silva, Guilherme Fernandes Ramos da  
Acerca do conceito de Pessoa na “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” de  
Immanuel Kant / Guilherme Fernandes Ramos da Silva. – Salvador, 2012.  
111f.

Orientador: Profº Drº Edmilson Menezes Santos  
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e  
Ciências Humanas, 2012.

1. Filosofia moral. 2. Kant, Immanuel, 1724-1804. 3. Ética. I. Santos, Edmilson  
Menezes. II. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências  
Humanas. III. Título.

CDD – 193

---

*À minha família.*

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente, ao meu orientador, Prof. Dr. Edmilson Menezes dos Santos, que se tornou ao longo desses anos uma pessoa pela qual sinto imenso respeito e profunda admiração. Pela sua valiosa orientação, presteza, disponibilidade, confiança, atenção, rigor e paciência, sem os quais seria impossível a realização deste trabalho, meus mais sinceros agradecimentos. Espero que o resultado esteja à altura do esforço e da dedicação dispensada.

Aos meus pais, Fernando Antônio Nascimento da Silva e Gilva Ramos da Silva, pelo apoio incondicional em todas as horas, meu refúgio, repouso para o meu espírito e força para transpor os obstáculos que se apresentam na caminhada da vida.

À minha querida irmã, Clara Fernanda Ramos da Silva, pela alegria e pelo carinho inestimável com que me brinda todos os dias.

Aos Profs. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura e Dr. Genildo Ferreira da Silva, pela sincera amizade construída ao longo do curso, por todo apoio a mim dispensado e, em especial, pela cuidadosa análise da dissertação durante o Exame de Qualificação.

Ao Prof. Dr. Vinícius Berlendis de Figueiredo, pela presteza e disponibilidade de aceitar fazer parte da Banca Examinadora na Defesa Final da Dissertação. Meus mais sinceros agradecimentos.

Aos Profs. Dr. Everaldo Vanderlei de Oliveira, Dr. José Crisóstomo de Souza e Dr. João Carlos Salles Pires da Silva, pela amizade, contribuições, e apoio desde o meu ingresso no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFBA, até os dias atuais.

Aos meus grandes amigos Abrahão da Silva Fontes, Ariosto Lucena Santos, Francisco de Assis Silva, Pablo Rodrigo da Silva Batista, Pedro Miguel Sousa Santos, Wendoly Masley da Silva Santos e William Batista dos Santos, pela sincera amizade, pela presença constante e pela imensa paciência.

À minha namorada, Julie Anne Freire de Souza, pela compreensão, paciência, carinho, e pela abnegação em favor de todas as horas de estudo e pesquisa que resultaram na produção deste trabalho.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pela concessão da bolsa de estudos, sem a qual a concretização deste trabalho seria mais difícil.

A todos aqueles que direta ou indiretamente contribuem todos os dias para meu crescimento pessoal e acadêmico.

*“(...) a nossa inclinação é resistente às prescrições da razão<sup>1</sup>”*

(Immanuel Kant)

---

<sup>1</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 66.

**ACERCA DO CONCEITO DE PESSOA NA “FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS  
COSTUMES” DE IMMANUEL KANT**

**Guilherme Fernandes Ramos da Silva**

**RESUMO**

Peça fundamental da proposta ética de Kant, a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* empreende uma dura investigação que visa a busca e a fixação do princípio supremo da moralidade. Entretanto, mais que um novo exame da moral humana que tentará estabelecer regras práticas acerca do agir do homem, tal obra é um marco na história da filosofia moral, tanto por apresentar a quase totalidade dos elementos essenciais da filosofia moral de Kant quanto por romper, de maneira singular, com os sistemas éticos que o precederam. Nesta direção, pretender-se-á aqui mostrar como se desenvolve o conceito de pessoa e como este permeia o formalismo kantiano dentro da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, com o intuito de exemplificar aquela singularidade.

**PALAVRAS-CHAVE:**

Kant, filosofia moral, pessoa.

**ON THE CONCEPT OF *PERSON* IN THE *GROUNDWORK OF THE METAPHYSIK  
OF MORALS* FROM IMMANUEL KANT**

**Guilherme Fernandes Ramos da Silva**

Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. Av. Marechal Rondon, s/n, Rosa Elze  
CEP 49.100-000 – São Cristóvão – SE. Contato: Tel. (79) 9979-5117 ou guigofernandes@gmail.com

**ABSTRACT**

Fundamental piece of Kant's ethics, the *Groundwork of the Metaphysic of Morals* makes a hard investigation that wants the research and fixation of the supreme principle of the morality. However, that work isn't a simple research for the fixation of practical rules for to guide the human acts, but, at first, is a singular event on the history of the moral philosophy, what contains the essential elements of the Kant's ethical theory and breaks up with the others ethical's systems before him. At this direction, that article wants to show how the concept of person – on the *Groundwork of the Metaphysic of Morals* – is developed, his paper in Kant's ethical theory, and aims to exemplify that singularity of the Kant's theory of morals.

**KEYWORDS:**

Kant, philosophy of morals, person.

## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO .....	11
a. A revolução da ética kantiana .....	13
b. A ética kantiana: uma teleologia da liberdade .....	19
c. “A nossa época é a época da crítica” .....	22
2. CAPÍTULO I: A FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES .....	24
a. A boa vontade .....	24
b. O dever .....	29
c. O respeito .....	32
d. A máxima .....	35
e. A moral e a moralidade .....	37
f. Os imperativos hipotéticos .....	40
g. O imperativo categórico .....	42
3. CAPÍTULO II – BREVES CONSIDERAÇÕES ACERCA DAS TEORIAS ÉTICAS PRÉ-KANTIANAS .....	48
a. A Ética na Antiguidade – a filosofia moral de Aristóteles .....	48
b. A Ética no início da era Cristã – o exemplo de Agostinho de Hipona.....	51
c. O despertar da Idade Moderna – a moral provisória de Descartes.....	54
d. A singularidade da ética kantiana .....	57
4. CAPÍTULO III – ACERCA DO CONCEITO DE PESSOA NA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES .....	65
a. A pessoa e a personalidade moral .....	66
b. A dignidade .....	78
c. A liberdade da vontade .....	80

d. A autonomia .....	86
5. CONCLUSÃO .....	93
6. ABREVIACÃO DAS OBRAS CITADAS NO TEXTO .....	109
7. BIBLIOGRAFIA .....	109

## INTRODUÇÃO

*La morale de Kant est un aspect essentiel, et même sans doute l'aspect dominant, de l'ensemble de sa philosophie, plus précisément du Criticisme Kantien* (VIALATOUX 1968, p. 1)

Sendo o homem um animal gregário que vive em conjunto com seus iguais, na formação de sociedades humanas uma dimensão moral que permita uma agregação social harmoniosa passa a ser parte integrante da vida cotidiana. Saber o que é prudente ou necessário fazer, como fazê-lo, o que leva à execução de uma ação e quais ações são boas, más, legais, ilegais, morais, imorais, certas ou erradas passaram a ser preocupações habituais, ainda de modo assistemático, de homens que visavam manter harmônicas – mesmo que somente de modo instintivo – as suas relações interpessoais.

Com o avanço das sociedades, o desenvolvimento de novas tecnologias de produção de alimentos e bens de consumo; o aumento da complexidade das formas de organização sociais e o advento das civilizações bem como as preocupações de cunho moral foram, cada vez mais, motivos de atenção para os homens que, para manterem a ordem precisavam garantir a concórdia e a paz social. Tornava-se, assim, indispensável, a construção de um conjunto de normas de conduta baseado em princípios já consolidados no senso moral dos indivíduos: “[isto] porque os próprios costumes ficam sujeitos a toda a sorte de perversão enquanto lhes faltar aquele fio condutor e norma suprema do seu exato julgamento” (KANT 1980, p. 105).

Ora, o senso moral, as tácitas regras de conduta, além de fixarem o parâmetro de avaliação das ações e regulá-las, funcionavam como elementos conjuntivos do tecido social. Assim, os homens perceberam, pois, que a necessidade de refletir sobre as suas próprias ações e as dos seus semelhantes, bem como sobre os fundamentos que deveriam lhes servir de guia eram tão prementes que não tardaram a engendrar teorias e sistemas de pensamentos que considerassem a moral, o bom agir e a finalidade das ações humanas. Ora, sem um senso moral, sem a noção do certo e do errado, sem regras, a harmonia do *corpus* social ficaria comprometida.

De fato, nota-se que ainda na Antiguidade grandes pensadores já se dispunham a analisar questões éticas e se empenharam por entender a motivação e finalidade das atividades dos homens. Com efeito, as teorias das ações morais as associavam geralmente à conquista de algum fim. À época destes pensadores antigos, e mesmo nos tempos que se seguiram, de

uma maneira geral os filósofos – pré-kantianos – admitiam a felicidade como o fim último, o bem supremo o qual deveria ser alcançado pela concretização das retas ações. Via de regra, as doutrinas construídas acabavam por culminar em uma filosofia prática que postulava os princípios que deveriam nortear o agir tão-somente visando o alcance da suprema finalidade do homem.

Contudo, as formas de organização social continuaram a se transformar, e, em outros períodos, o estudo da moral e a construção de teorias morais foram reclamados por filósofos de diversas correntes; todavia, conquanto o caráter ‘material’ das propostas morais se perpetuasse, o fim último e o bem supremo que deveriam ser conquistados pelas ações humanas não permaneceram constantes.

Atualmente, sobretudo devido à intensificação das relações entre os homens, seja pelo crescimento populacional, pelo incremento das relações comerciais, ou mesmo pelo avanço das tecnologias ligadas à comunicação, parece-nos que continua indispensável a necessidade de nos preocuparmos com as interações interpessoais, mormente porque não podemos prescindir de agir, e, não raramente, do encargo de educar, julgar, absolver ou punir outros homens por suas ações.

Assim, no contexto presente, o estudo da moral é cada dia mais requisitado e as perguntas sobre ‘o como agir?’, ‘o porquê de fazê-lo?’ e ‘segundo quais princípios morais agir?’, são cada vez mais recorrentes. De fato, diariamente são confeccionados novos códigos de ética, leis, manuais de conduta, doutrinas religiosas e inúmeros ‘documentos’ e teorias que visam tanto ‘ensinar’ aos homens os princípios segundo os quais eles devem orientar suas ações, quanto como devem ser punidas as ações que não estão conforme a moral.

Por mais otimista que o seja, é, pois, razoável se pensar que “*para os nossos tempos a filosofia é indispensável para que se viva de uma maneira cada vez mais autêntica e responsável*” (BRITO: 1994, p. 5). Ora, em tempos nos quais turbilhões de informações e teorias, por vezes sem o adequado debate, eclodem diariamente, não é exacerbado pensar que as incontáveis questões acerca dos hábitos e costumes que nos são postas ou que a nós mesmos nos pomos habitualmente, deveriam, para serem seguramente solucionadas, passar por uma profunda reflexão sobre a moral, através da qual se poderia, legitimamente, abandonar preconceitos estabelecidos, construir novos conceitos ou mesmo trazer à tona discussões anteriores que retomem e inflamem a temática discutida. É, precisamente, por isso que continua bastante hodierno o estudo filosófico que trate da moral, que trate do bem e do

mal, da correção das ações: a Ética – “A ciência das leis segundo as quais tudo deve acontecer (...) as leis da liberdade” (FMC, p. 13-14).

### A ‘revolução’ da ética kantiana

Dentre os sistemas éticos de que se tem notícia, um se destaca pela sua singularidade: a proposta do filósofo alemão, Immanuel Kant<sup>2</sup>. Conquanto seus predecessores buscassem o fundamento da moral na mais perfeita constituição sócio-política, na ordem da natureza, na busca pela felicidade e pelo bem estar, ou ainda em Deus, Kant fundamentou a moralidade no próprio sujeito agente. Desta maneira ele pode reclamar algo que a fundamentação de uma ética em bases contingentes nunca o pudera: a universalidade do princípio da moralidade.

A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, publicada pela primeira vez em 1785, através dela o filósofo de Königsberg expôs, de maneira sistemática, a sua filosofia moral e, seguramente, consiste em um dos escritos capitais de todo o conjunto da filosofia crítica kantiana: “neste livro, (...), encontramos o fundamento, (...), o essencial de sua Ética, exposto com um rigor sistemático, um encadeamento e uma precisão que não se encontram em nenhuma outra de suas obras” (DELBOS: 1903, pp. 301-302). Além de extremamente importante para a compreensão de todo o sistema da Crítica, ela inaugura um novo período de discussões filosóficas no campo da teoria do agir e consagra um ponto de vista singular sobre o qual discorrerá toda uma tradição filosófica pós-kantiana, seja para concordar com Kant ou para criticá-lo.

Estruturada em três seções, a saber, a *Transição do Conhecimento Moral da Razão Vulgar para o Conhecimento Filosófico*; a *Transição da Filosofia Moral Popular para a Metafísica dos Costumes*; e, por fim, a *Transição da Metafísica dos Costumes para a Crítica da Razão Prática Pura*, a *Fundamentação* é uma tentativa tanto de evidenciar o princípio supremo da moralidade (FMC, p. 19) mostrando de que modo este já reside, mesmo que de uma forma não sistematizada, na razão vulgar, quanto de demonstrar a sua necessidade (FMC, p. 15).

Neste sentido, o trabalho filosófico desenvolvido na obra – a busca por princípios e a consolidação de fundamentos que alicercem uma *Metafísica dos Costumes* – firmam o

---

<sup>2</sup> Immanuel Kant, filósofo de língua alemã, nascido em 1724 em Königsberg, na extinta Prússia Oriental e falecido em 1804, nesta mesma cidade. Atualmente Königsberg é chamada de Kaliningrado, e é um enclave de domínio russo situado entre a Polônia e a Lituânia, à beira do Mar Báltico.

sistema ético de Kant como um caso singular na história da ética (BRITO 1994, p. 6). Ao edificar sua doutrina moral, Kant, de maneira revolucionária e original, vê-se obrigado a engendrar a sua fundamentação calcada essencialmente em conceitos e princípios puros, *a priori*. Exatamente por isso – por poder ser encontrada em qualquer ser que possa realizar o pleno uso de sua razão – a proposta é tão revolucionária quanto pode se pretender universal.

Entretanto, mais que simplesmente a construção de uma sólida base sobre a qual Kant assentará os principais conceitos de sua ética, a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* empreende, no campo do estudo da moral, uma nova revolução no pensamento filosófico do Iluminismo, do mesmo modo como a *Crítica da Razão Pura* o fizera na epistemologia. Para o autor em estudo, assim como as leis da experiência sensível são corroboradas pelas ciências naturais e exatas como a matemática e a física, também a moral deve ter uma ciência que lhe seja própria, e que possa conferir segurança aos seus corolários.

Kant almejava, portanto, conferir necessidade e universalidade absoluta à moral, bem como construir uma filosofia moral que, assentando-se inteiramente em sua parte pura, fosse capaz de fornecer ao homem leis, *a priori*, universais e necessárias – válidas para todo e qualquer ser racional –, que se tornassem princípios, fundamentos bastantes de suas obrigações.

Não obstante, na presente obra a demonstração da suficiência e necessidade destes princípios não ocorra (FMC, p. 19) através de um estudo pormenorizado de suas condições de possibilidade – posto que isso seja a tarefa própria de uma *Crítica da Razão Prática* –, Kant realiza sua empresa inovadora tanto desenvolvendo analiticamente os conceitos-chave que o guiarão na busca e fixação do princípio supremo da moralidade quanto num momento posterior, refazendo o seu caminho, agora em sentido inverso, no qual examina sinteticamente as proposições alcançadas e as fontes deste princípio descoberto, demonstrando a sua necessidade e condições de aplicações.

Neste movimento, a *Fundamentação* parece nos indicar que uma das novidades kantianas no campo da filosofia moral, à esteira da revolução copernicana que Kant empreendera na epistemologia, refere-se, mormente, a uma ruptura metodológica. Expliquemos: ao concordar com a subdivisão da antiga filosofia grega em três ciências basilares, a saber, a Física, a Ética e a Lógica, afirmando que

*Esta divisão está perfeitamente conforme com a natureza das coisas, e nada há a corrigir nela a não ser apenas acrescentar o princípio em que se baseia, para deste*

*modo, por um lado, nos assegurarmos da sua perfeição, e, por outro, podermos examinar exatamente as necessárias subdivisões* (FMC, p. 13).

Kant parece nos sugerir que nada há que se alterar no objeto de estudo da ética, enquanto *Teoria dos Costumes*. Contudo, como consequência desta proposição de adição dos princípios nos quais se baseiam tais matérias, embora Kant assuma que a Física é a ciência que determina as leis da natureza como objeto da experiência e a Ética a que determina as leis da vontade do homem enquanto ela é afetada pela natureza – ou seja, que esta é a filosofia das leis da liberdade e aquela a das leis da natureza –, ele abre a possibilidade de pensarmos tais filosofias tanto como calcadas fundamentalmente em princípios da experiência quanto como alicerçadas basicamente em princípios *a priori* (FMC, p. 14); se aqueles são os princípios basilares da filosofia empírica, estes últimos são os princípios constitutivos de uma filosofia **pura** (FMC, p. 14).

Esta nova divisão da filosofia, possível somente após evidenciarmos em cada ciência que lhe é constitutiva, o princípio em que se baseia permite-nos expandir, de sobremaneira, o leque inicial legado pela antiga filosofia grega. Ainda que, por ser simplesmente formal, a Lógica se conserve inalterada, sem a possibilidade de novas divisões<sup>3</sup>, a Física e a Ética consideram a possibilidade de construção de mais duas ciências derivadas de cada uma delas. Considerando a divisão conforme a natureza das coisas segundo os princípios elucidados, notaremos que estas duas últimas ciências poderão se assentar tanto em princípios da experiência quanto em princípios *a priori*.

Neste contexto, quando a Física e a Ética são consideradas segundo seus princípios *a priori*, ou seja, quando constituem uma filosofia pura – e perfazem, portanto, uma filosofia *a priori* que se limita a determinados objetos do entendimento –, chamamo-las de Metafísica. Ao assumirmos tal afirmativa, considerando a Física e a Ética tão somente segundo o princípio *a priori* no qual se assentam, surge, agora, segundo a natureza das coisas, a possibilidade de uma dupla Metafísica: a da Natureza e a dos Costumes. Aqui, além de um

---

<sup>3</sup> É importante ressaltar que a Lógica, aqui, se conserva sem novas divisões, tão somente segundo o princípio no qual se baseia. Com efeito, se existem atualmente diversos tipos de lógica – lógica clássica, lógica matemática, lógica computacional, lógica modal, e mesmo lógicas anticlássicas como a lógica paraconsistente, na qual não existe o princípio da não contradição, e a lógica paracompleta, para a qual não vigora o princípio do terceiro excluído –, tais divisões tão somente expandem o domínio da lógica e aumentam o leque de possibilidades de sua aplicação. Note-se que o princípio no qual a Lógica se baseia ainda é *não-empírico*: a Lógica ainda se preocupa com a *forma* do entendimento e as regras universais do pensar em geral, e, embora possua aplicabilidade prática, a experiência não é seu fundamento.

distanciamento em relação às filosofias morais precedentes<sup>4</sup>, visto que nem a Antiga filosofia grega, nem os Medievais, nem os primeiros Modernos contemplavam a possibilidade de se constituir uma Metafísica dos Costumes como tentativa de “*se chegar a saber de quanto é capaz (...) a razão pura e de que fontes ela tira o seu ensino a priori*” (FMC, p. 15), notamos que Kant parece sugerir uma mudança metodológica integrada inteiramente ao sistema da Crítica<sup>5</sup>.

Com efeito, se por um lado a própria natureza da ciência, como alerta Kant (FMC, p. 15), enquanto uma via segura para se chegar a atingir o conhecimento, parece exigir a constituição de uma Metafísica que se anteponha à parte empírica das ciências, visando conferir-lhe segurança e validade universal<sup>6</sup>; por outro, ao explicar a importância de se constituir uma Metafísica dos Costumes como uma filosofia moral que deve ser inteiramente depurada de elementos empíricos, e mostrar que a lei moral que deve valer universalmente deverá ser buscada não “*(...) nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim a priori exclusivamente nos conceitos da razão pura*” (FMC, p. 15), Kant parece se aproximar do método revolucionário que inaugurara na Crítica da Razão Pura, estabelecendo também aqui que “*para além do saber a posteriori, extraído da experiência, haverá um saber de outra ordem, saber a priori, que precede a experiência e cujo objeto não nos pode ser dado pela experiência*” (MORUJÃO: 2008, p. XI).

Ora, se para a existência do saber *a priori* fora exigida do sujeito, a existência neste, de uma faculdade racional, e a união destes dois elementos é exatamente uma das condições de possibilidade da experiência; do mesmo modo, no campo prático será a faculdade racional que, em elevando o sujeito à condição de **pessoa** – um ser que não é capaz de agir senão sob a

---

<sup>4</sup> Os paralelos entre a filosofia prática kantiana e os sistemas éticos e filosofias morais precedentes serão trabalhados brevemente, no próximo capítulo, quando tentaremos explicitar sucintamente os principais pontos de três propostas anteriores à kantiana, de modo apenas a exemplificar a singularidade da proposta ética de Kant.

<sup>5</sup> Com efeito, antes de se constituir uma Metafísica dos Costumes é preciso se provar como é possível a metafísica. De fato, essa foi a pergunta norteadora e tarefa-mor da Crítica da Razão Pura, de modo que, neste contexto, é impossível a construção de uma Metafísica fora do sistema da Crítica, tanto porque faltariam a essa metafísica as bases que lhe confeririam segurança e exatidão em suas conclusões, quanto porque a razão que a engendra é a mesma à qual esteve *sub judice* na Crítica da Razão Pura e que numa Metafísica dos Costumes e numa Crítica da Razão Prática, somente se torna um novo objeto de investigação por estar vinculada a um outro uso, uma aplicação distinta do uso especulativo.

<sup>6</sup> Segundo Kant, ao despirmos a filosofia moral de todos os elementos empíricos e nos concentrarmos tão-somente nos conceitos da razão pura, os princípios morais daí extraídos terão validade universal, posto que por serem determinados *a priori*, exclusivamente, na razão, terão, portanto, validade para qualquer ser racional. À guisa de prova, há que se notar que se, de fato, é comum aos povos mais distintos a ideia de dever e de leis morais, de regras que orientem a boa conduta, parece que é na razão, portanto, que residem os princípios práticos diretores da ação (FMC, p. 15).

ideia de **liberdade** (FMC, p. 99) –, confere-lhe **dignidade** (FMC, p. 83) e torna também possível o estabelecimento de uma lei moral de valor universal. Essa modificação do ponto de vista da forma de se pensar a ética e as suas consequências, são exatamente o que confere um estatuto peculiar à filosofia moral de Kant e a afirma como um caso singular na história da ética (BRITO: 1994, p. 6).

Como implicação primeira e imediata tem-se que, tanto na moral kantiana como na epistemologia, a razão, faculdade de conhecimento e mola mestra da sua filosofia Crítica, é que confere o caráter universalista de sua proposta ética. O objeto da análise em sua investigação será, pois, o princípio que todos os homens, por serem racionais, podem possuir em comum em matéria de moral: por serem racionais, a verdade moral está acessível a todos os homens que poderão reconhecê-la, através da sua própria reflexão metafísica (DELBOS: 1973, p. 317).

Logo, se Kant estiver certo, a ideia de dever e a lei moral parecem existir como um valor intrínseco na razão humana em geral e, portanto, devem ser válidas para todo ser racional. Notadamente, se em todas as culturas e todos os povos pode ser vislumbrada uma “*idéia comum do dever e das leis morais*” (FMC, p. 15), as obrigações que dela resultam sugerem que ela constitua um valor não somente para um único ou um grupamento específico de homens, mas para todos os seres racionais. As prescrições morais aparentam, por conseguinte, de algum modo já estarem presentes *a priori* na razão<sup>7</sup>. Tanto por isso que, segundo Kant, é justamente por ser válida para todo ser racional que a lei moral é propriamente válida para o homem, e não o contrário.

Podemos depreender ainda que conquanto seja a razão a faculdade que confere ao indivíduo o estatuto de sujeito moral – posto que ética seja a ciência que estuda as leis da liberdade –, dotado de razão e vontade, ainda nos parece que é a *personalidade moral* o elemento estruturante de sua filosofia prática. Isso porque é este sujeito moral que, pelo uso puro da sua razão poderá elaborar as leis de validade universal; leis às quais ele deverá obedecer: somente a **pessoa** é capaz de estabelecer leis para si própria (FMC, p. 70); somente a pessoa possui **autonomia da vontade**.

---

<sup>7</sup> Por isso afirmamos acima, e não sem propósito, que para Kant “*o princípio da obrigação não se há de buscar (...) na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto*” (FMC, p. 15), pois fatalmente, ao propor que o cânone de avaliação da moralidade – o imperativo categórico – não pode ser fundado sobre princípios empíricos (FMC, p. 92), Kant rebaixa à condição de apótema os móveis sensíveis, inclusos aqui elementos que outrora foram peça central de sistemas éticos anteriores, a exemplo da felicidade (FMC, p. 92).

A autonomia permite que cada pessoa seja legisladora para si mesma e possibilita que a vontade de cada ser racional funcione para si mesmo como sua própria lei (FMC, p. 89). Contudo, posto que as máximas que a irá reger deverão ser extraídas *a priori* da razão em seu uso puro, a autonomia permite que a pessoa possa se considerar legisladora universal (FMC, p. 79). Nota-se que a chave para a explicação da universalidade da proposta ética kantiana perpassa pelo conceito de autonomia, e, por conseguinte, pelos conceitos de pessoa e liberdade: “*O conceito da Liberdade é a chave da explicação da autonomia da vontade*” (FMC, p. 97).

Com efeito, se a *personalidade moral* será nada mais que a “*a liberdade de um ser racional submetido a leis morais (...); disto resulta que uma pessoa não está sujeita a outras leis senão àquelas que atribui a si mesma*” (MC, p. 66). Todo ser que tem vontade não pode agir senão sob a ideia de liberdade (FMC, p. 100): se só a razão pode fundar em um ser a vontade, somente os seres racionais são livres<sup>8</sup>. É, pois, a racionalidade o que diferencia o sujeito moral de todos os outros seres e, não obstante diferenciá-lo dos outros seres, a razão ‘*iguala*’<sup>9</sup> os seres racionais, atribui-lhes o estatuto de pessoa, confere-lhes dignidade, e os distingue como um fim em si mesmo (FMC, p. 72).

“*A natureza racional existe como um fim em si*” (FMC, p. 72) e é a “*autonomia, (...) o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional*” (FMC, p. 83). Sendo a dignidade de um ser racional fundada na obediência tão-somente à lei a qual ele instituiu para si mesmo, o agir moral funda-se na ideia de que as **pessoas** são um fim em si (MENEZES: 2010, pp. 203-205). Neste contexto, se a moralidade é a única condição capaz de tornar um ser racional um fim em si mesmo (FMC, p. 81), o princípio da moralidade não poderia ser outro que o imperativo que ordena categoricamente: “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*” (FMC, p. 73).

Notemos que a ideia de racionalidade do agir ou de razão prática encontra aqui, no imperativo categórico, o seu ápice. Como diz Otfried Höffe, importante comentador de Kant: “*a idéia de razão prática (...) encontra aqui o seu acabamento fundamental*” (HÖFFE: 2005,

---

<sup>8</sup> Este aspecto, o porque só a razão pode fundar num ser a vontade, será discutido no Capítulo III.

<sup>9</sup> Note-se que isso não significa dizer que, segundo Kant, todos os homens são iguais. Conforme podemos verificar na sua *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (APP, p. 80; p. 214), os homens se diferenciam por suas características, caracteres, habilidades e paixões; contudo, apesar de serem *in facto* desiguais, são iguados pela razão na sua **vocação** – em sua destinação final. Apesar de serem desiguais, tão-somente por serem todos racionais, todos são fins em si mesmo.

p. 200) – a formulação do imperativo categórico como fórmula de uma vontade absolutamente boa e inestimável em si mesma; põe em evidência os principais aspectos da ética kantiana: o seu caráter universalista, o princípio da moralidade calcado no sujeito racional, e esta natureza racional do homem que o distingue de todo o resto de coisas à medida em que ele põe a si mesmo como um fim (FMC, p. 85).

E assim, tendo o conceito de pessoa como ponto de partida – pois Kant inicia sua dissertação explanando sobre o conceito de vontade [boa vontade], e sabemos de já que só pessoas possuem vontade –, como destino final, ele constrói sua ética fundamentalmente calcada no sujeito: sujeito capaz de legislar para si mesmo; que por poder relacionar cada máxima da sua vontade – concebida também como legisladora universal – com todas as outras vontades e com todas as outras ações (FMC, p. 81), que justamente por obedecer tão-somente à lei que ele mesmo se dá (FMC, p. 81) não pode ser comparado com *coisas* (FMC, p. 72); possui dignidade (FMC, p. 81); é capaz de *moralidade* (FMC, p. 81). Sem embargo, parece-nos claro que a *pessoa* será, pois, o objeto indispensável e elemento primeiro e estruturante de toda a filosofia moral kantiana.

### **A ética kantiana: uma teleologia da liberdade**

Como pudemos notar, pelo exposto acima, além de significar um marco na história da filosofia moral a ética kantiana revolucionou o modo de se pensar a moral ao inverter o ponto de vista sob o qual a moralidade era teorizada. Mais que retirar da contingência o fundamento da moral, passando a aplicar um estatuto de universal à moralidade, a grande inovação de Kant foi atribuir ao sujeito moral, por meio da autonomia da sua vontade, um valor íntimo intrínseco, inestimável, acima de qualquer preço – a dignidade (FMC, p. 81).

Contudo, mesmo colocando no próprio sujeito o princípio da moralidade, antes posto no para-além-do-sujeito, Kant não se distancia de uma característica fundamental e comum aos sistemas éticos anteriores: ela permanece teleológica. Todavia, a teleologia que marca a sua ética também vai de encontro às propostas anteriores: a teleologia da moral kantiana aponta para uma teleologia da liberdade.

Com efeito, ainda no prefácio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* Kant nos adverte: a Ética é a ciência das leis da liberdade (FMC, p. 13). Assim sendo, não é difícil notar que tal conceito é uma das chaves para entendermos bem qualquer proposta ética, já que

esta se propõe compreender as leis segundo as quais tudo *deve* acontecer, ainda que pondere as condições sob as quais muitas vezes o que *deveria* acontecer não acontece (FMC, p. 14).

Para nosso filósofo a liberdade é, pois, uma propriedade da vontade pela qual esta pode se tornar efetiva, condição, portanto, de possibilidade da própria moralidade. De fato, seria difícil pensar em autodeterminação do agir segundo a vontade sem concebermos o conceito de autonomia e de ser racional. A liberdade se configura, assim, como um dos elementos-chave para se entender a articulação conceitual de *Pessoa* na composição da teoria ética de Kant, e a ligação deste com os conceitos de *autonomia*, *vontade* e *dignidade*: o conceito de liberdade será, deste modo, uma das provas mais singulares da coesão e rigor de seu pensamento, pois, como ele parece sugerir, a liberdade se nos apresenta como um reflexo necessário da racionalidade no agir – pedra basilar da filosofia prática kantiana.

*Grosso modo*, se a ideia de liberdade é o que me permite agir conforme uma vontade minha e, se a minha vontade está, ou *deve estar*, em conformidade com a lei moral, livre e completamente livre dos móveis sensíveis de minhas inclinações, a liberdade é o que me vinculará à possibilidade da ação conforme o imperativo da moralidade.

Com efeito, para além dos imperativos, a ideia de liberdade da pessoa, ser racional enquanto causalidade vinculada à vontade, será tanto **o ponto de partida do ‘porquê’ se construir uma teoria ética, uma teoria da moralidade, quanto a sua expressão máxima enquanto teleologia desta teoria** – a máxima liberdade<sup>10</sup>, através da qual se possa construir uma coletividade na qual cada **pessoa** possa coexistir com as liberdades de todas as outras, agindo em conformidade ao dever, *por dever*, por puro respeito à lei e à **dignidade** que transforma todas as outras pessoas, também, em fim em si mesmo:

*(...) embora a Moral não precise, em prol de si própria, de nenhuma representação de fim que tivesse de preceder a determinação da vontade, pode ser que mesmo assim tenha uma referência necessária a um tal fim, a saber, não como ao fundamento, mas como às necessárias conseqüências das máximas que são adotadas em conformidade com as leis (RLSR, 1º Vorrede, p. 12).*

Nota-se, pois, que, de fato, no bojo da filosofia moral de Kant, através do desenvolvimento do conceito de *Pessoa*, e, paralelo a este, o de *Dignidade da pessoa* bem como a construção de uma *teoria* da Moralidade, encontra-se desenvolvida uma teoria maior e mais profunda, de maior densidade filosófica e que deseja contemplar não somente o correto

---

<sup>10</sup> Vide citação KrV, B 373 / A 316; pp. 310-311 da página seguinte.

agir do homem, fornecendo-lhe regras para a ação correta em determinados casos, mas, antes, que visa o engendramento de uma teoria capaz de abarcar os destinos desse mesmo homem, e o resultado da generalização sistematizada desse correto agir da *pessoa* (RLSR, 1º Vorrede, p. 13):

*(...) a moralidade, desta feita, fomenta muito mais do que uma simples disposição voltada para a prática: o que ela faz é engendrar uma ‘teoria’. E é por isso que (...) Kant apresenta a hipótese do progresso moral da humanidade como uma ‘teoria’ que a razão prática nos força a construir (LÉBRUN: 1986, p. 93).*

Uma leitura abrangente da *Fundamentação* aparenta sugerir um caminho que, para além da mera normatização do reto agir, o conjunto da filosofia prática parece kantiana propor:

*Uma constituição, que tenha por finalidade a máxima liberdade humana, segundo leis que permitam que a liberdade de cada um possa coexistir com a de todos os outros (não uma constituição da maior felicidade possível, pois esta será natural consequência) é pelo menos uma idéia necessária, que deverá servir de fundamento (...) a todas as leis (KrV, B373; pp. 310-311).*

Em vez de uma teleologia da felicidade Kant nos indica uma teleologia da liberdade; no lugar do sumo bem felicidade, o sumo bem moralidade; e, no lugar da moral como meras regras de ação, temos mesmo uma escatologia para a moral (LÉBRUN: 1986), uma destinação final para todo o gênero humano a qual será, pela generalização do correto agir – do imperativo categórico –, “(...) a maior perfeição moral, na medida em que ela é obra da liberdade do homem, unicamente pela qual o homem é capaz da maior felicidade” (LE, p. 301).

Longe de querer engendrar uma investigação que abarque todos os elementos da filosofia prática de Kant, pretendemos, tão-somente, expor, em maior relevo, os elementos principais que são desenvolvidos na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, contemplando os principais fundamentos deste pensamento, que sejam necessários para uma leitura coerente dessa obra, e ainda que sirvam como algum auxílio para a compreensão das demais obras de maior corpo, a exemplo da *Crítica da Razão Prática*.

**“A nossa época é a época da Crítica” (KrV, p. 5)**

Conforme pudemos pré-visualizar, por ser assaz inovador, Kant, ainda hoje, é corriqueiramente reclamado como parceiro de discussão por estudiosos atuais, de diversas áreas e correntes teóricas, conforme afirma Höffe:

*Na atual discussão sobre a justificação de normas morais, Kant é reclamado como parceiro sistemático de discussão, e isto com muita razão. Pois Kant preenche ambos os requisitos de um estimulante parceiro de discussão: (...) concorda com aquelas condições mínimas que a ética normativa atual em regra reconhece (...) opõe-se ao relativismo, ceticismo e dogmatismo na ética. (...) vê a ação humana submetida a ações últimas, para cuja observância se é chamado a prestar contas perante outros mas também perante si mesmo. (HÖFFE: 2005, p. 184).*

Alicerçada em seu Sistema da Crítica, a ética kantiana confronta as filosofias morais anteriores, altera-as, e constroi novos conceitos, revolucionando a forma de pensar a moral; não somente fornece a tônica das discussões acerca da filosofia moral durante todo um período histórico-filosófico – a Modernidade –, como também deixa um legado que perdura até os dias atuais. Neste contexto, compreender Kant é compreender não somente o século XVIII e a *Aufklärung*, mas, antes, obter uma visão importante de um momento extremamente expressivo da história da filosofia, que influenciou e continua entusiasmando, até os nossos dias, os mais diversos pensadores.

Logo, acreditamos que, por conseguinte, estudar e entender dentro da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, não somente o **conceito** de **pessoa**, mas, principalmente, o nexos entre eles e a sua relação com os demais conceitos-chave da filosofia moral kantiana que se encontram na referida obra, é condição *sine qua non* para entender toda a proposta ética desse filósofo, e, sem sombra de dúvidas, para perceber como a sua filosofia prática constitui uma compreensão inovadora da moralidade calcada no indivíduo racional como um fim em si mesmo. Além disso, sem risco de exagerarmos, esta proposta ainda se mantém como um excelente arcabouço teórico para nos inserirmos nas discussões éticas da atualidade.

Com efeito, faz-se cada vez mais atual a curta nota de rodapé contida na *Crítica da Razão Pura*: “nossa época é a época da crítica, a qual tudo tem que submeter-se” (KANT 2008, p. 5), que conservando, pois, em suas obras, toda uma atualidade, transmitirá ainda para

a contemporaneidade, se suficientemente investigado, frutíferas lições (VIALATOUX: 1968, p. 83).

Considerando, pois, esta originalidade e importância da ética kantiana para a filosofia, a presente pesquisa pretende uma leitura da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* que ressalte sua estrutura interna e dela retire o percurso filosófico do autor até o desvendamento da sua ordem argumentativa. Tal investigação objetivará mostrar **como o conceito de pessoa inaugura uma ética singular propriamente Moderna** por meio da filosofia de Kant.

Nesse trajeto, para melhor exemplificar a originalidade da ética kantiana e visando mostrar a singularidade desta face às filosofias morais precedentes, comparamos, de maneira geral, a ética formal kantiana com os principais aspectos de três grandes teorias éticas anteriores: Aristóteles, Agostinho de Hipona e Descartes<sup>11</sup>.

No desenvolver de nossa argumentação a noção de *pessoa* será o conceito que nos introduzirá e guiará no plano investigativo, porque, segundo se tentará provar, a filosofia moral kantiana dele depende intrinsecamente e este permite explicitar seu formalismo e criticismo filosófico, bem como a singularidade de seu pensamento.

---

<sup>11</sup> Escolhemos a teoria Ética de Aristóteles de Estagira como representante do pensamento Antigo e a filosofia de Agostinho de Hipona para ilustrar o pensamento Medieval. Ressalte-se que Aristóteles escreveu o primeiro tratado sistemático de Ética de que se tem notícia – *Ética a Nicômaco* –, e instituiu a tônica de discussão sobre a moral, que ainda perduraria por séculos após sua morte. A filosofia agostiniana, apesar de não ser sistemática como a de Aristóteles, é grande representante e forte defensora da moral Cristã. Ambos são expressivos representantes do pensamento de seu tempo, e o instituíram. René Descartes, embora tenha nos legado somente uma moral provisória, a qual não ocupa precisamente o lugar de destaque no conjunto de sua filosofia, foi sugerido pelo simples fato de que este filósofo, ainda que seja reconhecido por muitos como um dos mais expressivos pensadores do período Moderno – e, para muitas questões, seu pensamento haver sido a base sobre a qual tantos outros se apoiaram para suas reflexões –, não forneceu, na ética, a tônica para as discussões acerca da filosofia moral no período Moderno.

## CAPÍTULO I – A FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES

*Não é verdade que é da mais extrema necessidade elaborar um dia uma pura Filosofia Moral que seja completamente depurada de tudo o que possa ser somente empírico(...)? Que tenha de haver uma tal filosofia, ressalta com evidência da idéia comum do dever e das leis morais. (FMC, p. 15).*

Tanto para explicitar a ordem argumentativa dos *fundamentos* da filosofia prática kantiana, presente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, e recompor o desvelamento e o encadeamento de cada conceito-chave que a sustenta quanto para acompanhando a investigação kantiana até o culminar do descobrimento do princípio supremo da moralidade – o *imperativo categórico* –, iniciaremos a nossa pesquisa pelo estudo da *boa vontade*, assim como Kant o faz no início da obra objeto da nossa dissertação.

Todavia, optamos por não seguir a estrutura interna da obra em questão tal como se apresenta, ou seja, segundo a sua subdivisão em seções. Preferimos guiar a nossa investigação a partir do conceito de boa vontade, e seguir argumentado segundo as inter-relações e implicações que este nos fornece, até avançar pelos demais conceitos-base da filosofia moral de Kant, à medida que a necessidade argumentativa o pedir. Entendemos que trabalhando desta maneira teremos maior ganho didático, de modo que a compreensão tanto da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* quanto de obras mais robustas, como a *Crítica da Razão Prática*, poderão se tornar, no futuro, não fáceis, mas, menos complexas.

### A boa vontade

*Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma **boa vontade**. (FMC, p. 21).*

A primeira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* parece iniciar-se pela análise da **vontade**, especificamente da **boa vontade**. Contudo, após uma análise mais detida, parece que ao desenvolver o conceito de boa vontade Kant, em primeiro lugar, delimita aquilo que será o fio condutor de toda a argumentação da *Fundamentação*, aquele traço distintivo que separará drasticamente a sua teoria das propostas precedentes. Além disso, Kant se mostra, desde o início, inclinado a desenvolver um conceito que, necessariamente, deverá estar atrelado ao ápice da racionalidade no agir, ápice da sua investigação na *Fundamentação*: a descoberta do imperativo da moralidade.

Neste sentido, ao analisar a boa vontade e a sua constituição, Kant nos direciona a uma reflexão sobre o conceito de bem. Logo no início da sua obra, portanto, ele se distingue dos seus antecessores, advertindo-nos que não formulará uma filosofia moral *eudemonística*, ou seja, uma ética cuja finalidade última das ações humanas é alcançar a felicidade – o mais perfeito bem do homem<sup>12</sup>, ao admitir que somente a *boa vontade* pode ser pensada como algo capaz de ser considerado ilimitadamente bom, sem reservas<sup>13</sup> (FMC, p. 21).

Vejamos as implicações desta afirmação e como daí Kant parte para o desenvolvimento do conceito de dever. Como consequência primeira e óbvia, temos que a boa vontade será, segundo Kant, o **bem supremo**, “*não será na verdade o único bem nem o bem total, mas terá de ser contudo o bem supremo*” (FMC, p. 26). Isso porque, como vimos, ela é a única coisa que, podendo ser considerada boa sem reservas, deverá, por definição, ser boa em si e por si mesma (FMC, p. 26). Explica-se: de acordo com nosso filósofo mesmo as virtudes mais belas e os talentos, dons ou temperamentos que consideramos mais bonitos e sagazes, não podem ser considerados bons em absoluto. Com efeito, todos eles estão sujeitos a uma gama de perversões e de maus usos, e não podem, portanto, serem considerados bons se não existir, aqui, uma boa vontade que lhes orientem o curso nas ações e lhes deem utilidade (FMC, p. 22).

De fato, é possível se pensar, por exemplo, que possa existir um assassino virtuoso que embora possua excelentes habilidades e talentos, os utiliza em prol do cometimento de assassinios de seus semelhantes. Com efeito, isso, por definição, não poderia nunca ocorrer com a boa vontade, posto que esta sempre estará inclinada a agir conforme as prescrições do imperativo da moralidade. Neste sentido, mesmo que as ações resultantes de uma vontade boa possam, certas vezes, não atingir a boa finalidade a qual se espera, o seu valor não será reduzido, posto que a intenção da ação – que é boa – não fere a moral. A vontade continua boa porque foi feita boa<sup>14</sup>, e assim, é boa tão-somente pelo querer em si mesma (FMC, p. 23).

---

<sup>12</sup> No próximo capítulo veremos, em linhas gerais, três propostas éticas pré-kantianas, de modo que ficará mais claro distinguir as diferenças entre elas e a filosofia prática de Kant.

<sup>13</sup> Uma primeira implicação que mostra a singularidade do projeto de Kant já pode ser depreendida desta afirmação. Agora o sumo bem não será mais alguma finalidade a ser atingida através da ação. Se somente uma vontade boa é algo a ser considerado ilimitadamente bom, sem reservas, assumimos como sumo bem supremo algo interior ao indivíduo que deverá ser, assim, considerado moralmente bom, independente dos efeitos que venha a produzir pela ação. Contudo, como notaremos mais adiante, toda ação guiada por uma vontade verdadeiramente boa é, por definição, uma ação moral.

<sup>14</sup> Com efeito, veremos mais adiante que, de fato, na teoria kantiana, cabe à razão originar uma vontade que seja boa em si mesma (FMC, p. 25). Notadamente por isso, afirmamos que a boa vontade está diretamente ligada tanto ao imperativo da moralidade quanto à ideia da racionalidade da ação, posto que cabe à razão produzir

Com isso, Kant indica-nos somente que a vontade que é boa em si mesma, qualquer que seja o prisma sob o qual consideremo-la, não será, nunca, considerada ruim, ainda que produza efeitos ruins.

Um segundo efeito possível da afirmação que destacamos, é a retirada da felicidade do centro da filosofia do agir. Isso porque, para Kant, mesmo a felicidade, condição almejada por todo e qualquer ser racional cujas faculdades mentais estejam em perfeitas condições (FMC, p. 54), não pode ser considerada ilimitadamente boa; mesmo porque a própria felicidade é um conceito tão complexo (FMC, p. 57) quanto subjetivo: “o conceito de felicidade é tão indeterminado que, se bem que todo o homem a deseje alcançar, ele nunca pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que é que propriamente deseja e quer” (FMC, p. 57).

Portanto, somente a boa vontade pode ser considerada boa sem reservas, e, ao assim considerarmos, retiramos da felicidade a possibilidade, não de ser motivo para as ações humanas, posto que a ela também será um imperativo – já que todos os homens a buscam –, mas de ser o fundamento das ações morais. Como implicação segunda, apesar da explícita tese contrariar mais de um milênio e meio de teorias éticas precedentes, a boa vontade parece se tornar condição de possibilidade da ação moral e, inclusive, de sermos dignos da própria felicidade (FMC, p. 22). Note-se que aquilo que é ilimitadamente bom naturalmente deverá ser também moralmente bom. Uma vez que aquilo que é ilimitadamente bom também é universalmente bom<sup>15</sup> e bom em absoluto (FMC, p. 21), logo, temos que somente a boa vontade é moralmente boa: boa universalmente, boa em absoluto e sem reservas, podendo ser considerada, assim, em si mesma.

Para além do bem supremo, conceituado já no primeiro parágrafo da obra, podemos notar, ainda, outro efeito, que também se distinguirá do preconizado pelas teorias morais precedentes: o bem supremo, a boa vontade, dependerá única e exclusivamente da *pessoa*. Aqui, tendemos a concordar, em parte, com a análise de Allan W. Wood, quando este afirma que o início da *Fundamentação* pelo desenvolvimento do conceito de boa vontade é mais um giro de retórica de Kant que o início da derivação do imperativo da moralidade<sup>16</sup> (WOOD:

---

uma vontade que obrigará o sujeito a agir; se a vontade é boa, a ação será conforme as prescrições do imperativo categórico.

<sup>15</sup> Posto que o que é ilimitadamente bom é bom sem limites, reservas ou restrições.

<sup>16</sup> Concordamos, como veremos, com Allan Wood, na afirmação de que o exame da boa vontade, mais que somente o desenvolvimento deste conceito funciona como um artifício de Kant para nos chamar a atenção para outros elementos. Contudo, acreditamos, como exposto nos últimos parágrafos deste tópico, que o

2009, p. 11). Com efeito, como dissemos, ao iniciar pela boa vontade Kant parece: a) sugerir o rompimento com seus antecessores; b) fazer notar que o sumo bem não é algo exterior ao indivíduo, e; c) insinuar que o conceito de *pessoa* é ponto fundamental, cerne de uma teoria ética que se pretenda universal.

Note-se que à medida que Kant afirma que os dons da fortuna, a saúde, as honrarias, a riqueza, o poder, bem como toda espécie de bem-estar e mesmo a própria felicidade, não podem ser considerados bons absolutamente em detrimento da boa vontade, que o pode, ele coloca neste sujeito, que pode ter uma boa vontade, a peça chave na determinação da sua ação moral. Ao admitir a vontade boa em si mesma tão somente pelo querer, nosso filósofo neutraliza a possibilidade de se pensar numa ação moral conforme as circunstâncias<sup>17</sup>, já que o valor da ação, se moral ou se imoral, será, antes, determinado pelo uso que lhe conferirá a vontade do agente.

É importante ressaltar, ainda, que ao falar em boa vontade, vontade absolutamente boa, inestimável, sumo bem, em momento algum se deixou de falar em **vontade**, e somente seres racionais, autônomos e livres podem ter vontade (FMC, p. 70). A vontade, segundo Kant, é “*a faculdade de se determinar a si mesmo a agir em conformidade com a representação de certas leis*” (FMC, p. 70) e se somente um ser racional é capaz de ser dotado de vontade, isso claramente aponta o fato de que somente a razão é capaz de fornecer princípios, representações; somente ela é capaz de submeter a regras as representações sensíveis<sup>18</sup> (FMC, p. 105).

---

desenvolvimento profundo do conceito de boa vontade pode sim nos encaminhar tanto para o conceito de dever quanto para o conceito de lei moral, não por derivação, mas por interdependência.

<sup>17</sup> Por exemplo, conhecemos a máxima: “A ocasião faz o ladrão”, donde se traduz que o agir, bom ou mau, depende da circunstância na qual se encontra o indivíduo executante. Ao se assumir que a única coisa moralmente boa por si mesma é a boa vontade, destrói-se completamente esse tipo de pensamento circunstancialista, na medida em que o resultado da ação não determinará o seu valor moral, mas o querer, a vontade que o direcionou. Tanto por isso a ética kantiana chega a receber as acusações de ética da intenção. Contudo, mostraremos no decorrer do trabalho que, ao assumir tal postura Kant pretende demonstrar que uma tal concepção já existe, mesmo que em estágio embrionário, no conhecimento moral da razão vulgar (FMC, p. 26), bem como o valor da ação moral não reside em seu resultado próprio, mas na sua máxima de determinação (FMC, p. 30).

<sup>18</sup> Simplifiquemos o movimento: partindo da constatação de que somente seres racionais podem dar, a si próprios, leis, e podem agir conforme estas ou deliberadamente contrário a elas (de fato, nenhum ser não racional até hoje conhecido é capaz de agir segundo leis que não sejam ‘leis naturais’), nota-se que a faculdade de determinar a si mesmo a agir conforme a representação de leis é uma faculdade claramente existente nos seres racionais. Ora, se somente os seres racionais podem dar a si mesmos leis, há que se supor que somente a razão é capaz de nos fornecer princípios para a determinação da ação. Desta forma, temos a conclusão a qual queremos chegar: o homem, na medida em que é racional, é dotado de razão e vontade, e, justamente por isso, é ele quem é capaz de dar a si mesmo leis segundo as quais ele *deve* agir. Novamente nota-se aqui a ruptura que leva Kant a colocar no indivíduo a responsabilidade de orientar-se a si mesmo.

Ora, para que se aja em conformidade às leis, é necessária a razão, e, assim, somente a razão é capaz de produzir a vontade<sup>19</sup>. Seres irracionais agem por puro instinto, por inclinações, tendências, e seguem uma lei natural. Em oposição, o homem é capaz de dar a si mesmo a representação das leis e agir – ou não – conforme as leis que ele mesmo se dá. Observemos que se a boa vontade fatalmente deverá guiar o agente a realizar uma ação moral, independente do resultado desta, e se os homens, a despeito de possuírem vontade, são capazes das maiores atrocidades de maneira *deliberada*, temos que a **vontade humana** não é *ab initio*, por si só, uma boa vontade. Portanto, uma boa vontade, nos homens, deverá ser produzida, já que não lhes é um atributo inerente e congênito.

Compete, pois, segundo Kant, à razão, enquanto faculdade prática, reconhecer o seu destino supremo na **produção** de uma boa vontade (FMC, p. 25), que assim o é, por conseguinte, quando determinada pela forma universal da lei<sup>20</sup>. Por não ser defesa a nenhum ser racional<sup>21</sup>, a boa vontade, altamente estimável em si mesma e que somente em si já possui valor intrínseco universal e absoluto, também parece um indicativo de possibilidade de universalidade da moralidade. Ora, se, como dissemos, o valor da ação moral deve estar atrelado à vontade que a originou, e, como afirmamos na introdução, a “*idéia comum do dever e das leis morais*” (FMC, p. 15) sugere que a moralidade, além de conter um princípio universalizável carece, necessariamente, de outro conceito ‘impositivo’ que originará as obrigações às quais o bom agir está sujeito, e, portanto, a ação moral; logo, parece que a boa vontade está, conseqüentemente, vinculada a um outro conceito que a ‘condicione’ a ser boa incondicionalmente.

Não é difícil notar ainda que, se a vontade é faculdade de se determinar a si mesmo a agir conforme a representação de certas leis (FMC, p. 70), a boa vontade, fatalmente deverá ser a faculdade que um ser racional possui de compelir a si mesmo a agir segundo uma lei, mas que não seja uma lei qualquer, e sim a lei moral. Logo, para desenvolver suficientemente, entretanto, o conceito de uma boa vontade altamente estimável em si mesma, Kant investiga o conceito de Dever<sup>22</sup>, que contém em si o conceito de boa vontade.

---

<sup>19</sup> Embora, como veremos mais adiante, somente a razão não seja capaz de determinar suficientemente a vontade (FMC, p. 50).

<sup>20</sup> Lei Moral – uma lei *a priori* da razão, fundamento da moralidade. Desenvolveremo-la quando do exame do *imperativo categórico*, ao final deste capítulo.

<sup>21</sup> Ou seja, a nenhum ser racional cujas faculdades mentais estejam em plenas condições.

<sup>22</sup> Segundo Kant, tal recurso é necessário em virtude das limitações às quais estaríamos sujeitos ao analisar tão somente o conceito de uma boa vontade sumamente boa em si. Contudo, à luz do conceito de Dever, que

## O Dever

Como vimos, a boa vontade é o único bem sumamente bom, moralmente bom por si só, elemento que pode tornar possível a universalização da moralidade e que, também por isso, deve ser produzida pela razão. No entanto, como a boa vontade é produzida pela razão<sup>23</sup>? Retomemos, pois, o conceito de vontade: a vontade é a faculdade de se determinar à ação segundo princípios; por conseguinte, a boa vontade é a faculdade de determinar a si mesmo a agir conforme a lei moral. Nota-se, portanto, que à boa vontade está atrelada uma regra prática que funcionará como cânone de avaliação das ações morais, posto que o ‘deixar-se conduzir’ da vontade segundo esta lei somente poderá produzir, como efeito, ações morais, independente dos resultados das ações.

É necessário compreender, dessa maneira, que se a boa vontade está sempre vinculada, de maneira direta, às ações morais, ela, em algum momento, funciona como um elemento interior ao indivíduo que o ‘impelir’ à realização da ação moral. De fato, segundo Kant, o dever é a condição de uma vontade boa em si (FMC, p. 36). Com efeito, obrigando a vontade a agir segundo o que é ‘certo’, ou seja, moral, pode-se ter como resultado uma vontade boa. Aqui surgem, pois, dois problemas: primeiro, por mais que o dever seja condição de uma vontade boa em si, mesmo para os nossos dias, é difícil pensar que a simples noção de dever impelirá alguém a ‘ter vontade’ de determinar-se a agir *por dever* – na prática, agimos mais por prudência, por medo de alguma retaliação se não cumprirmos o nosso dever, que por dever propriamente dito; segundo, se a boa vontade depende do dever para ser boa, mas o dever não produz a boa vontade, outra coisa terá que fazê-lo. Veremos ambas as questões. Analisemos o conceito de dever e a sua relação com as ações para, posteriormente, retornarmos aos problemas levantados.

Por dever Kant entende “*a necessidade de uma ação por respeito à lei*” (FMC, p. 31). Neste sentido existirão, portanto, dois tipos de ações: as conformes e as contrárias ao dever. Para esclarecer como a boa vontade é influenciada pelo dever, excluiríamos, na esteira do filósofo de Königsberg, de saída, as ações contrárias ao dever posto que já não

---

contém em si o de boa vontade, tais limitações, ao invés de ocultarem uma possibilidade de elucidação do conceito de boa vontade, antes, facilitam a sua compreensão (FMC, p. 27).

<sup>23</sup> Notemos que já se sabe que ela é sumamente boa em si, tão somente pelo querer (FMC, p. 23), não podendo ser valorada em função de sua utilidade ou dos resultados das ações. Entretanto, ainda nos resta saber como poderá ser produzida nos indivíduos uma boa vontade sumamente boa em si, e que assim o é tão somente pelo querer deste.

correspondem àquele, e, obviamente, não estarão na forma da lei. De uma sutileza maior são as ações verdadeiramente conformes ao dever, posto que ainda podem ser realizadas segundo três possibilidades distintas entre si: podem ser praticadas com *intenções egoístas*, por *inclinação*<sup>24</sup> *mediata* ou tão somente *por dever*. Neste último caso, das ações verdadeiramente conformes ao dever, notemos que a distinção das primeiras com as duas restantes é mais simples, pois as ações conformes ao dever e com intenções egoístas são aquelas pelas quais, através de sua realização, o agente obteve, deliberadamente, algum ganho particular que funcionou como móbil de sua ação. Todavia, a distinção entre as ações conformes ao dever por inclinação imediata e por dever é um tanto mais aguda, e mesmo Kant aborda tal ponto através de exemplos. Entendamos, pois: pensemos na ação que visa a conservação da própria vida por cada indivíduo. Conservar a vida é um dever, contudo, mesmo assim os indivíduos têm, para esse dever, *inclinação imediata*. Logo, uma ação que vise a própria autopreservação em situações que a ameace, é uma ação conforme ao dever, mas, ao mesmo tempo, uma ação para a qual todos os indivíduos, em condições normais, possuem inclinação imediata. Contudo, conservar a própria vida quando esta já não é mais amada por si mesmo é uma ação realizada unicamente *por dever*, uma vez que nesta situação ele não é impulsionado por nenhuma *inclinação imediata*, bem como através da conservação de sua, agora, inútil vida, o indivíduo não obterá nenhum ganho particular direto ou indireto, mas somente o cumprimento do dever.

Analisando os exemplos, parece-nos evidente que somente as ações praticadas unicamente *por dever* possuem valor moral. Com efeito, as ações contrárias ao dever não possuirão, pois, valor moral – evidentemente – e nem as ações praticadas meramente conforme ao dever<sup>25</sup>, sendo este verdadeiro valor moral atribuído tão somente às ações praticadas *por dever* – determinadas pelo querer, ou seja, direcionadas por uma verdadeira boa vontade. Não é difícil, assim, perceber que as ações, agora já tipificadas, são valoradas conforme sua máxima de determinação (FMC, p. 30).

---

<sup>24</sup> Kant entende aqui por “(...) *inclinação à dependência em que a faculdade de desejar está em face das sensações; a inclinação prova sempre, portanto, uma necessidade*” (FMC, p. 51).

<sup>25</sup> Cabe aqui ressaltar que as ações meramente conformes ao dever, embora não possuam valor moral possuem valor legal. Ora, se por um lado não estão conforme a moralidade, estão dentro da legalidade posto que foram praticadas conforme ao dever, segundo a lei. Daqui, podemos novamente depreender que mesmo que uma ação seja praticada na forma da lei, ela pode servir a fins escusos, e, de fato, não poderia ser chamada de boa sem reservas. Somente será boa a ação moral praticada conforme a boa vontade, esta, sumamente boa. Com efeito, como constamos há pouco, a ação moral é a ação praticada *por dever* (FMC, p. 29).

Percebamos que, se as ações morais são aquelas que são realizadas *por dever*, parece que a ideia de dever precisa estar bem fixada para que seja produzida uma boa vontade. Assim, se a vontade determina a ação por dever, para a boa vontade, que é a determinação da ação segundo a lei moral, parece que ou o dever é a lei moral, ou, como tentaremos demonstrar ainda neste capítulo, a lei moral encerra em si, em alguma medida, alguma relação com o dever. Deste modo, a resposta às duas questões levantadas pode ser dada, se bem que de modo diferente do que seria possível supor. Do aduzido aqui pudemos notar que o dever influencia consideravelmente a produção da boa vontade. Contudo, sozinho ele não parece ser suficiente para determiná-la. É neste ponto, precisamente, que começa o valor do caráter.

Embora sigamos, por ora somente neste ponto, na contramão das interpretações mais tradicionais da teoria moral kantiana, acreditamos que, de fato, o caráter parece ser também um dos conceitos, através dos quais poderemos chegar à determinação da boa vontade. Expliquemos: o caráter é também definido por Kant como "*a qualidade da vontade segundo a qual o sujeito se obriga a seguir determinados princípios práticos que prescreveu inalteravelmente para si mesmo mediante sua própria razão*" (Antropologia, pp. 187-188).

Assim, se o caráter está atrelado à boa vontade por vinculá-la aos princípios morais – temos aqui, portanto, um bom caráter –, temos que ele sugere uma espécie de ‘eleição’ voluntária de princípios práticos norteadores da ação que só pode ser realizada através do próprio movimento reflexivo do indivíduo. Por isso, o bem-fazer prático que reside na boa vontade reside nos princípios da ação, não nas inclinações e nas tendências da sensibilidade. Logo, como afirma Kant: moralmente, o valor do caráter é o mais alto valor, incomparável, que consiste em realizar o bem independente de quaisquer intenções egoístas ou inclinações, mas somente por dever<sup>26</sup> (FMC, p. 29), somente segundo os princípios práticos aos quais a vontade se ligou pela livre escolha do sujeito.

O valor moral da ação praticada por dever, portanto, não está no propósito a ser atingido por meio dela, mas, sobretudo, na máxima que a determina – o *princípio do querer* segundo o qual a ação foi praticada (FMC, p. 30). O valor da ação moral reside, então, no

---

<sup>26</sup> Daí, poderíamos retomar a ideia de que a boa vontade é condição *sine qua non* para o alcance da felicidade: “Sendo, para o homem, a ausência de contentamento consigo mesmo uma grande tentação para que este possa realizar ações contrárias ao dever, fins de garantir seu próprio contentamento – atendendo às suas intenções particulares, egoístas, posto que, mesmo que a felicidade não constitua para o homem um dever, é para ela que converge a soma de todas as suas inclinações” – não é difícil observar que a própria felicidade constitui, para este, um dever, ao menos de maneira indireta –; ao cumprir o dever de ser feliz, o homem se afastará, por dever, das ações contrárias ao dever. Ora, conclui-se que, estando contido no conceito de dever o conceito de uma boa vontade sumamente boa em si mesma, tem-se que tal boa vontade se perfaz como condição essencial para o alcance da felicidade.

*princípio da vontade*, que é determinado *a priori*, antecedente à vontade e ao qual o sujeito, conforme seu caráter, escolhe voluntariamente se ligar. Sendo, a vontade, condição para o agir moral, e a condição para aquela, o dever; poder-se-ia também dizer que a boa vontade é, portanto, a vontade que quer deixar-se conduzir pela boa regra, pela lei moral, pelo mandamento prático da razão. A boa vontade é, com efeito, a vontade de agir *por puro respeito ao dever*: “*De fato, a boa vontade é a vontade que quer obedecer ao dever*” (VIALATOUX: 1968, p. 20).

### **O respeito**

Vimos, através do conceito de dever, que as ações humanas podem ser classificadas em dois tipos distintos: contrárias ao dever; e *conformes ao dever*. Notamos também que as ações *conformes ao dever* foram ainda subclassificadas em ações conformes ao dever por inclinações egoístas, ações realizadas conforme ao dever por inclinação imediata e ações conformes ao dever *por dever*<sup>27</sup>. Uma vez que somente estas últimas constituem o grupo ao qual poderia ser atribuído valor moral, atenhamo-nos a elas.

As ações verdadeiramente conformes ao dever dividir-se-ão em dois grupos: as praticadas *conforme ao dever* e as realizadas *por dever*. No primeiro caso temos uma ação realizada conforme ao dever que não possui valor moral, contudo, possui valor legal. No segundo caso, o das ações praticadas *por dever*, podemos vislumbrar o valor moral das mesmas. Desta oposição entre legalidade e moralidade podemos extrair uma implicação que nos fornecerá uma pista na busca e fixação do princípio supremo da moralidade: as ações conforme ao dever foram praticadas na forma da lei, mas não por *respeito* à lei.

Ora, se entendemos que as ações *conformes ao dever* foram praticadas na *forma* da lei, mas não *pela lei*, e que as ações *por dever*, morais portanto, foram praticadas tão somente pelo *respeito* à lei, podemos extrair, minimamente, que:

- a) Os homens precisam, pois, de um ‘algo’ que lhes impulse à realização de suas ações, por mais frívolo que lho possamos considerar;

---

<sup>27</sup> Aqui, especificamente e à guisa de classificação, as ações tão somente por dever opor-se-ão às ações praticadas por inclinação imediata e por intenções egoístas; estas, por sua vez, constituem o grupo de ações conforme ao dever que se opõem às ações contrárias ao dever.

- b) A diferença entre legalidade e moralidade não poderá ser vislumbrada tomando-se como base os efeitos das ações realizadas;
- c) O respeito à lei deve estar contemplado na fórmula da moralidade.

Desenvolvamos, pois, as implicações evidenciadas. A implicação primeira decorre do seguinte fato: se uma ação pode ser realizada tão somente pela vontade de se obedecer ao dever, ela também pode ser realizada por desejos diversos ou mediante as circunstâncias. Veremos, mais adiante, que isso implica que a boa vontade não pode prescindir da autonomia, ao passo que, a vontade humana, que não é excelente por natureza, é heterônoma. Explicaremos no capítulo III desta pesquisa como se dá esta relação.

Por ora é suficiente – e importante – compreender que o homem, enquanto ser sensível, também está sujeito às influências circunstanciais, as quais poderão facilmente ser encontradas no campo empírico como resultado de uma ação realizada. Se por um lado o homem pode agir por respeito aos seus princípios também pode agir motivado pelos efeitos de suas ações, por desejo. Neste contexto, dizemos que aquilo que está anteriormente à vontade e a determina são os seus princípios; bem como aquilo que está posteriormente à vontade e funciona como incentivo para a ação são os seus móveis. Contudo, os móveis materiais são meramente subjetivos posto que dependem do desejo e da apetência dos sujeitos; desta forma, não podem ser universais e absolutos nem princípios da moralidade.

Temos, portanto, a primeira pista, de que o princípio supremo da moralidade não poderá ser encontrado fora do sujeito racional e compreendemos isso a partir da segunda implicação: se não podemos notar a diferença entre as ações morais e legais a partir dos efeitos das ações realizadas, somente em si mesmo o homem poderá ter o princípio da moralidade determinante do querer<sup>28</sup> posto que objetos; já que são meros efeitos e não **atividades** da vontade, nunca poderão ser princípios da vontade embora funcionem como móveis das ações.

Logo, juntando a esta conclusão o fato de que o respeito à lei deve estar contemplado na fórmula da moralidade – lembremo-nos que extraímos isso do fato de que somente são ações morais aquelas verdadeiramente realizadas tão somente *por dever* –, temos que os conceitos morais devem ser encontrados no indivíduo e não em causas externas, mas não se fundam também em particularidades e apetências subjetivas – como vimos – da natureza

---

<sup>28</sup> “A moralidade pessoal não tem importância na ação como tal, mas só na vontade que lhe serve de fundamento” (HÖFFE: 2005, p. 196).

humana. Em não sendo, ainda, o conceito de dever, algo empírico (FMC, p. 41), é mister que os conceitos morais, pois, tenham sua origem totalmente *a priori* na razão (FMC, p. 48)<sup>29</sup>. Neste contexto o valor moral, então, como já depreendemos, é extraído não das ações visíveis, mas antes dos “*princípios íntimos que não se vêem*” (FMC, p. 42) – no agir moralmente é feito o que é o correto simplesmente por ser o correto a se fazer; assim, a obediência ao dever é transformada em fundamento determinante da moralidade.

De tudo isso se nota que o verdadeiro motor da vontade verdadeiramente boa, que consiste na vontade de agir *por dever* é o respeito; e o respeito, para Kant, é a determinação imediata da vontade pela lei (FMC, p. 32). Simplificando, o respeito é um sentimento original, engendrado unicamente pela representação da lei: a representação de um valor que causa dano ao amor próprio do indivíduo (FMC, p. 33) e nada mais; é um produto espontâneo da nossa razão (VIALATOUX: 1968, p. 23).

Ora, neste ponto já possuímos elementos suficientes para compreendermos o papel do dever, do respeito e da boa vontade no sistema ético kantiano, e, ainda, a partir da participação da razão no sistema de determinação da ação será possível também a introdução de novos conceitos. De fato, antecedentes à boa vontade existem os princípios do querer, que deverão determiná-la. De maneira consequente, como vimos acima, podemos compreender que agir moralmente é agir segundo a orientação de uma vontade sumamente boa em si. Contudo, agir segundo a orientação de uma vontade tal, é agir tão somente *por dever*, o que por sua vez não é outra coisa senão a vontade de agir por *puro* respeito à lei (FMC, p. 36) já que isso é o constituinte do dever. Logo, depreendemos, daqui, dois princípios constituintes do querer, e, portanto, determinantes da vontade sumamente boa: a lei moral e, como supusemos acima como implicação direta do conceito de dever, o respeito.

Assim sendo, teremos, pois, que o querer é composto por dois princípios: um objetivo e outro subjetivo (FMC, p. 32). O princípio objetivo do querer é a lei moral ou o *motivo*. Somente o motivo, que serve à vontade como princípio objetivo de sua determinação, é o seu *fim*<sup>30</sup>. Notemos, aqui, a necessidade de se distinguir o *fim*, o motivo da ação, do seu

---

<sup>29</sup> Veremos no segundo capítulo, quando tratarmos do papel do conceito de pessoa na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, que do que foi agora exposto deduz-se o fato da universalidade dos princípios morais como válido em absoluto para qualquer natureza racional.

<sup>30</sup> Para Kant o motivo é a forma que expressa a necessidade prática de uma ação livre, contudo, exigida objetivamente (KANT: 2002, p. 52). Só o motivo pode ser fim, pois só ele é capaz de servir à vontade como princípio objetivo de sua autodeterminação. Em oposição ao fim, tudo aquilo que serve apenas como princípio de possibilidade da ação, para uso arbitrário da vontade, é o meio (KANT: 2008, pp. 70-71).

móbil; o motivo está para a lei assim como o móbil está para o desejo. Enquanto os motivos são formais, os móveis são materiais, e, portanto, como explicitado anteriormente, não podem ser princípios de validade universal. O fim das ações morais somente pode ser dado pela razão (FMC, p. 70). Quanto ao princípio subjetivo do querer, temos o respeito, ou seja, a máxima que ordena o puro respeito a esta lei. Conclusivamente, como já pudemos ver e agora comprovamos, sendo tais princípios determinados, também, *a priori*, somente a razão pode produzir uma máxima capaz de impelir o sujeito a obedecer à lei por puro respeito em detrimento de quaisquer outras inclinações deste (FMC, pp.47-48).

Por fim, antes de estudarmos em que consistem as máximas de determinação das ações, fatalmente haveremos de notar que a lei que constitui o objeto do respeito da ação moral é necessariamente uma lei universal das ações em geral, posto que será determinada, *a priori*, através da razão pura. Com efeito, uma tal lei à qual não está vedada o seu desvelar por qualquer ser racional – tampouco a sua obediência –, contém em si necessidade e validade universal, posto que é capaz de ser princípio objetivo do querer, determinante de uma vontade sumamente boa. Ora, se uma tal lei é objeto das máximas de determinação das ações e está contemplada no princípio universal da moralidade, será esta a lei que, como determinante de uma boa vontade, será capaz de guiar legitimamente as ações humanas em geral; pois se retomarmos, como o faremos constantemente, o fato de que a ação moralmente boa é a aquela realizada sob a égide de uma vontade boa, a moralidade que a constitui é composta pela *forma* da ação e não por sua matéria ou por seu fim<sup>31</sup>.

### **A máxima**

Acabamos de ver acima os princípios do querer, determinantes da boa vontade. Vimos também que estes princípios são de duas espécies: objetivo e subjetivo. O primeiro, como vimos, é a forma da lei; o segundo, é o respeito à lei prática. Ora, o respeito à lei quando ligado subjetivamente à vontade como determinação desta é, enquanto princípio de determinação da vontade, a máxima que manda obedecer à lei prática. Máxima é, logo, a proposição subjetiva elementar da ação que contém a regra prática que determina esta última (FMC, p. 61). Por conseguinte, as ações por puro respeito às máximas que *a priori* a

---

<sup>31</sup> Enfim, chegamos nós a encontrar uma das chaves do formalismo kantiano, um dos principais elementos que, como explicitado na introdução, o distancia consideravelmente de seus predecessores.

determinam, são as ações morais, ou seja, as ações conforme ao dever pura e simplesmente. Com efeito, a máxima *manda* no que se refere a obediência à lei.

O mandamento é, por sua vez, “*a representação de um princípio objetivo enquanto obrigante para uma vontade*” (FMC, p. 50), diverso da lei à qual este obriga o cumprimento. Ora, assim sendo, podemos extrair da relação entre vontade, máxima (princípio subjetivo do querer que determina a boa vontade quando ordena o respeito à lei moral) e mandamento, pelo menos duas consequências; a primeira é: o mandamento, enquanto obrigante para uma vontade, é também condição de possibilidade da ação moral, na medida em que garante a submissão da ação à lei moral; a segunda é: se uma vontade precisa ser obrigada a agir conforme a lei moral, nem sempre ela age por puro respeito à lei moral – lembremo-nos que o respeito é um sentimento, um efeito da razão sobre a sensibilidade, um efeito da lei sobre o sujeito, a representação de um valor que causa dano ao meu amor próprio – (cf. FMC, p. 33), e por isso necessita ser obrigado pelo mandamento.

Ora, aqui nos vemos circundados novamente de elementos que, por sua vez, orbitam em torno do sujeito, peça central da ética kantiana. Por um lado, se as ações dos sujeitos são guiadas por sua vontade, não podemos assumir, *ab initio*, que a sua vontade é, já, uma vontade boa; além disso, se a máxima que manda obedecer a um princípio objetivo é um elemento subjetivo do querer, ela não poderá ser exprimida por uma só fórmula e haveremos de encontrar tanta diversidade de máximas quanto podemos encontrar de sujeitos. Como princípios subjetivos do desejar, as máximas refletem fielmente a maneira de como as pessoas dirigem as ações em suas vidas.

Portanto, para que possamos pensar numa máxima que seja capaz de ser princípio de um querer que produza uma vontade suprema, boa em si mesma e capaz de moralidade, precisamos de algo que seja capaz de ‘avaliar’ estas máximas e fazer com que elas sejam, de fato, condições de possibilidade de uma boa vontade. Ora, se a boa vontade é boa tão somente pelo querer, este querer deve também fazê-la boa universalmente. Para Kant, não é necessário muita perspicácia para se notar que para realizarmos uma ação moral é preciso querer agir conforme uma máxima que possa ser uma lei universal (FMC, p. 35). Para além disto, de fato, visando-se atingir a moralidade nas ações realizadas conforme o dever, haverá um cânone de ‘avaliação’ das máximas de ação que será chamado, por Kant, de *imperativo categórico* (FMC, p. 65), sobre o qual exporemos mais adiante. Por ora, basta-nos notar a implicação de que ao tomarmos a máxima como reflexo da direção das nossas ações,

podemos presumir antecipadamente que já existe em cada homem, como pertença, o conhecimento daquilo que se *deve* fazer.

Sendo assim, é possível pensar que a razão vulgar exige um respeito à lei, e, mesmo que ela não possa precisar um fundamento para tal ação, podemos assumir que compreenda que tal necessidade de agir por respeito à lei é o que constitui o dever. Para Kant, como já fora citado, é exatamente por essa capacidade que a razão humana, no campo moral, pode ser mais facilmente elevada a um alto grau de justiça e desenvolvimento (FMC, p. 18). Dessa forma, a razão humana vulgar alardeia uma enorme vantagem em sua capacidade prática de julgar, em relação à sua capacidade teórica de fazê-lo.

Tanto por isso Kant acredita que todo homem pode, no campo prático desta capacidade de julgar, sobressair-se quando efetivar a exclusão de todos os móveis sensíveis de suas leis práticas, embora não se possa negar que eles, pela pressão oposta exercida em suas almas pelas inclinações e por suas necessidades, possam se tornar vacilantes. Da mesma maneira, Kant assume que desta oposição entre os mandamentos do dever e as suas inclinações, nasce uma *dialética natural* que põe em cheque a legitimidade das leis severas do dever ou pelo menos seu rigor.

Contudo, apesar de se poder pensar que o vulgo possa descobrir, tanto quanto qualquer filósofo, os princípios universais e *apriorísticos* da boa conduta, sua inocência lhe torna facilmente seduzível, e, assim, a filosofia moral faz-se necessária não somente para impor as prescrições universais do reto agir, sem se comprometer em coisa alguma com as inclinações e desejos subjetivos dos indivíduos – descrever as leis da liberdade, as leis segundo as quais tudo *deve acontecer*<sup>32</sup> (FMC, p. 14) –, mas também para buscar e fixar a fonte do princípio moralidade e da sua verdadeira determinação em oposição às máximas que se apoiam sobre a necessidade e a inclinação.

### **A moral e a moralidade**

Ora, já vimos que com a insuficiência do alcance do conhecimento moral da razão vulgar o princípio da moralidade deverá ser exposto pela filosofia moral. Vimos ainda que uma vez que a moralidade é algo de validade universal e que também não pode ser determinada pelos seus aspectos visíveis, tais princípios deverão ser determinados, *a priori*,

---

<sup>32</sup> Em oposição às leis da física, segundo as quais tudo *acontece* (FMC, p. 14).

na razão, ou seja, por uma metafísica dos costumes, o que objetiva preservá-la da influência dos móveis sensíveis, dos sentimentos e inclinações e, por conseguinte, garantir a universalidade e rigidez dos princípios da moralidade determinados.

Concluimos, pois, como já o poderíamos ter feito anteriormente<sup>33</sup>, que o princípio supremo da moralidade somente pode fundar-se na razão pura. Isto se torna tanto mais óbvio se lembrarmos-nos de que, extrair das leis, as ações, é um movimento que só a razão pode realizar. Isso, tanto mais fácil torna a nossa tarefa de expor o conceito de moralidade – que está intimamente atrelado à finalidade da constituição de uma teoria ética: explicitar um conceito tal de moralidade segundo o qual será orientado o reto agir, ou seja, explicitar as leis segundo as quais tudo deve acontecer<sup>34</sup> (FMC, p. 69). Sendo a ação moral aquela que é realizada pela boa vontade, e a boa vontade determinada objetivamente pela lei e subjetivamente pela necessidade de se obedecer à lei por puro respeito à mesma, temos que a moralidade é uma relação das ações com a *autonomia*<sup>35</sup> da vontade, ou seja, com a legislação universal, possível por meio de suas máximas (FMC, p. 88).

Ora, se a ação moral depende necessariamente da vontade e esta, para ser boa, depende, por sua vez, de uma lei universalmente válida e de máximas que obriguem a obediência à lei, veremos que o princípio da moralidade deverá, pois, envolver, no mínimo, estes elementos. Se, de uma forma mais simples, a moral é um bem excelente que consiste na representação da lei em si mesma, possível de ser realizada somente em seres racionais (FMC, p. 32), “*ser moral consistirá, então, em se representar a lei nela mesma, em seu rigor e autoridade, e fazer desta representação o princípio determinante da [boa] vontade*” (ALQUIÉ: 1966, p. XIII).

Por conseguinte teremos aí, na união destes princípios, necessariamente, a determinação de uma boa vontade; contudo, uma vez que afirmamos quando da exposição da boa vontade, que esta era a única coisa sumamente boa, boa sem reservas justamente por ser a condição da ação moral, ou seja, a única coisa considerada em si mesma que pode ser boa e que possui valor moral, fatalmente desembocaremos na conclusão de que é ela, pois, a

---

<sup>33</sup> Posto que pudemos notar anteriormente que o princípio supremo da moralidade não poderia estar fora do sujeito moral.

<sup>34</sup> Pois, como já vimos, dos homens, “*os costumes ficam sujeitos a toda sorte de perversão enquanto lhes faltar o fio condutor e norma suprema do seu exato julgamento*” (FMC, p. 16).

<sup>35</sup> “*A autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei*” (FMC, p. 89). Exporemos mais cuidadosamente este conceito quando, na segunda parte deste trabalho, explicitarmos o papel da pessoa na proposta ética kantiana.

moralidade; mais especificamente, a realização perfeita da moralidade (VIALATOUX: 1968, p. 74), o soberano bem (QSOP, p. 47) do qual a boa vontade é condição de possibilidade.

Como segunda implicação possível, a qual exporemos tão somente para tornar ainda mais notório o caráter formal da ética kantiana, tem-se que a moralidade somente poderá ser precisada pelas leis morais, posto que por definição ela não pode prescindir de uma relação com os princípios da vontade – que põem a lei moral e lhe ordenam obediência. Além disso, é razoável que uma ‘moralidade’ calcada no mero cumprimento da lei – quando esta ação, conforme ao dever, carece do princípio subjetivo do respeito à lei –, poderia ser acusada de ser causadora de uma ética da ação exteriormente incentivada, tanto pelo desejo quanto pelo medo da coerção, se for o caso; ou seja, seria, ainda assim, uma ética material, o que, pelos elementos até o momento visualizados, não é o caso da ética kantiana.

Do exposto até agora temos, então, que a boa vontade é a única coisa que pode ser considerada ilimitadamente boa e é condição para a moral; esta, pois, está intimamente ligada aos princípios da boa vontade e estes somente podem existir se houver uma razão que os produzam – tanto a lei moral, como princípio objetivo, como a máxima que manda agir *por dever*, ou seja, por puro respeito à lei moral. Ora, falta-nos ainda ver, pois, como a razão atua, através dos princípios, para a produção de uma vontade humana capaz de moralidade.

Para prosseguirmos esclareçamos que apesar de ser a boa vontade uma condição para a ação moral, Kant, como já dissemos, não considera a vontade humana como ilimitadamente boa *in natura*. Vimos, ainda, que para uma vontade que não é originariamente boa, é necessário algum princípio interno que a obrigue a obedecer à lei, não por medo de coerções, mas por dever – esta representação da lei enquanto obrigante para uma vontade, um componente da máxima de ação, chama-se mandamento.

Com efeito, para se determinar vontade tal que atenda aos princípios aqui explicitados de uma ética formal, ou seja, cuja moralidade da ação está na lei, é necessário um mandamento incondicional que não deixe à vontade possibilidade de escolha contrária ao que ordena a máxima de determinação da ação, e, portanto, que não permita realizações arbitrárias de ações contrárias ao dever. A fórmula de um mandamento tal chama-se *imperativo categórico*. Todavia, examinemos melhor a própria definição e tipos de imperativos antes de passarmos aos imperativos categóricos – conceito importantíssimo para o presente estudo sobre a ética kantiana e que, em determinada medida, abrirá caminho para estudarmos o papel da pessoa na proposta de Kant no segundo capítulo deste trabalho.

## Os imperativos hipotéticos

Passemos, desta maneira, à exposição dos imperativos. Conforme o que já pudemos constatar, diz-se *imperativo* da fórmula do mandamento da razão (FMC, p. 50), a representação de um princípio objetivo obrigante para uma vontade. Em uma vontade já perfeitamente boa constataríamos, de partida, a sua submissão a uma lei, de modo que ela não poderia se apresentar como obrigada às ações conforme a lei por quaisquer mandamentos, pois por sua própria constituição subjetiva já está inevitavelmente determinada pela representação da lei – ou seja, obedece à lei por *respeito*.

Por isso dizemos que os mandamentos e obrigações somente ordenam a uma vontade cujo princípio subjetivo de seu querer não é, por si só, necessariamente, conforme a lei. Neste contexto, os imperativos são fórmulas que exprimem a relação entre o princípio objetivo do querer e a imperfeição do princípio subjetivo do querer dos seres racionais e, desta maneira, se nos apresentam na forma de uma obrigação, sendo todos eles expressos pelo verbo dever (FMC, p. 50-51). Portanto, todos os imperativos *ordenam* alguma ação possível.

Contudo, em relação à necessidade e ao valor moral da ação ordenada pelo imperativo, os imperativos podem ordenar ou *hipotética* ou *categoricamente*, e, por isso, se dirá que os mesmos são de dois tipos: hipotéticos e categóricos. São imperativos hipotéticos as fórmulas dos mandamentos que representam a necessidade prática de uma ação possível para se alcançar a um fim que se quer ou que se seja possível de querer. Assim sendo, são hipotéticos, portanto, todos os imperativos que ordenam uma ação impulsionada por qualquer intenção possível ou real (FMC, p. 53).

Desdobrando mais a tipificação dos imperativos, os hipotéticos podem, ainda, ser de duas espécies: problemáticos e assertóricos. Dizemos que são princípios problemáticos os imperativos hipotéticos que ordenam uma ação, tendo em mira uma intenção possível; do contrário, quando a ação é comandada em função de uma intenção real, temos os princípios assertóricos. Simplificando, temos duas subcategorias de imperativos hipotéticos que se diferenciam entre elas segundo a modalidade<sup>36</sup> da intenção: se a intenção propulsora da ação, constituinte do imperativo hipotético que diz que tal ação é boa, é meramente possível, temos

---

<sup>36</sup> Para Kant, modalidade é uma função peculiar do juízo cuja característica principal consiste em se referir ao valor da cópula em relação ao pensamento em geral (KrV, A 74 / B 100; p. 107). Por cópula, entende-se o termo de ligação que expressa uma relação, na asserção, entre o sujeito e o predicado. Neste nosso caso específico, no que tange aos imperativos hipotéticos, a modalidade parece-nos sugerir a expressão da relação entre o imperativo e a sua intenção impulsionante – real ou meramente possível.

um imperativo hipotético problemático; todavia, se ela é efetivamente real, temos um imperativo hipotético assertórico (*idem*).

Conforme já visto, embora o imperativo hipotético não seja eficaz como cânone de avaliação das ações morais, e, portanto, não possa servir como um imperativo da moralidade, é ele útil para se obter determinados resultados aos quais podem se almejar conforme as circunstâncias. Como exemplo que ratifica tal constatação Kant cita as ciências, as quais são compostas de problemas que estabelecem finalidades possíveis. Ora, os imperativos que ordenam as ações a serem realizadas em vistas a atingir quaisquer destas finalidades são imperativos hipotéticos; como são intenções possíveis, são imperativos problemáticos, e, como dizem respeito à utilização de alguma habilidade como meio para alcançar algum fim é, ainda, um imperativo hipotético problemático de destreza (FMC, p. 53-54).

De maneira quase análoga, segundo uma outra categoria modal, a da efetividade, teríamos também os imperativos hipotéticos assertóricos de prudência. Um tal exemplo consiste na busca da felicidade. Ora, que uma tal finalidade é perseguida por todos os seres racionais em condições normais podemos comprovar à luz das éticas anteriores que, praticamente de maneira unânime, colocavam a felicidade como um bem excelente quando não o bem supremo. De fato, poder-se-ia afirmar mesmo que a felicidade é, em geral, uma necessidade tão natural (*idem*) quanto efetiva – existem pessoas que podem ser felizes. Todavia, passando um pouco ao largo do ‘em que’ consiste a felicidade, concentremo-nos, no momento, simplesmente na efetividade da felicidade enquanto finalidade. Logo, se há algum imperativo que ordena uma ação em vista da felicidade de seu executante, este imperativo será hipotético, pois a ação é realizada visando tão somente a um determinado fim particular, assertórico, pois a intenção é real, e de prudência<sup>37</sup>, porque visa um bem estar próprio do agente (*idem*).

Vimos, portanto, que os imperativos hipotéticos, por visarem uma finalidade a ser obtida pela ação comandada, não podem ser os imperativos da moralidade bem como sabíamos, com antecedência, das implicações que pudemos tirar quando da exposição das máximas, que este teria de ser um imperativo categórico. Como comprovação utilizamos alguns exemplos de imperativos hipotéticos, sendo um problemático e um assertórico e, com estes novos elementos, as máximas implicações que podemos extrair são as de que os

---

<sup>37</sup> “(...) a destreza na escolha dos meios para atingir o maior bem-estar próprio pode-se chamar **prudência**” (FMC, p. 54).

imperativos hipotéticos problemáticos, como os de destreza, no máximo podem nos ordenar o cumprimento de uma regra a qual será utilizada como meio para atingir exitosamente um fim; os imperativos hipotéticos assertóricos, como os imperativos de prudência, podem nos dar apenas conselhos, os quais comandam as ações em busca de um bem-estar próprio (FMC, p. 58). Vejamos, pois, agora, em que consiste, então, o imperativo da moralidade, ou seja, o imperativo categórico (FMC, p. 55).

### **O imperativo categórico**

Já sabemos que os homens, por toda variedade de móveis sensíveis, e por tantas outras espécies de circunstâncias subjetivas, ficam sujeitos a uma perversão de sua vontade (FMC, p. 50). Pudemos, ainda, compreender, que quando uma ação que é realizada conforme ao dever, mas cujos princípios da vontade – objetivo e subjetivo – não coincidem, ou seja, quando a vontade não é conforme a razão, temos que a determinação desta vontade, conforme às leis objetivas, é uma obrigação. Na exposição do imperativo categórico partamos, pois, da obrigação, que é a dependência na qual se encontra uma vontade não absolutamente, face aos princípios objetivos determinantes da boa vontade, ou seja, em relação à lei em si mesma – a necessidade moral (FMC, p. 89).

Ora, se todo imperativo é a fórmula de um mandamento que ordena, ele representa subjetivamente a necessidade de uma ação como objetivamente necessária, ou conforme um fim, ou tão somente em si mesma, sem relação alguma com quaisquer finalidades. Alcançamos que os imperativos que ordenam a necessidade de uma ação conforme uma lei objetiva em vista a algum fim são os chamados hipotéticos; logo, são chamados categóricos os imperativos que são a fórmula de um mandamento que ordena a necessidade de uma ação como objetivamente necessária sem se basear em qualquer finalidade a ser atingida pela ação enquanto meio (FMC, p. 55).

Os imperativos hipotéticos ordenavam a necessidade de uma ação como tecnicamente ou pragmaticamente necessárias<sup>38</sup>. Ao contrário, os imperativos categóricos

---

<sup>38</sup> Kant chama técnicos e pragmáticos, respectivamente, aos imperativos hipotéticos problemáticos ou de destreza e assertóricos ou de prudência. Isso se dá uma vez que os imperativos de destreza são pertencentes à arte, à habilidade; enquanto os imperativos de prudência são pertencentes ao bem-estar (FMC, p. 56). Desta forma, os imperativos de destreza ordenam a necessidade de uma ação objetiva tecnicamente necessária, como por exemplo, se eu quiser um resultado X, devo realizar ação Y, sua causadora – a ação Y é um meio para atingir a finalidade X; já os imperativos de prudência ordenam a necessidade de uma ação objetiva como

ordenam a necessidade de uma ação objetiva como *praticamente* necessária (FMC, p. 58). Neste sentido, “*só o imperativo categórico tem o caráter de uma lei prática*” (FMC, p. 60). Ele é, pois, uma proposição sintético-prática, *a priori*, que imediatamente expressa seu conteúdo e não contém outra coisa que não seja a necessidade da lei moral, universal (FMC, pp. 60-61).

Aqui culmina todo o raciocínio de Kant, o qual acompanhamos na busca e fixação do princípio supremo da moralidade. Os elementos e conceitos vistos até agora se articulam, pois, tão somente para concluirmos que se a lei moral é universal, boa em si mesma e somente por si mesma, e que todos os princípios de fixação da moralidade deverão ser fixados *a priori* e ter validade universal, o imperativo categórico é, conseqüentemente, o imperativo da moralidade (FMC, p. 55). Ele reside tão somente na disposição, não se preocupando com os resultados produzidos pelas ações, condicionando-as, assim, somente por necessidade prática e incondicionada da ação, ou seja, *por dever* (FMC, p. 67): “*O imperativo moral manda, pois, absolutamente, sem atentar para os fins*” (LE, p. 42).

Por obrigar, absolutamente, uma ação como objetivamente necessária em si mesma, dizemos que os imperativos categóricos, conforme a modalidade da ordenação da ação, valem-se, ainda, como um princípio apodítico (FMC, p. 53), isto é, de intrínseca necessidade prática – é, pois, o imperativo moral (FMC, p. 56). Neste sentido, poder-se-ia afirmar que o imperativo categórico resulta da própria moralidade, posto que ele tanto possui o caráter de uma lei prática (FMC, p. 60) quanto é a fórmula de um mandamento que obriga a necessidade de uma ação como objetivamente necessária tão somente por ela mesma – ou seja, exprime tanto a legislação para as ações como praticamente necessárias (FMC, p. 67) quanto expressa a necessidade de obediência a esta mesma lei, tão somente *por dever* (idem).

Complementarmente, como tivemos a oportunidade de ver mais acima, os imperativos categóricos funcionam também como um critério de ‘juízo’ da moralidade, ou seja, um critério segundo o qual se determinará o valor moral das ações realizadas e das máximas envolvidas. Bem, da transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico já vimos que mesmo a razão vulgar possui uma ideia de regra absoluta, posto que ao infringir ou agir conforme alguma lei deseja que os outros assim o

---

pragmaticamente necessária, ou seja, eu devo fazer X porque fazer X produz-me um bem estar. Em oposição aos imperativos hipotéticos, os imperativos categóricos ordenam a necessidade de uma ação objetiva como praticamente necessária; desta forma, a ação é executada tão somente *por dever*, por estar em conformidade objetiva com um mandamento da razão.

façam ou não, conforme a sua crença na necessidade da lei como algo absolutamente bom<sup>39</sup>. Ora, é exatamente essa exigência absoluta da razão, a exigência da universalidade, que permite aos imperativos categóricos funcionarem como determinantes do valor moral das ações (FMC, p. 65-66).

Então, se sabemos que os imperativos são fórmulas que exprimem a relação entre leis objetivas do querer e a máxima de ação como princípio subjetivo da vontade imperfeita do homem; se sabemos, ainda, que eles exigem necessidade incondicionada e universalidade e que ordenam imediatamente uma ação sem intenção alguma em quaisquer finalidades que não a lei objetivamente em si mesma – além do que esses imperativos devem tanto possuir o caráter de uma lei prática, ser uma proposição sintético-prática *a priori*, quanto servir de princípio da moralidade (FMC, p. 98) –, já podemos determinar o conteúdo dos mesmos: “*a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da ação deve ser conforme*” (FMC, p. 61).

Portanto, diferentemente dos imperativos hipotéticos, o imperativo categórico é somente um único imperativo a partir do qual poderão ser derivados todos os imperativos do dever. Assim sendo, do mesmo modo que os conselhos da prudência e as regras da destreza constituem os exemplos de imperativos hipotéticos, a própria moralidade é o exemplo de imperativo categórico, que é condição de possibilidade daquela e, como já dissemos, por não tencionar quaisquer fins, mas tão somente ordenar, *categoricamente*, o comportamento conforme a lei moral, não pode ser exemplificado ou demonstrado por quaisquer exemplos empíricos (FMC, p. 59), pois seus princípios práticos são *formais* – abstraem qualquer fim subjetivo (FMC, p. 71). Posto isto, o imperativo categórico enquanto fórmula geral do mandamento que ordena a lei universal é somente este: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (FMC, p. 62).

Com efeito, ao atingirmos o princípio da moralidade, necessitamos, agora, tão somente explicar como são possíveis os imperativos categóricos; ou seja, como é possível uma proposição sintético-prática *a priori*. Ora, de fato, ao poder se pensar no como a vontade é obrigada pela expressão da tarefa ordenada pelo imperativo, já se pode pensar em sua possibilidade, ao se exigir, mesmo na filosofia moral popular, uma necessidade (prática) tal desses imperativos, assim como são exigidos dos imperativos hipotéticos pelas necessidades pragmáticas ou técnicas – notadamente o meio liga-se ao fim que se pode ou que se quer

---

<sup>39</sup> Conforme explicado com maior clareza e detalhes na nota 20 do tópico “*a máxima*”.

poder atingir, pois ao se querer algo já está concebida uma causalidade enquanto força atuante no sentido da utilização dos meios para a realização do que se quer.

Todavia, como os imperativos categóricos não são meios para o alcance de um determinado fim ao qual se almeja, de um resultado por meio da ação, a sua possibilidade deverá ser considerada inteiramente *a priori*. Para uma tal tarefa, diz Kant, não se pode prescindir de uma *Crítica* – e eis o limite de uma *Metafísica dos Costumes* (FMC, p. 96). Contudo, para estabelecer que a moralidade, enquanto necessária e universal, não é apenas uma mera ilusão vazia, não podemos, nós, prescindirmos do imperativo categórico. Então, assumiremos aqui a sua possibilidade, ao passo que exporemos, à luz da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, tão somente os elementos indispensáveis e mais elementares que nos permitirão, embrionariamente, conceber a sua possibilidade, posto que um estudo mais pormenorizado neste aspecto se constitui matéria de uma *Crítica da Razão Prática* (idem).

Retomando a matéria que nos é própria percebemos que alguns comentadores, como Joseph Vialatoux, consideram a fórmula anteriormente citada como a fórmula-mãe do imperativo categórico, da qual são derivadas três outras fórmulas em função da ação humana (VIALATOUX: 1968, p. 37). De fato, a fórmula geral da lei universal, face à constituição mesma da natureza a um fim objetivo e necessário praticamente, bem como as condições próprias das pessoas – razão, autonomia e dignidade – poderão nos oferecer outras expressões de si derivadas. Com algumas diferenças exporemos, portanto, também três derivações possíveis, atendo-nos aqui somente a explicar a primeira e, pelo próprio conteúdo determinante que lhes são próprios, legamos ao próximo capítulo uma melhor exposição das demais.

Passemos, pois, à primeira fórmula consequente, extraída do imperativo que constitui o princípio formal de todos os deveres. Quanto à forma, sendo a natureza, em sentido lato, aquilo que podemos chamar de universalidade da lei segundo a qual são produzidos certos efeitos – ou seja, a realidade das coisas enquanto determinada por leis universais, o imperativo categórico poderia também ser exprimido segundo a fórmula: “*Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza*” (FMC, p. 62). Esta ainda é a fórmula geral, contudo, expressa em função da constituição de uma natureza em função da minha ação como causadora de efeito, mas não sendo esse efeito uma finalidade constitutiva dos princípios da ação, o que os mantém, ainda, formais.

Notemos que esta fórmula expressa, com clareza, a característica formal da ética kantiana. Ao compreendermos a natureza como a universalidade da lei, enquanto produtora de efeitos, podemos entendê-la também como um sistema regente das coisas em função de suas leis naturais universais e necessárias. Aqui, nota-se o ‘como se’: marca fundamental do sistema filosófico kantiano; aja ‘como se’ a sua ação ‘devesse’ tornar-se, pela sua vontade, uma lei natural universal. É ‘como se’ houvesse uma lei natural universal da liberdade; um dever ser das ações; um valor regulativo.

Além desta, a fórmula geral poderá, ainda, expressar-se de mais duas outras maneiras<sup>40</sup>, evidenciando tanto mais o fim imposto pela razão – fim objetivamente necessário **em face da própria condição de dignidade da pessoa humana**, pelo qual o imperativo categórico também poderia ser expresso como *“age de maneira tal que uses a humanidade, tanto na tua pessoa, como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”* (FMC, p. 73) – ou ainda a **autonomia** da pessoa –, pelo que o imperativo ainda derivado da lei fórmula geral também poderia expressar: *“a vontade, pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal”* (FMC, p. 80).

Notemos que a ideia de racionalidade do agir ou de razão prática encontra aqui, no imperativo categórico, o seu ápice. Como diz Otfried Höffe, importante comentador de Kant, *“a idéia de razão prática (...) encontra aqui o seu acabamento fundamental”* (HÖFFE: 2005, p. 200) – no imperativo categórico, que como fórmula de uma vontade absolutamente boa e inestimável em si mesma, evidencia a natureza racional do homem, distinguindo-o de todo o resto, na medida em que ele põe a si mesmo como um fim (FMC, p. 85).

Vejamos como isto ocorre e a pessoa, por sua própria condição enquanto pessoa, pela sua racionalidade, dignidade e liberdade, relaciona-se com o imperativo categórico e se torna um sujeito moral, legislador do reino dos fins.

---

<sup>40</sup> O quantitativo do número de formulações da noção de imperativo categórico em Kant ainda é, segundo Ricardo Terra (TERRA, 1998), uma questão divergente em muitos comentadores. Joseph Vialatoux, por exemplo, entende que o imperativo categórico consiste em uma fórmula-matriz da qual podemos derivar duas outras consequentes (VIALATOUX: 1968), enquanto Herbert James Paton compreende que existe a possibilidade de pelo menos cinco formulações de imperativo categórico na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (PATON: 1999). Aqui neste texto, contudo, como das cinco fórmulas apresentadas por H. J. Paton duas são derivações mais ou menos consequentes de outras duas, preferimos, de modo a não nos atermos em questões que ultrapassem os nossos propósitos, abordar apenas três formulações possíveis, a exemplo de J. Vialatoux.

## CAPÍTULO II – BREVES CONSIDERAÇÕES ACERCA DAS TEORIAS ÉTICAS PRÉ-KANTIANAS

Considerando a classificação *sugerida* por Kant<sup>41</sup>, a qual distingue o conhecimento em formal ou material, poderíamos distinguir os grandes sistemas éticos, segundo o fundamento da moralidade no qual se baseiem, também em Éticas formais e Éticas materiais. Com os argumentos apresentados no capítulo anterior, acreditamos ter evidenciado o caráter formal que possui a ética kantiana.

Neste contexto, para que possamos melhor visualizar essa peculiaridade da ética kantiana, apresentaremos, neste capítulo, em linhas gerais e sem o objetivo de esgotar o assunto, três propostas éticas pré-kantianas – as quais se enquadrariam na classificação, proposta acima, de Éticas materiais. Haveremos de notar ainda que, com efeito, as teorias aqui apresentadas permanecem teleológicas, assim como a ética kantiana, embora a finalidade última e suprema das ações morais varie, tanto entre cada filosofia aqui apresentada quanto em relação à proposta moral kantiana.

Ao final deste capítulo é mister não somente que possamos compreender como cada filósofo aqui apresentado engendrou sua doutrina moral, como também quais as diferenças entre eles e em relação ao objeto central do nosso estudo, a ética de Kant. É importante, ainda, que possamos notar como cada época, posto que cada filósofo apresentado representa um período histórico diferente, possui suas especificidades no pensamento, e, em particular, percebermos que para a Modernidade, a ‘*idade da razão*’, apesar de notarmos em Descartes características que não somente é marca distintiva do pensamento Moderno, parece ser Kant o filósofo que origina a tônica de discussões morais no seio da Modernidade. Iniciemos.

### A Ética na Antiguidade – a filosofia moral de Aristóteles

Mesmo em tempos muito antigos os homens já se preocupavam tanto com a ordem e comportamento da natureza, do cosmos, quanto com a integridade do corpus social; contudo, embora elaborassem ‘conjuntos de leis’, a exemplo do Código de Hamurabi construído em aproximadamente 1750 a. C. (SALLES: 2008, p. 42), e mesmo escrevessem explícitas

---

<sup>41</sup> “*Todo conhecimento racional é: ou material e considera qualquer objeto, ou formal e ocupa-se apenas da forma do entendimento e da razão em si mesmas e das regras universais do pensar em geral, sem distinção dos objetos*” (FMC, p. 13).

doutrinas éticas [notemos os fragmentos antigos que versam sobre o comportamento, a ordem e o governo do cosmos – como podemos visualizar em Heráclito e em outros pré-socráticos (RAVEN; KIRK; SCHOFIELD: 2008, pp. 195-205) –, ou mesmo as reflexões acerca dos juízos das ações contidas em algumas passagens de textos, a exemplo dos platônicos, o que não deixa de ser, em sentido *latu*, uma ética], a moral, se não se configurou como a principal preocupação dos pensadores antigos, conquanto também nunca deixasse de ser ponderada, em maior ou menor grau, em suas reflexões.

Seja dentre os filósofos que citamos seja dentre outros, Aristóteles é o primeiro pensador de que se tem notícia que empreendeu esforços na elaboração de **tratados sistemáticos** os quais, dentre outros temas, traziam também à tona reflexões acerca da Ética. Sua *Ética a Nicômaco* se nos apresenta atualmente como o exemplo mais expressivo do seu pensamento ético.

Aristóteles inicia a sua obra magna acerca da moral nos informando que “(...) *toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem*” (ARISTÓTELES: 1987, p. 9). Com efeito, notamos, sem grande dificuldade, que Aristóteles já percebera que nenhuma ação é empreendida sem propósito, mas toda ação e toda escolha mira um fim; todavia, para o nosso filósofo, em última instância o bem é a tendência final de toda ação.

Contudo, mais que apenas atingir um fim através da ação, no conjunto de todas as atividades humanas, as ações dos homens devem convergir para a realização de uma finalidade última de toda ação – o alcance do sumo bem. Neste contexto, mesmo que haja uma enormidade de fins aos quais se possam atingir pela ação, existe ainda um fim absoluto, um bem supremo ao qual todas as coisas tendem e que é finalidade última de toda ação: a felicidade – “*A felicidade é, portanto, algo absoluto e auto-suficiente, sendo também a finalidade da ação*” (ARISTÓTELES: 1987, p. 15).

A partir daqui já possuímos elementos suficientes para notar que a ética Aristotélica, por mais que ponha no sujeito o sumo bem, carecerá de universalidade, por dois aspectos: tanto a constituição da própria felicidade poderá variar segundo as inclinações de cada agente, quanto os móveis das ações; por mais que busquem a satisfação interna de uma felicidade subjetiva, divergirão entre si tanto quanto se diferenciam os homens em suas habilidades e caracteres.

Além disso, notamos que se a composição de uma proposta de filosofia moral tem por pretensão elucidar os princípios que devem conduzir à boa conduta, e este bom agir deverá guiar-nos necessariamente em direção à felicidade, temos que uma tal ética, como formula Aristóteles, configura-se como uma ética *eudemonística*, ou seja, uma proposta cuja finalidade última das ações humanas em conformidade com o reto agir é alcançar o mais perfeito bem, a felicidade – εὐδαιμονία. Por estabelecer um fim que deverá ser alcançado, dizemos que a ética de Aristóteles é, ainda, teleológica, pois ela contempla um *telos* – τέλος – a ser realizado. O fim último das ações humanas deve, dessa maneira, orientar a conduta.

Poder-se-ia aqui se objetar: nota-se que o sumo bem é o bem ao qual todas as coisas tendem e, seja por reflexão ou por inclinação, as atividades humanas são desenvolvidas no intuito de se alcançar este bem, a saber, no intuito de conferir a felicidade ao seu agente. Logo, se assim o é, a felicidade, o sumo bem, configurar-se-ia no fim último de toda ação, mas não em seu princípio. Qual seria, pois, o princípio da moralidade, aquele que nortearia as ações que, praticadas em conformidade com ele, conduziriam fatalmente o seu agente cada vez mais próximo da felicidade? A resposta parece permear o conceito de virtude: “*a felicidade é o fim da natureza humana (...) [ela] é a atividade conforme a virtude*” (ARISTÓTELES: 1987, p. 187-188).

Assim fundamentado o sistema ético aristotélico parece ter como pilar o desenvolvimento da virtude, condição da ação moral e do alcance do bom viver. É, pois, uma ética dos fins cuja finalidade última das ações humanas, conforme o reto agir, é alcançar o mais perfeito bem do homem, a sua felicidade – εὐδαιμονία – que para o estagirita consiste na mais perfeita atividade contemplativa, no exercício da inteligência teórica do homem, desejada tão somente por si mesma.

O fim é o bem supremo que por sua vez somente pode ser atingido através do exercício das virtudes, e a virtude “*é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha, e que consiste numa mediania relativa a nó [homens]*” (ARISTÓTELES: 1987, p. 33). Assim, logo no início do Livro I de ‘*Ética a Nicômaco*’, Aristóteles, ao examinar o conceito de felicidade – que ele conclui ser a atividade da alma conforme a virtude perfeita –, parece encetar uma investigação filosófica acerca da que culminará, por meio da virtude, no descobrimento, também, de um princípio de moralidade. Note-se que as atividades e os atributos humanos podem ou não levar o homem a descobrir o que é felicidade e como alcançá-la e mantê-la, segundo o princípio através do qual é praticada. Ou seja, a virtude

parece ser a condição da felicidade, fim último da natureza humana, e, em algum grau, condição da ação moral, posto que ela é “*uma disposição do caráter*” (ARISTÓTELES: 1987, p. 32) que torna boa tanto a alma humana como também a sua ação (PHILIPPE: 2002, p. 44).

Aqui, torna-se mais claro que a virtude como guia da conduta, segundo o princípio da mediania escolhido pelo próprio homem (ARISTÓTELES: 1987, p. 33), relaciona-se diretamente com a razão que, notadamente, se reconhecerá responsável pela condução e limitação das paixões do homem, adequando-as à perfeita finalidade a ser atingida, impulsionando a ação moral e corrigindo seus excessos.

Parece ser, também, ou seja, não somente por isto, que para Aristóteles a política é a ‘arte mestra’. Ela tanto se preocupa em fazer com que os homens sejam bons e capazes de ações nobres, ou seja, preocupa-se com que os homens sejam virtuosos, quanto, inserindo o homem no bojo de uma sociedade, parece chamá-lo a prestar contas de suas ações aos seus demais<sup>42</sup>. Logo, se a política, assim como todas as coisas, também tende ao bem, ou seja, à felicidade, é através desta arte que o homem poderá chegar à felicidade e desenvolver plenamente suas virtudes, ou seja, somente na comunidade – *πολις* –, única comunidade perfeita, o indivíduo poderá encontrar o seu desenvolvimento moral perfeito.

O objetivo da ética aristotélica parece apontar, em primeira instância, para um relacionar das condições sob as quais os indivíduos podem alcançar o pleno desenvolvimento moral e a sua felicidade; Aristóteles parece sugerir a substituição de um bem transcendente por um bem imanente, subjetivo, conforme as inclinações dos homens. Contudo, em última análise ele indica, como fim último, o bem da comunidade, o bem da *polis*, o bem da cidade, posto que o desenvolvimento individual, com efeito, é o que deve nos capacitar para a vida em sociedade.

### **A Ética no início da Era Cristã – o exemplo de Agostinho de Hipona**

Vimos que o pensamento aristotélico, conquanto principiasse uma discussão sistemática sobre ética, levava em consideração algumas características fundamentais do pensamento do seu tempo, ou seja, do pensamento grego dos tempos Antigos. Com efeito,

---

<sup>42</sup> À medida que procura não somente compreender as motivações do agir humano, mas também estuda as consequências dos atos humanos na *polis*.

poderíamos destacar que para Aristóteles os homens não eram iguais; a ordem do cosmo existia segundo uma finalidade à qual naturalmente se dirigia na execução dos seus próprios movimentos. Todas estas são características de sua época: a distinção entre gregos e metecos, a não linearidade do tempo, a importância da cidade.

Deste modo, com o advento do cristianismo e, posteriormente, a ‘inauguração’ da Idade Média, era de se esperar que alguns filósofos construíssem uma filosofia do agir mais próxima ao pensamento dominante do seu tempo. Assim, é razoável supor que um filósofo cristão medieval ao elaborar as suas reflexões há que acrescentar ao seu pensamento, tanto elementos modificados da Antiga filosofia moral grega, quanto alguns aspectos que sejam o sustentáculo do pensamento cristão.

Veremos, em linhas gerais, como poder-se-ia supor uma ética na filosofia de Agostinho de Hipona, embora, como é sabido, o mesmo não nos tenha deixado, como o fez Aristóteles, nenhum escrito no qual expusesse e sistematizasse uma doutrina moral propriamente dita. Contudo, acreditamos ser de extrema relevância a tentativa de aduzir uma ética da filosofia cristã agostiniana por dois motivos: primeiro, para efeitos comparativos – em face de seus antecessores e predecessores até Kant, embora Agostinho se distinga (como veremos aqui), pois se comparado à filosofia kantiana ele mais se aproxima que se diferencia, o que torna mais evidente o caráter peculiar da filosofia moral de Kant; depois, assim como Aristóteles fizera a seu tempo, Agostinho esboça os grandes temas e constrói os conceitos basilares que serão tônica da discussão filosófica [e teológica], durante a idade medieval (CORTINA 2005, p. 63).

Sem embargo, a maior diferença, portanto, entre o pensamento moral do Medieval em relação à Antiguidade Clássica, parece ser o desempoderamento do sujeito moral, humano, e a colocação, tanto do princípio da moralidade quanto da condição para a felicidade, em algo exterior ao indivíduo, a saber, em Deus.

Com efeito, a ‘ética agostiniana’ não discordava do pensamento aristotélico, posto que também acreditava que a finalidade da moral era a prescrição de um conjunto de orientações, através das quais se pudesse atingir a εὐδαιμονία, contudo, o sumo bem felicidade que poderia ser, outrora, alcançado segundo o reto agir, não mais seria atingido tão somente através das ações humanas. Para além do alcance da *vida feliz*, Agostinho também parece concordar com Aristóteles ao assumir que as ações imorais são contrárias à virtude (AGOSTINHO: 2007, p. 67) e tanto tendem ao supremo bem do homem como são fator de

limitação da ação, auxiliam na busca da justa medida e “*ajudam a reprimir a soberba*” (AGOSTINHO: 2006, p. 520).

Todavia, tanto o supremo bem do homem, para Agostinho, quanto a sua felicidade, agora, só poderiam ser alcançados em Deus, por Deus, e talvez a assertiva mais importante, *com Deus – Ele*, e somente Ele, seria o novo *τελος* das ações humanas e a sua vontade – e não a vontade ou a razão do homem –, seria o parâmetro de avaliação da moralidade da ação:

*Ora o nosso último (supremo) bem é aquele por causa do qual os demais devem ser desejados, mas ele próprio deve ser desejado por causa de si próprio (...) estes fins, são pois o sumo bem (...). Na verdade, para o homem, nenhuma outra razão para filosofar existe senão a de ser feliz. Mas o que o torna feliz é o bem último. (...) o bem supremo é a vida eterna (...) e que, portanto, para conseguir aquela (...) devemos viver com retidão (...) pois nem vemos ainda o nosso bem – e por isso é preciso que o procuremos crendo; nem o próprio viver com retidão nos vem de nós, mas antes, aos que crêem e oram, ajuda Aquele que dá a fé com que cremos (...). (AGOSTINHO: 2000, pp. 1865-1881).*

Logo, se “*as virtudes são um dom do Espírito de Deus*” (AGOSTINHO: 2006, p. 530) e o cerne das leis morais não podem ser outro senão o conteúdo dos ensinamentos de Cristo, que estão dispostos no Evangelho, poderíamos afirmar, como supomos acima, que o sujeito é desempoderado na moral cristã, e toda e qualquer ação moral parece depender de um conceito de Deus.

Isso não quer dizer que a ética cristã, por hipertrofiar Deus em detrimento do sujeito mortal, prescindia da razão. É importante notar que a razão provém de Deus (AGOSTINHO: 2000, p. 1143), e toda e qualquer atividade da sã razão deverá remeter a Deus e não afastar d’Ele. Com efeito, toda alma humana é racional e a razão parece ser condição – dada por Deus ao homem – para a realização das ações morais, posto que pela razão “*o ser racional – se for puro de todo pecado, e submisso a Deus – domina sobre todas as coisas a ele sujeitas*” (AGOSTINHO: 2007, p. 68), ou seja, acha o reto caminho que leva a Deus e se desvia dos vícios.

Na base desta ideia de encontrar a reta via que conduz a Deus, parece residir propriamente o valor da ‘construção’ de uma ética cristã: a moral deve existir porque, prescrevendo, por meio da Bíblia – a vontade revelada de Deus – (mas não só dela...) um conjunto de orientações que conduzirão o homem ao maior bem, que é a vida eterna em Deus, ela ajudará o homem a encontrar o caminho de volta para a sua morada primitiva – *A Cidade de Deus*.

## O início da Idade Moderna – Descartes

Com a redução progressiva do poder da Igreja Romana, a eclosão da reforma protestante, o próprio declínio da visão de mundo teocêntrica com a conseqüente queda do modelo geocêntrico em benefício do heliocêntrico, promovida pelo avanço das ciências naturais, o que em algum grau culminou num processo paulatino da secularização, novamente a visão de mundo predominante no pensamento ocidental se transforma: a Idade Moderna é inaugurada. Descartes, filósofo que tomaremos por representante do pensamento Moderno, fez parte desta mudança e suas ideias, em muitos campos da filosofia e mesmo das ciências naturais o tornaram expoente da (re)construção do modo de pensar.

Assim como Agostinho de Hipona, Descartes não nos deixou nenhuma obra consagrada inteiramente à ética, nem este campo foi, segundo um consenso geral dos seus principais comentadores, a preocupação magna do ilustre francês. Contudo, legou à Modernidade um importante ‘espírito de sistema’ apesar de sua investigação sobre a moral não haver fornecido à modernidade o grande tema sobre o qual os filósofos debruçar-se-ão quando da constituição de suas teorias éticas, a sua tentativa de estabelecer os princípios morais dentro de um ‘sistema’ filosófico que se fundamentará no seu *método* alcançou, com severidade, o pensamento da época, provavelmente chegando a influenciar inclusive o pensamento kantiano.

Com efeito, o *Discurso do Método* parece ser o ponto de partida para entendermos como Descartes compreende a moral e qual o seu papel dentro do sistema cartesiano. É ponto pacífico que ele, com a elaboração do seu novo método, busca alcançar a certeza nas investigações que tangem o campo do saber teórico, bem como o tornar capaz de realizar o correto, no campo prático: parece-nos que esse filósofo, com o seu novo método busca, pois, solucionar os problemas, numa ordem geral, que orbitam o espírito humano.

Desse modo, Descartes primeiramente estabelece o método segundo o qual seria possível resolver, com segurança, todos os problemas que o espírito humano se lhe pusesse em face: “*formei um método que me parece fornecer um meio de aumentar gradualmente meu conhecimento e de elevá-lo pouco a pouco ao ponto mais alto que a mediocridade de meu espírito e a curta duração de minha vida permitirão alcançar*” (DESCARTES: 2007, pp. 7-8).

Note-se, neste ponto, dois elementos: primeiro, Descartes procura desenvolver o seu conhecimento através de um método que lhe possibilite, pela condução da razão, alcançar a verdade; segundo, embora possamos argumentar em contrário, Descartes não parece tentar fazê-lo, pelo menos explicitamente, de uma maneira completamente universalista: “*meu propósito não é ensinar o método que cada um deve seguir para bem conduzir sua razão, mas somente mostrar de que modo procurei conduzir a minha*<sup>43</sup>” (DESCARTES: 2007, p. 9). Logo, a moral, para o filósofo em apreço, parece ser mais uma ferramenta de utilidade prática premente que um conjunto de prescrições as quais devam orientar a ação humana, em geral, em vista a um fim comum e supremo.

Nesta direção, mesmo não tendo empreendido uma investigação sistemática e explícita dedicada exclusivamente à busca e elucidação de princípios morais universais norteadores do agir, Descartes reconheceu a necessidade prática de estabelecer certas ‘regras’ que servissem de orientação para o agir:

*(...) formei para mim uma moral provisória que consistia em apenas três ou quatro máximas que gostaria de vos expor. A primeira era obedecer às leis e aos costumes de meu país, conservando com constância a religião na qual Deus me deu a graça de ser instruído desde minha infância, e governando-me em qualquer outra coisa segundo as opiniões mais moderadas e mais afastadas do excesso, que fossem mais comumente aceitas e praticadas pelas pessoas mais sensatas entre aquelas com quem teria de conviver. (...) Minha segunda máxima era ser o mais firme e resoluto que pudesse em minhas ações (...). Minha terceira máxima era sempre tentar antes vencer a mim mesmo do que à fortuna, e modificar antes os meus desejos do que a ordem do mundo (...). Por fim, para conclusão dessa moral, acudiu-me passar em revista as diversas ocupações que os homens têm nessa vida para procurar escolher a melhor (...)* (DESCARTES: 2007, pp. 43-50).

A moral parece servir ao propósito estabelecido pelo discurso do método, mas para o campo prático deve permitir a que se possa distinguir “*do verdadeiro e do falso, para se ver claras as ações e caminhar com segurança nesta vida*” (DESCARTES: 2007, p. 19). Logo, a construção de regras práticas ‘provisórias’, conquanto seu sistema filosófico não ficasse inteiramente acabado, foi a saída que Descartes viu “*a fim de não permanecer irresoluto em [suas] ações*” (DESCARTES: 2007, p. 43).

---

<sup>43</sup> Poder-se-ia, como insinuamos, argumentar que este foi somente um artifício utilizado por Descartes para defender seu ponto de vista de uma maneira segura, por conta da época em que vivia, cuja contrariedade dos princípios religiosos, cujo baluarte era a Igreja Católica Apostólica Romana, poderia custar ao ‘transgressor’ a vida. Contudo, como veremos pelo próprio caráter das reflexões sobre a moral empreendidas por Descartes, esta, ainda assim, não possui um caráter universalista.

Ora, aqui notamos mais uma vez que a ética cartesiana mais se assemelha a uma ferramenta da razão para o seu uso prático, fins de se conduzir na ação tão somente da forma que é prudente para se atingir a felicidade, que a uma prescrição de leis universais que visem o alcance do sumo bem ou de uma destinação final máxima, perfeita e suprema do homem. A moral cartesiana não se preocupa, portanto, em ensinar ‘o que fazer’, mas consiste mais numa ‘sabedoria de vida’, regras que orientarão as ações em busca do bom viver.

Isso tanto mais se evidencia quando notamos que no campo moral Descartes, que busca o exemplo do saber propiciado pelas ciências positivas, assume que para a moral tal segurança universal é algo difícil de se estabelecer:

*seguramente seria desejável tanta certeza nas coisas que concernem à conduta da vida quanto se requer para adquirir a ciência; contudo, é muito fácil demonstrar que nessas coisas é desnecessário procurar e esperar tão grande certeza* (DESCARTES: 2003, pp. 54-55).

Ora, as regras da moral cartesiana se fundamentam, antes, na contingência que em prescrições universais e necessárias dadas pela razão. A moral cartesiana é uma espécie de técnica que auxiliará a se determinar de que modo se deve agir nessa vida para que a alma se torne plena de contentamento (GUEROULT: 1968, p. 221), ou seja, alcance o seu ideal de boa vida.

Neste contexto, Descartes se assemelha, pois, aos seus antecessores, à medida que também pensa uma moral material. Os objetivos, as ações corretas ou não dependerão de certas circunstâncias, serão, pois, contingentes, e não universais e necessárias. Além de seu pensamento moral ser essencialmente material, ele, ainda, na esteira de seus antecessores, pode ser também considerado como *eudemonístico*, posto que em Descartes ainda temos uma filosofia do agir na qual se “*deve antes de tudo buscar formar [para si] uma moral que possa bastar para reger as ações [da] vida, a fim de que estas não sofram retardo, e devemos sobretudo tratar de viver bem*” (DESCARTES: 2003, p. 19). Parece-nos que para Descartes, o agir segundo princípios morais, em última instância, consiste fundamentalmente no agir em busca da felicidade – εὐδαιμονία.

Até aqui, expostas as linhas gerais do pensamento moral de três gigantes do pensamento filosófico, representantes de períodos distintos, não parece difícil perceber ponderando as características principais de cada filosofia que todas as éticas, conquanto se diferenciem ao fixarem, de maneira diversa, o fundamento das ações morais, assemelham-se

em relação aos fins que almejam e consistem, ainda, em sistemas éticos materiais. São, portanto, sistemas éticos materiais e finalísticos – definem um bem como uma finalidade a ser atingida pelo agir do homem (BRITO: 1994, p. 24) –, nos quais somente a natureza do fim a atingir [a felicidade] difere em cada sistema. Portanto, desde a Antiguidade Clássica até a Modernidade pré-kantiana encontramos, majoritariamente, propostas de filosofias do agir as quais buscam, antes de tudo, “*formar uma moral que possa bastar para reger as ações de sua vida, a fim (...) sobretudo [de] tratar de viver bem*” (DESCARTES: 2003, p. 19).

Com efeito, também Kant não elimina de sua proposta ética tais conceitos-chave, isto é, o bem, a teleologia da moral e mesmo a felicidade. Contudo, se por um lado eles continuam atrelados sistematicamente a outros conceitos, serão estes outros elementos introduzidos pelo filósofo alemão na sua proposta ética, que não somente sustentarão a sua estrutura como possibilitarão a singularidade e a sua inovação frente aos sistemas morais. Se no primeiro capítulo já percebemos substancialmente em que a proposta da filosofia prática kantiana se diferencia das demais, no próximo, veremos como se articulam os conceitos que a sustentam, e, fundamentalmente, são responsáveis tanto pela sua possibilidade quanto pela coesão da sua estrutura interna.

### **A singularidade da ética kantiana**

Note-se que os conceitos de Bem e de Virtude, além de serem centros destes sistemas éticos anteriores, funcionam como parâmetro de avaliação das ações morais, sendo o valor da ação julgado segundo sua conformidade ou desconformidade com aqueles. As ações morais, no entanto, são movimentos espontâneos para um determinado fim exterior ao indivíduo, mas que é, pela sua própria natureza humana, almejado por ele. Em alguma medida as ações dos homens, segundo estas teorias morais, estão atreladas ao desejo, que por sua vez está vinculado a um efeito que se quer produzir ao se realizar a ação – o alcance da felicidade, para Aristóteles; a felicidade em Deus, para Agostinho; e o Bem viver, para Descartes.

Aproximando-nos mais destas teorias e analisando as ações cotidianas dos homens contemporâneos, percebemos, com certa clareza, que tais propostas não consistem em nenhuma ideia absurda, posto que quem age visa algum resultado com a sua ação, ainda que seja evitar uma punição que, por sua vez, seria um ‘efeito’ possível de uma ação má praticada. Contudo, da mesma forma simples com que notamos a importância da ação segundo um fim,

também notamos que nas diversas culturas as punições para as más ações, as leis, o que é considerado certo e errado varia, justamente por considerarmos uma infinidade de fins aos quais se podem atingir pela ação.

Isso implica dizer que se seguirmos o raciocínio dos filósofos até Kant, por um lado precisaremos estudar as inúmeras culturas nas quais se quer aplicar as regras ou as leis morais, posto que o bem e a virtude, com certeza, variarão de povo para povo; e, segundo, dificilmente conseguiremos construir uma ética de cunho universalista, como propunha Kant. Deste modo, já temos o primeiro marco de separação entre ele e os teóricos precedentes: Kant, por meio de sua ética formal, ou seja, de uma proposta que não concebe a ação do ponto de vista do fim a atingir, pode formular uma ética que se pretendesse formal. Em Kant o fundamento da moral não está na contingência, por isso ele pode reclamar uma ética que tenha validade geral e uma Lei Moral que seja universal e necessária.

Isso não significa dizer que Kant despreza os conceitos basilares das éticas que lhe antecederam. Contudo, implica no deslocamento destes conceitos para as arestas da filosofia prática kantiana, enquanto os pilares centrais de sustentação de sua proposta só poderão ser ocupados por conceitos que permitam ao sujeito moral figurar como elemento central da sua teoria, ou seja, o centro da teoria ética kantiana não poderá estar fundamentado na contingência, mas em elementos que permitam a fundamentação da moral na razão. A própria razão, será, pois, um elemento central da sua proposta. Contudo, como agora, Kant se ocupará em investigar as Leis da Liberdade e não mais a possibilidade de construção da metafísica; ele não poderá partir de outro ponto que não a afirmação da liberdade da vontade dos seres racionais.

Pudemos ler, no primeiro capítulo, que Kant parece já iniciar o prefácio da *Fundamentação* anunciando que a Ética deverá determinar as leis da **vontade** do homem enquanto ela é afetada pela natureza (FMC, p. 14), e é justamente por isso, para que se possa investigar a fonte destes princípios práticos que residem *a priori* na razão do homem, quanto para que se possa apresentar à vontade um fio condutor e norma suprema para o direcionamento da sua **vontade**, que é necessária a construção de uma Metafísica dos Costumes. De forma diversa de seus predecessores, Kant tem por objetivo, em sua pesquisa, não buscar o Bem ou a Deus ou prescrever fórmulas para sermos felizes, mas sugere a busca por uma lei do *dever ser* para a *liberdade da vontade do homem* (BRITO: 1994, p. 14).

Nesse contexto, poderíamos esperar que ao iniciar a sua investigação pela análise da **vontade**, especificamente da **boa vontade**, Kant quisesse, já que busca a Lei Moral que deve valer como cânone de avaliação das ações dos **homens**, nos propor, de fato, uma análise do homem em geral. Seria de se pensar, já que se busca um parâmetro de valor universal tanto para julgar o valor moral quanto para guiar as ações do homem, que o homem fosse o objeto primeiro de investigação, e que uma pesquisa como essa enveredasse pelo estudo do homem e de seu comportamento – que fosse de fato, portanto, uma Antropologia.

Não seria absurdo supor que Kant investigaria as culturas, os hábitos e as crenças dos homens para propor uma melhor forma de agir corretamente. Com efeito, lembremos que Aristóteles definia a virtude, o bem e propunha, depois, o agir moral; Agostinho colocava o fundamento da moral em termos das suas crenças religiosas; e o próprio Descartes, já na Modernidade, propunha que, para agir bem deveríamos “*obedecer às leis e aos costumes do [nosso] país [e não de outro], conservando com constância a religião na qual Deus [nos] deu a graça de ser instruído [grifos e comentários nossos]*” (DESCARTES: 2007, p. 47).

Contudo, aqui reside mais uma diferença importante entre Kant e os pré-kantianos. Conquanto Kant rejeite interferências empíricas na construção do fundamento da Moral (FMC, p. 16), ela ainda não pode prescindir do homem, mesmo porque é a responsável por lhe apresentar as leis *a priori* que funcionarão como fundamento de suas obrigações: “*Não é verdade que é da mais extrema necessidade elaborar um dia uma pura Filosofia Moral que seja completamente depurada de tudo o que possa ser somente empírico e pertença à Antropologia?*” (FMC, p. 15).

A saída kantiana dispensa as análises empíricas antropológicas que somente nos poderiam fornecer fundamentos contingentes, mas não dispensa características fundamentais pertinentes a todo ser humano, na condição de seres racionais. Na passagem que se segue à citada acima, “*Que tenha que haver uma tal filosofia [moral, uma Metafísica dos Costumes], ressalta com evidência da idéia comum do dever e das leis morais*” (FMC, p. 15), se nos torna mais clara a busca que Kant empreende por um elemento que seja capaz de formatar numa unidade o gênero humano, mesmo porque somente através de elementos comuns a todos – nesse caso, é citada a ideia de dever, presente em todas as culturas conhecidas, embora a natureza da obrigação seja variável – se poderia construir uma ética de valor universal. Assim, ao fundamentar uma ética na razão, na liberdade, Kant atinge todos os seres que são racionais, dos quais o homem é a grande referência.

Essa nossa hipótese parece ganhar maior força quando percebemos que Kant conserva os conceitos da filosofia clássica, como felicidade e vontade, mas não se afasta da constituição de uma ética calcada no sujeito. Mesmo sendo uma ética de validade para seres racionais em geral, a simples constatação de que o homem pode ter uma vontade heterônoma, que a passionalidade e mesmo elementos de ‘irracionalidade’ que em alguma medida representam a sua ‘animalidade’, podem perverter os costumes dos homens (FMC, p. 16), parece evidenciar, em maior grau, que o homem é a grande referência de sua proposta. Para a proposta kantiana não é necessário definir, precisamente, o que é o homem, se todos os homens constituem uma raça ou uma espécie. Contudo, basta saber que pelas suas características peculiares, pela sua elevação à condição de pessoa, a proposta da ética do dever de Kant lhe é válida.

Com essa manobra esse filósofo conseguiu avançar em, no mínimo, dois pontos, e isso torna a sua ética um caso ímpar na história do pensamento moral. Como vimos, ele consegue retirar da contingência e colocar no sujeito racional o fundamento da moral que outrora era posto num bem exterior ao sujeito, que poderia ser desde a ordem política até um Deus supremo e fonte de toda bondade. Kant consegue aproximar os sujeitos morais pelos seus elementos comuns, dentre eles a razão e a vontade. Por isso a moralidade kantiana, ainda que dispense influências da Antropologia, vale para o homem. É justamente porque ele investiga os fundamentos da moralidade para os seres racionais em geral que as leis morais fixadas valem, também, para a vontade humana.

Com efeito, na comparação da ética kantiana com as que lhe precederam, a vontade parece ser um dos elementos que põe em maior destaque a singularidade da proposta kantiana. À medida que Kant considera móveis sensíveis como capazes de influenciar o querer humano (FMC, p. 94), ele não se afasta das teorias anteriores. Contudo, quando afirma que o homem age por obra da liberdade da sua vontade, ou seja, quando a vontade passa a funcionar como o mediador entre a razão e a ação, e a ação já não pode mais ser explicada unicamente a partir do ponto de vista do simples querer, ele se distancia diametralmente. Ao reivindicar a vontade, Kant nos afasta da animalidade e nos eleva ao estatuto de pessoa, já que conceberá que os seres racionais poderão fundar, pela razão, uma boa vontade (FMC, p. 26).

Destarte, é justamente assim que a vontade, em associação com outros conceitos fundamentais da moral kantiana desenvolvidos na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* parece funcionar, segundo Kant, como o elo entre a razão e a ação. Considerando-

se que as ações das pessoas são, em grande parte, atos da liberdade da sua vontade, ao reivindicar a vontade o filósofo parece sugerir, já no prefácio da *Fundamentação*, a elevação do sujeito moral ao estatuto de pessoa, e parece nos indicar que a *Fundamentação* não tratará de investigar o fundamento da moral humana, mas o fundamento universal da moral que terá validade universal para quaisquer pessoas.

Nesta direção, considerada como “*a faculdade de se determinar a si mesmo a agir em conformidade com a representação de certas leis*” (FMC, p. 70), a vontade parece ser um dos elementos que permite a classificação dos seres racionais como pessoa, como sugere também ser uma característica da personalidade moral. Com efeito, se a personalidade moral é “*a liberdade de um ser racional submetido a leis morais*” (MM, p. 66), a vontade é a faculdade que este ser racional possui de se determinar à ação em consonância com uma regra à qual ele é capaz de pôr a si mesmo.

A inserção da vontade na filosofia moral de Kant direciona, pois, a uma reflexão sobre o conceito de bem, ao admitir que somente a *boa vontade* possa ser pensada como algo capaz de ser considerado ilimitadamente bom, sem reservas (FMC, p. 21), postulando que a boa vontade será, “*não [seja] na verdade o único bem nem o bem total, mas (...) o bem supremo*” (FMC, p. 26); e solapa a noção clássica de bem supremo como algo exterior ao indivíduo, já que retira da virtude, da felicidade, de Deus, o estatuto de peça central da Filosofia Moral.

Note-se, ainda, que, à medida que Kant afirma que a boa vontade é ilimitadamente boa somente em si e por si, também coloca neste sujeito moral, dotado de vontade, a peça chave para a realização da moralidade na sua ação. Ao admitir a vontade boa em si mesma tão somente pelo querer, nosso filósofo neutraliza a possibilidade de se pensar numa ação moral conforme as circunstâncias<sup>44</sup>, já que o valor da ação, se moral ou imoral, não será mais medido segundo o resultado da ação, mas sim conforme a máxima que a determinou.

É aqui que poderemos chegar a provar que a nossa suposição pode estar correta. Ao se confirmar como o elo entre a razão e ação, a vontade, de algum modo, deverá contemplar

---

<sup>44</sup> Por exemplo, conhecemos a máxima: “A ocasião faz o ladrão”, donde se traduz que o agir, bom ou mau, depende da circunstância na qual se encontra o indivíduo executante. Ao se assumir que a única coisa moralmente boa por si mesma é a boa vontade, destrói-se completamente esse tipo de pensamento circunstancialista, na medida em que o resultado da ação não determinará o seu valor moral, mas o querer, a vontade que o direcionou. Tanto por isso a ética kantiana chega a receber as acusações de ética da intenção. Contudo, mostraremos, no decorrer do trabalho, que ao assumir tal postura Kant pretende demonstrar que uma tal concepção já existe, mesmo que em estágio embrionário, no conhecimento moral da razão vulgar (FMC, p. 26), bem como o valor da ação moral não reside em seu resultado próprio, mas na sua máxima de determinação (FMC, p. 30).

uma estrita relação com o imperativo categórico, o fundamento da moral – o ápice do pensamento moral de Kant, a máxima expressão da racionalidade no agir, a possibilidade de universalização da sua ética e grande marco da singularidade da sua filosofia prática.

Só um ser dotado de vontade é capaz de agir segundo princípios, e tais princípios, se quisermos obter uma Moral de validade universal e necessária, não podem ser oriundos de outro lugar que não a razão. Somente a razão é capaz de fornecer princípios, representações. Somente pela razão o ser racional é capaz de fornecer, a si próprio, leis, e somente pela vontade livre é capaz de agir em conformidade com tais leis. Se a faculdade de determinar a si mesmo a agir conforme a representação de leis é uma faculdade claramente existente nos seres racionais, e se esses seres podem dar a si mesmos leis, há que se supor que somente a razão é capaz de nos fornecer princípios para a determinação da ação.

Compete, pois, segundo Kant, à razão enquanto faculdade prática, reconhecer o seu destino supremo na **produção** de uma boa vontade (FMC, p. 25), que assim o é, por conseguinte, quando determinada pela forma universal da Lei Moral. Isso tem, na teoria kantiana, pelo menos duas implicações. Primeiro, se a razão tem como função produzir uma boa vontade, que será responsável pela realização das ações morais, havemos de notar que a vontade humana não é boa, *ab initio*, já que uma boa vontade precisa ser produzida. Em segundo lugar, a Lei Moral precisa conter um princípio que seja ao mesmo tempo universalizável e ‘impositivo’, de modo que consiga ‘obrigar’ para uma vontade não boa a agir conforme suas prescrições.

Se nosso encadeamento conceitual estiver correto, é aqui que se encaixam os imperativos, posto que estes são fórmulas que exprimem a relação entre leis objetivas do querer e a máxima de ação como princípio subjetivo da vontade imperfeita do homem. Se já sabemos que eles exigem necessidade incondicionada e universalidade, e que ordenam, imediatamente, uma ação sem intenção alguma em quaisquer finalidades materiais ou contingentes que não a lei objetivamente em si mesma – lembremos que já eliminamos acima a possibilidade da ação moral conforme móveis materiais –, que esses imperativos devem tanto possuir o caráter de uma lei prática, ser uma proposição sintético-prática *a priori*, quanto servir de princípio da moralidade (FMC, p. 98), já podemos determinar o conteúdo dos mesmos. Os imperativos categóricos devem conter “*a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da ação deve ser conforme*” (FMC, p. 61).

Parece, como prevíamos, que a vontade encontrou seu lugar na expressão de um imperativo formulado pela razão que, como fórmula de uma vontade absolutamente boa e inestimável em si mesma, evidencia a natureza racional dos seres dotados de **personalidade moral**, distinguindo-os de todo o resto, na medida em que ele põe estes seres como fins em si mesmos (FMC, p. 85).

Se o conteúdo do imperativo, “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (FMC, p. 62), manifesta a necessidade de uma ação por puro respeito à Lei Moral e uma obrigação que deverá afetar a vontade dos seres racionais, temos por implicação, como já vimos, que a vontade pode também não se determinar do ponto de vista a atingir. Sem embargo, a vontade é justamente a “*a instância primeira que estabelece objetivos e fins*” (BRITO: 1994, p. 25); ela é uma lei para si mesma. Na ética kantiana não é o resultado da ação ou a busca pela felicidade, bem estar ou salvação que deverá reger as ações e o bem não possui materialidade. O bem está na obediência ao Imperativo Categórico e a vontade boa é a vontade que simplesmente age por puro querer, conforme as determinações deste imperativo.

Entretanto, os conceitos provenientes da ética clássica ainda mantêm lugar na filosofia moral de Kant, mesmo quando atrelados a outros conceitos, mas não consistem mais no fundamento da moral; não serão mais determinantes para a avaliação das ações morais. Por outro lado, o sujeito racional e a Lei Moral que não pode ser deduzida senão *a priori* da razão deste ser racional, parecem não somente sustentar a estrutura da proposta kantiana como também evidenciar, em maior relevo, a singularidade e a sua inovação frente aos sistemas morais antecedentes.

Desta maneira, segundo o corrente encadeamento conceitual, parece que é possível pensar que a exposição dos conceitos presente na *Fundamentação* sugere uma transposição dos conceitos clássicos do centro para a “*periferia de [sua] ética filosófica*” (HÖFFE: 2005, p. 187), ainda que a articulação desses conceitos com a personalidade moral possibilite a universalidade de sua proposta ética como implicação dessa relação. Parece-nos, agora, que tanto pelo apresentado no primeiro capítulo, quanto pela argumentação ora oferecida para destacar a singularidade da ética de Kant, nosso estudo reclama uma explicitação do conceito de pessoa e a relação deste com os já estudados anteriormente.

Nesta direção, se mesmo alguns conceitos clássicos se articulam e culminam, segundo Kant, na constituição do imperativo categórico, formando o cânone de avaliação da

moralidade e suprema Lei Moral, cabe-nos verificar como se relacionam os fins contingentes – como a felicidade – com o sujeito moral, e como estes funcionam como eixo estruturante e são, fundamentalmente, responsáveis tanto pela possibilidade de uma ética *apriorística*, quanto pela coesão da sua estrutura interna.

### CAPÍTULO III – ACERCA DO CONCEITO DE PESSOA NA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES

*Ora, a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins. Portanto, a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade. (FMC, p. 80)*

No capítulo anterior expusemos e comentamos os conceitos presentes na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* que, segundo nossa análise, compreendemos como pilares da proposta ética kantiana. Nesta empresa, seguindo uma ordem de relações entre os conceitos, refizemos os passos da busca kantiana pelo princípio supremo da moralidade, partindo do conceito de boa vontade até a formulação do imperativo categórico, e pusemos em altorrelevo as noções que, estando intrinsecamente ligadas a este, permitem tanto pensar sua possibilidade quanto compor uma filosofia moral não alicerçada em móveis externos.

Como resultado deste estudo, pudemos tanto acompanhar o desenvolvimento de cada conceito e o modo como suas inter-relações culminam na fixação do imperativo categórico quanto notar a inovação kantiana no campo da filosofia prática. Neste último caso, para que esta originalidade se tornasse tanto mais evidente, comparamos, ainda que de maneira incipiente, a filosofia moral de Kant com o modo de se pensar a ética que foi característico de seus predecessores. Expusemos, com isso, as diferenças mais essenciais da ética desse filósofo em relação aos sistemas éticos e filosofias morais anteriores, ressaltando, por conseguinte, a sua singularidade – reflexo de um pensamento Moderno por excelência.

Em resumo, finalizamos notando que em Kant os imperativos categóricos não são formulados em função de forças coercitivas externas – embora as leis e os códigos assim possam ser concebidos –, antes, posto que sugerem a necessidade de uma ação por puro respeito à Lei moral, implicam em uma determinação *a priori* da razão prática, um princípio apodítico.

Do aventado, poderíamos afirmar, sem exageros, que talvez a mais contrastante inovação do pensamento kantiano consiste na inversão do *Fundamento* da moral – outrora, posto em algo exterior ao indivíduo, deixando-nos a impressão de que a moral figura como algo que nos é imposto por alguma *coerção* ou *desejo* exterior. Essa inversão terá como consequência imediata a validade universal da ética kantiana, e, posteriormente, a atribuição de um valor intrínseco, incomensurável e absoluto ao sujeito moral – **a dignidade**.

Aqui começa esta nova parte do nosso estudo: as implicações do pensamento moral de Kant. Assumindo a nossa exposição até o momento como uma interpretação razoável e possível do pensamento kantiano no que tange à Ética, e uma vez compreendidas, a partir deste ponto de vista, as relações entre os conceitos apresentados até a formulação do imperativo categórico temos como objetivo, neste capítulo, demonstrar como o homem se integra e se entrelaça aos conceitos basilares da teoria ética kantiana e se torna, pelo seu estatuto de sujeito moral – ou seja, de pessoa, legislador do reino dos fins – o próprio *Fundamento* da moral.

Com efeito, a conceituação própria que a pessoa adquire na filosofia moral de Kant e o valor intrínseco que lhe será conferido serão o fio condutor da nossa pesquisa a partir de agora. Estes elementos, fundamentais para a constituição de uma ética teleológica não *eudaimonística*, nos permitirão, ao atravessá-los, pensar numa finalidade dentro da ética kantiana e mesmo compreender a o deslocamento do conceito de felicidade<sup>45</sup> – estado que todos os seres humanos parecem desejar ao longo de sua vida – dentro da filosofia prática kantiana.

### **A pessoa e a personalidade moral**

Em nosso estudo anterior vimos que o imperativo categórico é o cânone de avaliação da moralidade no agir, ou seja, o princípio segundo o qual, e somente segundo o qual, se poderá considerar a moralidade ou imoralidade de uma ação. Contudo, mais que um simples parâmetro para o exame e crítica das ações humanas, o imperativo categórico, na composição de uma ética que se propõe ser o “*fio condutor e norma suprema*” do julgamento dos homens (FMC, p. 16), fixa-se como a fórmula capaz de produzir uma vontade absolutamente boa e inestimável em si mesma, *conditio sine-qua-non* para que o homem possa determinar a si mesmo a agir conforme o princípio supremo da moralidade.

Visando garantir que pisaremos em terrenos mais seguros ao prosseguir em nossa argumentação, aqui, é mister termos cuidado para que não se entenda que o imperativo categórico seja uma espécie de artifício, uma panaceia com a qual Kant pretende universalizar a questão da moralidade, mas que se baseia em um argumento cíclico e em termos obscuros para sustentar sua proposta moral. Se assim fosse, para usar a expressão kantiana a própria

---

<sup>45</sup> Na conclusão, abordaremos brevemente algumas considerações sobre a felicidade.

moralidade, sem uma condição que sustente sua possibilidade – ou seja, no caso de não ser possível o imperativo categórico –, seria simplesmente uma “quimera vã” (FMC, p. 96). É necessário, pois, demonstrar a validade deste princípio, impedindo que ele figure apenas como algo ilusório ou quimérico.

Neste contexto, observando-se bem, não parece ser, de fato, realmente esse – que o imperativo categórico é uma mera quimera da razão – o caso. À medida que compreendermos que o imperativo categórico expressa: a) a relação que há entre a lei moral que ordena uma ação como obrigante para uma vontade – para o princípio subjetivo que funcionará como máxima desta ação e o indivíduo; e, b) a própria Lei Moral que, sendo elaborada totalmente *a priori* na razão do homem, é necessariamente universalizável; mais precisamente entenderemos como ele tanto funciona como o cânone de avaliação da moralidade das ações quanto elemento fundamental da boa vontade do sujeito moral.

Na tentativa de tornar este conceito fundamental e suas relações ainda mais claros, pensamos que tal movimento poderia ser melhor elucidado se compreendêssemos o engendramento entre os conceitos da seguinte maneira, à esteira de Almeida: a teoria kantiana da moral tem dois pressupostos básicos, sendo o primeiro o indicador de que o agir moralmente consiste em agir com base em regras universais; e o segundo postula que devemos agir com base em regras morais universais pelo simples fato de sermos seres racionais (ALMEIDA: 1992, p. 94).

Ora, se nos recordarmos que, por si só, a ideia de dever e das leis morais já aparece como elemento comum entre as inúmeras culturas e povos existentes (FMC, p. 15), não se apresenta como absurdo assumir que um tal agir que a si arrogue o direito de ser um ‘agir moral’, deverá ser conforme uma regra também dita moral. A singularidade, em Kant, é que esse agir moral deverá ser ‘universalizável’ e não contingente, posto que todos os seres capazes de ter consciência da sua ação possuem um elemento em comum, a razão – outra ideia perfeitamente plausível: se somos todos uma única espécie, unidos por uma faculdade comum que nos faz singulares, nada mais natural que uma lei – moral – que valha para um, deva valer também para os demais.

Notemos, ainda, que quando compreendemos que a vontade é “*a faculdade de se determinar a si mesmo a agir em conformidade com a representação de certas leis*” (FMC, p. 70), estamos – obviamente – assumindo que somente seres que possuem vontade podem agir conforme, ou não, a leis, as quais ele mesmo se dá por meio da sua faculdade racional. A

ação moral, pois, está condicionada a ser realizada unicamente por meio da vontade do ser racional. Obviamente, se seres ditos irracionais não podem representar para si próprios leis segundo as quais possam agir, suas ações não serão imorais nem morais, pois esses somente podem agir segundo leis naturais.

Essa implicação tem um impacto radical sobre o pensamento kantiano. A vontade, pois, como condição fundamental das ações passíveis de juízos morais, estaria diante de uma encruzilhada: por um lado, a vontade seria determinada por um princípio objetivo, ou seja, pela lei que expressa um ‘dever fazer’ – como já dissemos, isso resulta da noção universal que se tem dos deveres, em cada cultura (FMC, p. 15); por outro lado, a mesma vontade está sujeita a ser afetada por princípios subjetivos, as máximas, que podem tanto refletir uma inclinação, paixões, desejos materiais, ou somente o desejo de se obedecer à lei que manda fazer o que é correto. É aqui, precisamente, que defendemos que o imperativo categórico se sustenta. Poremos em termos kantianos e regressaremos ao início da argumentação que iniciamos para tentar compreender que o imperativo categórico não é uma quimera da razão.

Do já exposto, relembremos que a vontade tem dois princípios que a podem determinar: o subjetivo e o objetivo. O princípio objetivo é a Lei Moral, universal e necessária, enquanto o princípio subjetivo do querer é a máxima que, por definição<sup>46</sup>, deve conter a regra prática determinante para uma ação. Não é difícil visualizar que a ação moral deve ser conforme a Lei Moral, e, logo, para que uma ação seja conforme a Lei Moral o princípio subjetivo, que também direciona a vontade, deve querer obedecer à Lei Moral – ou seja, como anteriormente visto, para que a ação seja moral, e não somente conforme ao dever, o sujeito deve obedecer a Lei Moral, e fazê-lo tão somente *por querer*, por ser correto.

Assim, se decorrente do simples fato de sermos racionais, o agir moralmente consiste em agir com base em regras morais universais, neste contexto, uma vontade que ‘quer’ agir moralmente, sem visar alguma outra finalidade além da retidão no agir, deve ter como máxima – princípio subjetivo – um mandamento que ordene a necessidade de uma ação tão somente pelo fato de esta ser uma ação que está em conformidade com a Lei Moral universal, concebida inteiramente *a priori* pela razão humana.

Da nossa argumentação temos duas consequências importantes. Consequência imediata: o princípio objetivo de uma vontade que ‘quer’ agir por dever – o *imperativo*

---

<sup>46</sup> Recordemos que a máxima é uma proposição subjetiva e contém a regra prática que determina uma ação (FMC, p. 61)

*categórico* – deve ser a própria Lei Moral. Implicação implícita que advém dos dois pressupostos básicos da Ética kantiana: o princípio subjetivo que deve ordenar a uma vontade não boa por si a realizar uma ação necessária (moral) simplesmente *por dever*, deve ser do tipo obrigante; logo, será um imperativo. Seja ainda o *imperativo categórico* o único que ordena a necessidade de uma ação objetiva como *praticamente* necessária (FMC, p. 58); portanto, o princípio subjetivo de uma vontade que ‘quer’ agir *por dever* não será outro que o próprio imperativo categórico – o mandamento que figura como a máxima expressão desta racionalidade do homem na ação.

Visto deste modo, acreditamos ter deixado mais claro que o imperativo da moralidade funciona tanto como padrão de avaliação das ações – ou seja, a ação será moral se foi realizada conforme o imperativo categórico, e imoral em caso contrário – e justo por isso também como princípio gerador da máxima subjetiva do querer – ou seja, impõe à vontade o querer obedecer à Lei Moral tão somente *por dever*.

No que tange à formulação do imperativo categórico e a sua função tanto na determinação de uma boa vontade e ao mesmo tempo como cânone de avaliação da moralidade – considerando, ainda, que o imperativo categórico, para que funcionasse como Lei Moral universal e necessária e parâmetro da moralidade, teve que ser extraído totalmente *a priori* da razão humana<sup>47</sup> – acreditamos que a argumentação apresentada foi suficiente para mostrar que ele pode ser tomado como o ápice da ideia de racionalidade no agir (HÖFFE: 2005, p. 200) presente na filosofia prática de Kant, e pode, se existirem os pressupostos que o fundamenta<sup>48</sup>, ser tomado como efetivo contrariando quem lho defenda uma ilusão ou artifício de uma teoria que se demonstra utópica.

Contudo, é precisamente aqui que nos deparamos com o problema-*mor* do nosso estudo: conquanto a noção de imperativo categórico frequentemente seja tomada como a pedra angular da moral kantiana, outras leituras da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* são possíveis. É inegável que o imperativo categórico está no cerne da filosofia moral de Kant, mas parece que alguma coisa deve ser mais essencial ainda, que é em torno dela que todos os elementos de uma pretensa teoria da moralidade deverão orbitar. Neste

---

<sup>47</sup> “Ora, a lei moral, (...) não se deve buscar em nenhuma outra parte senão numa filosofia pura” (FMC, p. 16).

<sup>48</sup> Com efeito, embora aqui tratemos o imperativo categórico como um princípio, como o próprio Kant o faz (ex.: FMC, p. 32), o imperativo categórico, como veremos mais adiante, não pode prescindir de uma condição que lhe será basilar, que é a autonomia da vontade do homem. Sem este último, o primeiro não poderá, em hipótese alguma, tornar-se efetivo. Este será o ponto de partida para a nossa questão central, discutida neste capítulo, que trata justamente da complexidade do conceito de pessoa como elemento estrutural desta proposta de filosofia moral engendrada por Kant.

sentido, parece que a própria possibilidade de se pensar como real, o imperativo categórico depende deste elemento central que dará sustentabilidade a toda proposta ética de Kant. Em nossa pesquisa acreditamos que esta viga-mestra parece se assentar na noção de **pessoa**.

Iniciaremos atentando para o fato de que somente pela sua faculdade da razão o homem se torna capaz de fornecer a si mesmo leis às quais ele pode ou não seguir. Dissemos isso mais acima, quando citamos *en passant* que seres ditos irracionais sequer podem ter suas ações avaliadas do ponto de vista da moral. Assim, uma lei universal, **a Lei Moral**, o imperativo categórico, se possível, deverá ser também um reflexo dessa faculdade, que é o singular elo que nos unifica, mesmo mediante a pluralidade de homens existentes – e mesmo porque esta Lei, segundo a proposta kantiana e uma vez que tenciona a universalidade, deverá também ela ser extraída unicamente *a priori* da razão do homem (FMC, p. 16).

Assim, a faculdade da razão do homem parece ser um elemento que o torna diferente das demais coisas existentes, e lhe confere algum valor pelo simples fato de que este seja capaz de se dar conta de que não é regido **somente** por leis naturais, ao contrário dos demais seres, os quais Kant denominará somente de coisas (FMC, p. 72). A razão, por relacionar “*cada máxima da vontade (...) com todas as outras vontades e todas as ações para conosco próprios*” (FMC, p. 81), parece manifestar um estatuto peculiar e singular característico somente aos seres dotados de razão.

Assim, podemos afirmar que ao empreender a “*busca e fixação do princípio supremo da moralidade*” (FMC, p. 19), mais que buscar um princípio segundo o qual se possa avaliar universalmente se as ações realizadas são ou não morais, Kant, em sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* teve que alcançar, para além deste princípio, aquilo que mais essencialmente torna uma Ética universal possível: Kant teve que buscar – como já nos sugere mesmo o próprio título de sua obra – o elemento estruturante que deverá servir como o *fundamento da moral*.

Já vimos que podemos assumir o imperativo categórico como cânone de avaliação da moralidade, mas, agora, a questão que se impõe é: como prová-lo efetivo sem recorrer ao pensamento dogmático que Kant tanto criticou? Justamente o que se apresentará como singular na proposta ética kantiana será a inversão do fundamento da moral, manobra imprescindível para a construção de sua Ética que se pretende universal.

Partiremos de uma constatação – embora não a provaremos neste momento – que acreditamos que todos a possam admitir como aceitável: por meio da natureza que lhe é

típica, o homem distinguir-se-á também de todo o resto da natureza, dos demais seres. Isso parece tão plausível que também nós aceitamos, sem maiores dificuldades, que “*nada equivale a um homem, salvo outro homem*” (MENEZES: 2010, p. 201). Cotidianamente costumamos, inclusive, defender que nada equivale ao preço de uma vida humana.

Assim, essa natureza peculiar da condição humana nos dará pelo menos uma implicação possível e direta: há uma dicotomia na classificação dos seres quanto ao uso da razão – eles podem ser ou *peessoas* ou *coisas* (FMC, p. 72). Essa cisão, à medida que compreende duas classes de seres, parece-nos indicar, pelas características de cada uma, que: a) somente uma dessas ‘classes’ poderá gerar sujeitos morais – seres para os quais uma filosofia prática é não somente possível como necessária para lhes guiar a conduta e orientar o julgamento (FMC, p. 16); e, b) aos seres dessa classe atribuir-se-á um valor intrínseco que os colocará acima dos demais seres, aos quais Kant denominou de coisas (FMC, p. 72).

Não é difícil compreender porque isso ocorre. Já dissemos que “*a moralidade consiste, pois, na relação de toda ação com a legislação*” (FMC, p. 80), e, recentemente, que “*a razão relaciona, pois, cada máxima da vontade (...) com todas as ações para conosco mesmos*” (FMC, p. 81). Somente quem for capaz de razão será também capaz de vontade e de representar para si mesmo uma legislação, o que, por conseguinte, o tornará capaz de moralidade (bem como do seu contrário) – mas não necessariamente o tornará bom ou moral por isso.

Portanto, nota-se que somente os seres racionais poderão se tornar sujeitos morais. Se somente eles podem **decidir** por sua ação (seja ela boa ou má), será para eles que uma legislação que oriente a ação deverá ser elaborada. Logo, apenas estes poderão, “*porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos*” (FMC, p. 72), adquirir um valor acima de qualquer valor, não podendo ser considerados simples meios – assim como fazemos com os demais seres, os utilizando como meios para os **nostros** fins, precisamente pelo fato de que eles, por serem determinados tão somente pela natureza (homem aqui incluso, como parte dela), não podem reivindicar para si quaisquer status de sujeito moral – portador de valor incomensurável.

Uma vez que entramos nessa seara, cremos que desembocamos aqui na necessidade de uma conceituação propriamente filosófica para este sujeito moral, não somente pela sua peculiaridade em relação aos demais seres, mas principalmente porque sendo possível, unicamente para este, a construção de uma filosofia moral, ele tanto ocupa o lugar de destaque

da ética kantiana quanto é ao seu redor que parecem orbitar todos os demais conceitos fundamentais desta proposta ética que visa buscar e fixar o princípio da moralidade, sob a qual o indivíduo deverá pautar a sua ação.

No entanto, como fizemos mais acima para o imperativo categórico, cabe aqui dirimir algumas dúvidas. Com efeito, com a busca por estabelecer a noção de ‘ser racional’ como um conceito filosófico propriamente dito e que venha a emergir como a fundamentação suficiente para a fixação do princípio supremo de uma moral universal sem cair numa ilusão da razão é, no mínimo, curioso, que sendo este imperativo da moralidade o cânone de avaliação das ações dos homens, a investigação kantiana não se inicie pela análise do homem em geral.

Com efeito, seria de se esperar, já que se busca um parâmetro de valor universal tanto para julgar o valor moral quanto para guiar as ações do homem, que este fosse o objeto primeiro de investigação, e que uma pesquisa como essa enveredasse pelo estudo do homem, sua história, costumes, cultura, e seu comportamento – que fosse de fato, portanto, uma Antropologia. Poderíamos esperar que Kant, primeiro, definisse o que é o homem, para depois precisar como ele deveria agir.

De fato, uma leitura apressada do prefácio da Fundamentação já seria suficiente para refutar esta hipótese, posto que nosso filósofo não admite que a Filosofia Moral receba interferências nem da psicologia nem da antropologia, aqui entendida como o conhecimento do homem (FMC, p. 16). Mas, sem embargo, um exame mais detido poderia sugerir que, embora a Ética não receba influência de ciências e conhecimentos empíricos, ela não pode prescindir do homem, mesmo porque ela é a responsável por lhe apresentar as leis *a priori* que funcionarão como fundamento de suas obrigações: “*Não é verdade que é da mais extrema necessidade elaborar um dia uma pura Filosofia Moral que seja completamente depurada de tudo o que possa ser somente empírico e pertença à Antropologia?*” (FMC, p. 15).

Teríamos, então, um paradoxo? Ou seja, uma ética que se pretenda universal e tenha que valer para o homem não pode calcar-se na Antropologia, e também não pode prescindir dela? Não parece ser esse o caso. A contradição se nos apresenta somente como aparente. Propondo buscar a fonte dos princípios morais que residem, exclusivamente, *a priori*, na razão do homem, e, com isso, querendo saber até onde é capaz de ir a razão quando livre da influência de móveis sensíveis, Kant, iniciando sua argumentação pelo conceito de boa

vontade parece sugerir, ao mesmo tempo, tanto uma eliminação da necessidade de interferência de elementos empíricos na formulação de sua Filosofia Moral quanto que o próprio indivíduo humano, por ser a grande referência da racionalidade, é um sujeito moral por excelência, e uma teoria que lhe leve em consideração não pode prescindir de sua análise.

Pensando desta forma Kant conseguiu avançar em, no mínimo, dois pontos, como já vimos, que tornam a sua ética um caso ímpar na história do pensamento moral: ele consegue retirar da contingência e colocar no sujeito racional o fundamento da moral, e consegue aproximar os sujeitos morais pelos seus elementos comuns – a razão e a vontade: “*a vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos enquanto racionais*” (FMC, p. 97). Logo, a moralidade Kantiana, ainda que dispense influências da Antropologia Prática, vale para o homem. Com efeito, não se trata de se ignorar a Antropologia, mas, nas palavras de Victor Delbos: “*no sistema completo da filosofia moral, há um espaço para a Antropologia: é necessário somente que este espaço seja demarcado com exatidão*” (DELBOS: 1905, p. 309).

Neste contexto, é justamente a ideia de deveres e obrigações morais presentes nas mais diversas formas de organização humana e nas diversas culturas que sugere a validade destas obrigações em vista de um elemento comum que abarca, sob a sua égide, todos os indivíduos capazes de razão. Assim, é necessariamente porque o fundamento da moralidade vale para os seres racionais em geral que as leis morais fixadas valem, também, para a vontade humana, não o contrário. Por isso, não havemos que dispensar a Antropologia no sistema da Ética – embora a Antropologia, como conhecimento do homem, não participe necessariamente na descoberta do fundamento da moral<sup>49</sup> – e também por isso Kant não inicia sua investigação a partir do homem, mas sim, via a razão.

Voltando ao conceito que queremos elucidar, a saber, como o ser racional se torna um conceito filosófico central para a filosofia prática de Kant, parece que é aqui, por meio de sua capacidade racional que o homem, pois, se notabiliza face às coisas. O próprio Kant nos ensina, em sua *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, que se tomando uma dada espécie e a compreendendo sob um conceito, em conjunto com outras espécies conhecidas,

---

<sup>49</sup> Com efeito, na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, a pergunta ‘o que é o homem?’ surge como uma nova questão. Parece que esta se nos apresenta em outros termos: ‘o que o homem é capaz de fazer de si mesmo?’. Tal recolocação já nos evidencia, logo no prefácio da obra, a diretriz que permeará tal investigação: “*o [conhecimento] pragmático do homem [trata de investigar] o que ele faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente*” (*Antropologia*, p. 21). A *Antropologia* “*estimula o homem a ser o supremo fim de si mesmo e para isso se faz necessário o conhecimento do existente*” (MARTINS: 2009, p. 13). Sem embargo, a *Antropologia* não somente é conhecimento do mundo, mas um conhecimento tal que faz do próprio homem um seu objeto de estudo.

poderá se designar a sua marca distintiva que, utilizada como fundamento de diferenciação, indicará aquilo por meio do qual elas mutuamente se diferenciarão entre si (*Antropologia*, p. 215). No entanto, parece-nos que a determinação própria do caráter da espécie humana esbarra em um problema: se um caráter emblemático de uma dada espécie não puder ser encontrado em mais nenhum outro ser conhecido, como precisar o caráter específico de uma espécie a qual não possui outra equivalente? Como aplicar um termo de comparação que evidencie, no conjunto de seres que possuem tal característica relevante, a marca particular daquele primeiro? (*Antropologia*, p. 216).

Logo, sem uma marca distintiva e considerado no sistema da natureza, um ser humano se nos apresenta como um mero animal, de importância medíocre, e que como produto da natureza possui, em comum com outros animais, um valor ordinário (MC, p. 276). Ou seja, o homem, como posto naturalmente na ordem das coisas e tido como um simples animal, cuja mera existência efetivamente não depende da sua vontade, mas tão somente da natureza, não seria mais que uma modesta ‘coisa’ (FMC, p. 72).

Contudo, já vimos que os seres humanos possuem uma insígnia que os distingue dos demais entes do reino das animálias: a razão. Por meio de sua própria ação, o ser humano faz com que a sua existência não dependa unicamente da natureza, mas também de si próprio (FMC, p. 72). O homem, pois, pela sua atividade própria, é capaz de se aperfeiçoar conforme certos fins e, por meio disso, sair da condição de mero animal dotado de razão – *animal rationabile* –, para fazer de si mesmo um animal racional – *animal rationale* – (*Antropologia*, p. 216).

Neste sentido, se entendermos por cultura “*a produção da aptidão de um ser racional para fins desejados em geral (por conseguinte na sua liberdade)*” (CJ, p. 272), notá-la-emos como uma das condições basilares para que o homem se aperfeiçoe, desenvolva as suas disposições naturais e realize o seu próprio movimento de autotransformação para se tornar *animal rationale*. Deste modo Kant elucidava, naquilo que ele chama de caráter (moral) em sua *Antropologia*, aquilo que é próprio do homem em termos de cultura humana; ou seja, ele explicita o caráter do homem tomado como um ser que tem a peculiaridade de possuir um caráter, o qual ele mesmo o cria para si na medida em que é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele próprio assume (*Antropologia*, p. 216).

Isso o permitirá qualificar o homem numa unidade, ou seja, tomar a espécie humana não como a simples soma de todos os indivíduos singulares (*singulorum*), que resultariam

mais num ajuntamento de homens, mas numa compreensão cuja totalidade da espécie resulta num coletivo (*universorum*) articulado sistematicamente (*Antropologia*, p. 222). Por sua vez, essa compreensão tanto o permitirá não somente ser descritivo, mas prescritivo, como também será de fundamental importância para uma teoria que disponha sobre a possibilidade, mediante o cultivo do homem, do desenvolvimento das disposições da espécie humana objetivando atingir fins que convirjam para a realização de um fim último supremo e universal que deverá ser realizado somente na espécie.

Do até agora exposto podemos enxergar, com o auxílio da *Antropologia*, que com a acepção homem Kant designa, portanto, a espécie humana integrada segundo uma totalidade que unifica todas as disposições originárias daquela. Por um lado, se tomado conforme o mero ‘biologismo’, é apenas um ser de importância diminuta, uma coisa igualável ao gênero animal comum; por outro, é um ser que pela própria característica proeminente que outrora lhe engendrou um problema para a determinação de sua caracterização, é capaz de criar para si mesmo um caráter (*Antropologia*, p. 223), mesmo uma *humanidade* (*Humanität*), que lhe será característica.

Como desdobramento temos que, se por *humanidade*, em certa acepção, consideramos tão somente um agrupamento de seres da espécie humana e aquilo que lhe é característico frente à sua animalidade, sua essência pura, sua marca fisiológica distintiva, parece-nos que o homem – por mais diverso que seja em suas singularidades –, se tomarmos-lo numa unidade tão sistematicamente o quanto possamos, de modo mais preciso, deverá ser mais *descoberto* que *inventado*.

Doutro modo, diverso, a humanidade entendida como uma faculdade peculiar do homem, que se opõe à animalidade e o torna capaz de se fixar a um fim, qualquer que seja este (MC, p. 235); um universal sentimento de fazer parte de uma totalidade – *universorum* – (CJ, p. 199); o “*modo de pensar que unifica o bem estar com a virtude nos relacionamentos*” (*Antropologia*, p. 174), se nos apresenta como um caráter do homem que por ele mesmo deve ser construído mediante o desenvolvimento de suas disposições.

Neste contexto, se na própria *Antropologia*, nos diz Kant:

*Que o ser humano possa ter o eu em sua representação, eleva-o infinitamente acima de todos os demais seres que vivem na terra. É por isso que ele é uma **pessoa** [grifo do autor], e uma e mesma pessoa em virtude da unidade da consciência em todas as modificações que lhe possam suceder, ou seja, ele é, por sua posição e **dignidade** [grifo nosso], um ser totalmente distinto das coisas* (*Antropologia*, p. 27),

e também na *Crítica da Razão Pura* temos que “aquele que tem consciência da identidade numérica de si próprio em tempos diferentes é, (...), uma pessoa” (CRP, p. 341), o que Kant, da maneira concisa e sistemática que permeia sua obra nos pode sugerir é que uma das condições que permite a construção desta unidade, desta ideia de humanidade como totalidade, é precisamente o conceito de pessoa: os sujeitos capazes de razão e vontade são os únicos que podem fazer de si algo qualquer que queiram, e para além, possuem essa consciência de si mesmo em relação a si próprio e como diverso de outrem, o que lhes permitem alcançar, inclusive, os conceitos de totalidade e as ideias de gênero (humano).

Com efeito, também por isso Kant já nos elucidara que o estatuto de pessoa é uma das qualidades distintivas de maior relevo que diferencia o homem de todos os outros seres vivos do planeta terra. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* lemos:

*Os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam coisas, ao passo que os seres racionais se chamam pessoas, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos.* (FMC, p. 72).

As implicações desta afirmação são contundentes: Kant nos sugere, quando posiciona os seres racionais como um fim em si mesmo<sup>50</sup>, que estes últimos têm um valor intrínseco bastante peculiar que é característica inerente desta espécie exclusiva de seres. De fato, para além da distinção que se evidencia entre o homem – aqui o representante, o único conhecido dos seres racionais – e os demais seres viventes, nesse filósofo, a condição de pessoa realmente confere àquele um valor incomensurável, o que o coloca numa posição mais elevada em relação aos demais seres vivos que passam a assumir, por sua vez, o estatuto de coisa, posto que não podem agir segundo sua própria vontade e, em sendo condicionados pela natureza servirão apenas como meios.

Regressando ao ponto em que o conceito de pessoa se liga à moralidade: já que somente os seres racionais são capazes de formular uma representação abstrata de fatores, leis, máximas ou fins que servem como determinantes para as ações, não é sem motivo que somente para estes é possível se pensar num fundamento, num princípio que oriente a ação segundo a moralidade. Logo, aquilo que torna possível avaliar as ações, ou seja, aquilo que permite ao homem postular para si mesmo leis, princípios sobre os quais ele unicamente pode

---

<sup>50</sup> “A natureza racional existe como fim em si” (FMC, p. 72).

agir (ou desobedecer), parece ser exatamente o aspecto basilar para a compreensão do homem como pessoa, esta que por sua vez parece se apresentar de maneira manifesta como o motor da Ética.

Com efeito, a *invenção* da noção filosófica de **pessoa** é o elemento chave que possibilita o desenvolvimento das prescrições inscritas em uma teoria moral de cunho universal. À medida que considera o homem como um ser dotado de *personalidade*, que não é outra coisa que não “*a liberdade e independência do mecanismo de toda a natureza, considerada ao mesmo tempo como faculdade de um ente submetido a leis peculiares, a saber, leis [...] dadas por sua própria razão*” (CRPr, p. 305), Kant nos direciona, compulsoriamente, a notar que a compreensão deste sujeito consciente de si mesmo, um sujeito capaz de pôr a si próprio fins e representar abstratamente leis e outros elementos de determinação da ação, é a própria perspectiva de avaliação a qual tenderá qualquer proposta de filosofia moral que se proponha universal.

Segundo essa linha de raciocínio, não nos resta dúvidas de que, para Kant, é justamente a razão quem confere a um ser a capacidade de superar a mera condição animal, alcançar a sua humanidade transpondo o ‘biologismo’, assumir o estatuto de pessoa, ou seja, de sujeito capaz de fazer algo de si mesmo. Sua personalidade será, pois, a liberdade deste ser racional submetido a leis às quais ele mesmo se prescreve.

Nesta direção, a diferença conceitual própria existente entre os termos *Mench* e *Person* ilustra, pois, propositadamente, as duas faces do humano que são tratadas por Kant – o homem enquanto animal sujeito às suas inclinações, e o homem enquanto ser racional construtor do seu gênero, destinado a realizar, pela sua atividade e razão, um propósito maior que somente sua mera autoconservação, e não regido somente por leis da natureza.

Uma importância da compreensão do conceito de pessoa em Kant é que aquele nos permite uma compreensão privilegiada de um dos aspectos essenciais da sua filosofia moral. A noção de pessoa enquanto outra face constitutiva do ser humano parece permitir uma conciliação, complementarmente ao conceito de homem, entre as duas diferentes espécies de destinações do homem – a física e a moral.

Se nós assumirmos que “*a experiência do mundo ou as relações com o mundo estão sempre ligadas com a experiência do homem em relação a si mesmo, e com o conhecimento que ele possa ter de si como **pessoa***” (MARTINS, 2009, p. 14), poderemos admitir que o homem pode ser moral ou imoral não por conta do agir, meramente, mas sim porque é capaz

de representar-se a si mesmo, capaz de consciência, de não somente realizar uma ação, mas, principalmente, de avaliá-la. E realmente, nem sempre o homem **agirá moralmente**, mesmo ciente de suas ações, posto que por vezes ele seguirá, antes, suas paixões, em detrimento da Lei Moral ou mesmo da Lei Civil; mas, **obrigatoriamente**, ele deverá **saber**, dentre as possibilidades de ação, quais realmente são corretas e quais não.

### **A dignidade**

Retomando a nossa linha de raciocínio para além do mero ‘biologismo’, um outro aspecto deve ser considerado e que tanto mais fixa em alto contraste a importância da *invenção* da pessoa: é o conceito de dignidade. A dignidade, estritamente vinculada ao conceito de pessoa, viabiliza a construção de uma ética prescritiva que parte da proposição de que o homem é um fim em si mesmo. Isso ocorre porque, segundo o próprio Kant, a dignidade é a única condição graças à qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma (FMC, p. 81), e mais que isso, a dignidade é reflexo da moralidade (FMC, p. 81).

Com efeito, o homem enquanto pessoa, ser racional e livre, ao existir como fim em si mesmo possui em si um valor absoluto, dignidade:

*No reino dos fins tudo tem ou um **preço** ou uma **dignidade**. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como **equivalente**; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então ela tem dignidade. (...) aquilo porém que constitui a condição só graças à qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tem somente um valor relativo, isto é um preço, mas um valor íntimo, isto é **dignidade**. (FMC, p. 81).*

A dignidade é a característica-*mor* da pessoa, pela qual ela não poderá ser tratada meramente como meio, pois se torna fim em si mesma – “a dignidade da humanidade deve ser preservada e honrada na **pessoa do homem**” (CRPr, p. 305-306).

Por isso que, no capítulo I, quando expusemos o imperativo categórico, uma das formulações possíveis se apresentou como “*age de maneira tal que uses a humanidade, tanto na tua pessoa, como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*” (FMC, p. 73), pois a dignidade da **pessoa** do homem deve ser preservada e isso por, no mínimo, dois motivos: a) porque “a natureza racional existe como **um fim em si**” (FMC, p. 72), e, se os homens são racionais, não devem ser tratados como meio; e, b) porque isso será uma exigência da razão, se assumirmos que ela relaciona

cada máxima da vontade com todas as outras vontades e conosco mesmos (FMC, p. 81), o que já vimos mais acima.

Tanto voltaremos à questão de evidenciar a pessoa como condição essencial do fundamento da moral, quanto justificaremos a alternativa 'b', acima exposta, se nos lembramos de que na Ética, o que parece se por em questão é justamente a relação entre nossas ações e os princípios que as determinam (ALMEIDA: 1992, p. 101), que vão dizer se uma ação específica é boa ou má, e, ainda, prescrever o que devemos fazer.

Neste contexto temos de notar pelo menos duas coisas que vão na direção de pôr a **pessoa** como um elemento que se justifica enquanto um dos fundamentos da moralidade: a) se admitimos que agimos e que, universalmente, nós avaliamos nossas ações ou as ações de outrem, também temos que admitir que temos 'consciência', e, por isso, podemos caracterizar conceitualmente ações, como representar leis, por força da nossa faculdade da razão; somos portanto, pessoas; e, b) dentre os elementos que são relevantes para uma avaliação da possibilidade da moralidade, parece que não podemos prescindir de pelo menos três: racionalidade, personalidade, e liberdade, que serão as condições segundo as quais a **pessoa** poderá pôr a si mesma a sua própria lei – condição da sua autonomia.

Até o presente momento parece que desenvolvemos os dois primeiros elementos, notadamente não de maneira exaustiva, mas pelo menos suficiente para se notar porque uma ética que se pretende universal e que tem o princípio de avaliação da moralidade alicerçado no imperativo categórico não pode deixar de considerar a noção de ser racional – aqui, com as nuances que já foram destacadas, entendidos como **pessoa** – em seu sistema.

Contudo, resta-nos explicar como se articula, a este conceito, as noções de liberdade e vontade. Em sendo a liberdade e a vontade elementos que só podem existir nesta determinada espécie de seres em particular que chamamos **pessoa**, entendendo, ainda, de maneira incipiente, o que é esta liberdade e o que é esta vontade, poderemos não somente melhor caracterizar a natureza própria deste ser racional e que lugar ele ocupa na filosofia moral kantiana, mas notar que uma possibilidade de fundamentação desta moral kantiana pode se compreender na maneira como este sujeito moral, a **pessoa**, se compreende.

## A liberdade da vontade

Dando continuidade, e se é aceita como uma interpretação razoável da *Fundamentação* toda a argumentação desenvolvida desde os capítulos anteriores até aqui, partiremos, para sermos breves, do conceito de vontade: “*a faculdade de se determinar a si mesmo a agir em conformidade com a representação de certas leis*” (FMC, p. 70).

Ora, a compreensão da vontade como uma capacidade que um ser possui de se autodeterminar à ação, em conformidade com leis que podem ser ‘representáveis’ por conceitos, é o mesmo que assumir que este ser é tanto capaz de obedecer a leis quanto desrespeitá-las. Isso, notadamente, ocorre porque como já vimos, ainda que espaçadamente, a vontade é determinada por princípios, sendo um objetivo, a lei (seja ela uma obrigante, categórica ou hipoteticamente) e um subjetivo, a máxima – e isso tudo já vimos.

Queremos chegar, com isso, mais uma vez, na compreensão de que a implicação desta ‘encruzilhada da vontade’, é, precisamente, o fato de que a razão somente não pode determinar a vontade (FMC, p. 25): ora, se justamente a vontade é determinada por dois princípios, um deles, a saber, o subjetivo, pode, sem grandes dificuldades ou problemas, estar vinculado às sensações. Essa dependência que a **pessoa** possa apresentar em face das sensações e de móveis materiais é chamada, por Kant, de **inclinação** (FMC, p. 51).

Com tudo isso, o que se quer notar é somente que Kant, ao postular que a vontade é determinada por dois princípios distintos entre si e aceitando a influência das paixões, do desejo, dos ‘instintos’, em suma, do que – palavras nossas – hoje se poderia chamar de inclinações ou mesmo certos elementos de irracionalidade, abre uma prerrogativa de uso efetivamente prático da sua ética.

Seja o imperativo categórico a Lei Moral, e a máxima a relação que o sujeito autônomo estabelece com a situação na qual ele tentará agir respeitando a Lei moral, mas igualmente conforme a ocasião também o exija, para Kant a questão será, pois, posta nos seguintes termos: conhecer o princípio da moralidade tem influência sobre a vida prática do homem (FMC, p.16).

Se atentarmos que o conceito de dever quer dizer também a capacidade de possuir razões para se justificar as ações, e que ele, segundo Kant, é um elemento comum entre as culturas humanas, não há como negar que o conhecimento do dever moral haverá de influenciar não somente as decisões a serem tomadas pelos homens no agir, como também a

sua própria capacidade de julgar; e, como já se viu, não poderemos negar que para se encontrar o fundamento da moral é necessário encontrar a origem do dever:

*Para, porém, neste trabalho avançarmos por uma gradação natural, não somente do juízo moral vulgar (que aqui é muito digno de respeito) para o juízo filosófico (...) temos nós de seguir e descrever claramente a faculdade prática da razão, partindo das suas regras universais de determinação, até o ponto em que **dela brota o conceito de dever** [grifo nosso]. (FMC, p. 49).*

Com efeito, parece-nos que, como bem posiciona Brito, “*a vontade é a razão prática, a vontade é a razão a agir*” (BRITO: p. 55).

Contudo, ainda nos falta provar, já que essa vontade é **determinada** por dois princípios, sendo um deles objetivo, como ela: a) pode desobedecer a este princípio; e, b) como ela pode propor a si mesma a sua própria lei. Ou seja, em nosso estudo precisamos saber, uma vez que o imperativo categórico tem sua origem na vontade que quer obedecer à Lei Moral, como é possível a vontade, razão prática a agir, dar a si mesma sua própria lei. Parece que chegamos à questão da liberdade da vontade.

Esta é, além de vital, uma das mais difíceis questões trabalhadas por Kant no conjunto de toda a sua obra. Como não temos por intuito abordar toda a organicidade interna do sistema kantiano, iniciaremos alcançando, primeiramente, uma noção intuitiva de liberdade que deriva da própria definição de vontade.

Por definição a vontade exige, do ser que a possua, que este seja capaz de determinar-se a si mesmo a agir conforme a representação de leis. Logo, poderemos entender, então, a liberdade como um ‘estado de livre’, ou seja, um ‘estar livre de’, um não estar ligado a coisa alguma, um desprendimento deste indivíduo de todo e qualquer fator externo propulsor para a sua ação, já que ele se autodetermina – não se poderia pensar, então, num ser dotado de vontade que não pudesse estar preso senão e tão-somente, a ele mesmo. Desta maneira, não podemos sequer pensar num ser dotado de vontade, o qual não tenha necessariamente que ser livre.

Note-se que, e aqui regredirmos um pouco na argumentação, esta é uma consequência direta do estatuto próprio da pessoa enquanto sujeito moral, o que realça, e este é nosso objetivo, a importância desta noção na moral de Kant. Lembremo-nos que a personalidade, como foi descrita acima, consiste justamente na faculdade de um ente que não

é submetido senão às leis dadas a si mesmo por sua própria razão, de modo que este é independente do mecanismo de toda a natureza (CRPr, p. 305).

Com efeito, a liberdade é a propriedade de uma espécie de causalidade – a vontade – pela qual esta causalidade, ou seja, a vontade, pode ser eficiente, independente do que a determine (FMC, p. 97). Isto é, a vontade exige a liberdade, e a liberdade é uma propriedade desta vontade, condição de sua efetividade; o que novamente nos levará à conclusão acima, a qual Kant ratifica: “*A todo o ser racional que tem uma vontade temos que atribuir-lhe necessariamente também a idéia de liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir*” (FMC, p. 100).

É por isso que a pessoa, justamente pela sua faculdade da razão, é um ser tão especial. Se assumirmos como real a possibilidade da liberdade, mesmo que seja enquanto um ‘não estar preso a’, assumimos que é possível que a pessoa determine a sua vontade de maneira independente dos móveis materiais. Essa faculdade permitirá, portanto, não somente que ela se distinga de todas as outras coisas, mas, inclusive, de si mesmo, enquanto é afetada por objetos (FMC, p. 105). A pessoa, por sua condição de livre, por poder agir de maneira não determinada pelas leis naturais superando o estatuto de homem e a sua mera condição animal, assume a condição de “*sujeito cujas ações são imputáveis. A personalidade moral, por isso mesmo, não é senão a liberdade de um ser racional submetido a leis morais*” (MENEZES: 2009, p. 2).

Assim, a construção de uma ética universal deverá fixar um princípio que possa funcionar como norma suprema e fio condutor do **juízo** das ações. Notadamente, tal norma deverá se reportar ao agente – temos, pois, o sujeito moral, a pessoa – posto que só a essa classe especial de seres as ações podem ser imputáveis. Isso é consequência necessária do seu pensamento: só as pessoas são livres.

Evidentemente por isso, a lei moral, o *imperativo categórico*, não somente possuirá validade para os seres racionais, posto que somente estes possuem vontade e uma vez que somente eles são livres da mera ação por impulsos naturais, como possuirá validade para todo e qualquer ser racional (FMC, p. 69). Por mais absurdo que possa parecer hoje, se existir, por algum acaso, quaisquer outros seres racionais no universo, a Lei Moral, por estar ligada à razão totalmente *a priori* posto que está desvinculada da sensibilidade e vinculada à vontade do ser racional livre, deverá valer para estes, que também terão de ser considerados como pessoas.

Eis porque, poder-se-á dizer sem risco de exagerar, que é a pessoa um dos pilares fundamentais da filosofia moral kantiana:

*Admitindo porém que haja alguma coisa cuja existência em si mesma tenha um valor absoluto e que, como fim em se mesmo, possa ser a base de leis determinadas, nessa coisa e só nela é que está a base de um possível imperativo categórico, quer dizer, de uma lei prática. Ora, digo eu: – O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe, como fim em si mesmo (...). (FMC, p. 71).*

Como vimos, a pessoa, o ser racional livre dotado de razão e vontade, ao existir como fim em si mesmo confere à sua mera existência, em si e por si, um valor absoluto, um valor inestimável – a pessoa, fim em si mesmo, possui, pela sua mera existência, um valor incalculável; a pessoa possui dignidade. Nada equivale a uma pessoa a não ser uma outra pessoa (FMC, p. 81). Para além desta equação não há uma única exceção.

A dignidade é a característica-*mor* da pessoa pela qual ela não poderá ser tratada meramente como meio, pois se torna fim em si mesma. Por isso, tanto insistimos na assertiva de que “a natureza racional existe como um fim em si” (FMC, p. 72). É, precisamente, por meio desta natureza racional que o homem poderá se dar conta e representar a sua própria existência (FMC, p. 72).

A própria moralidade, portanto, parece agora ter sua existência inteiramente condicionada à prova da possibilidade de que os seres capazes de moralidade possam atuar unicamente sob a ideia de que agem livremente, segundo a sua vontade (FMC, p.100). Com efeito, a pessoa, nesse ínterim, passaria a figurar como o elemento estruturante de uma possível teoria da moral, à medida que somente a personalidade é a característica que permite a um ser se tornar capaz de ter consciência de si mesmo (CPR, p. 341).

Não seria agora difícil notar que, se o agir moral depende do obedecer à Lei Moral tão somente por ser correto fazê-lo, esta consciência, da qual o homem é capaz, apresenta-se em dois planos: a) em primeiro, a consciência de si próprio como pessoa, ser racional capaz de sob sua representação tanto o seu próprio eu quanto as leis às quais ele é capaz de se dar e seguir ou desobedecer; e, b) a consciência da Lei Moral como resultado *apriorístico* das elucubrações da sua razão e como bem supremo de validade universal. Fica posto, portanto, que dependendo, a moralidade, da faculdade racional, uma vez que se o homem tem consciência da Lei que obedece ou que deixa de obedecer, ele tem vontade (BRITO, p. 55), e,

portanto, é uma pessoa. Este último conceito se mostra como uma primeira etapa na estruturação de uma ética que se pretende uma validade universal.

Retomando tudo o que foi dito ainda neste capítulo, teremos o seguinte encadeamento conceitual: o imperativo categórico, como princípio da moralidade, ordena a necessidade de uma ação por puro respeito à lei prática – lembremos que a dependência da vontade não boa em absoluto em relação ao princípio objetivo da vontade, à lei prática, chama-se obrigação; que a necessidade objetiva desta ação por obrigação é justamente o que constitui o dever; que a dignidade é a característica do ser racional que o opõe às coisas, segundo a qual ele não pode ser tratado como meio, mas antes é um fim em si mesmo, logo, sendo a razão a faculdade que nos diferencia das meras coisas, a dignidade é uma consequência da racionalidade –, por outro lado, ele exige a ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com quaisquer móveis, impulsos ou inclinações – e ele consistirá, pois, na lei prática, no princípio da moralidade. Assim, ordenando a necessidade da ação somente por respeito à lei a qual a razão humana mesma *a priori* se põs, **o imperativo categórico não pode contradizer as consequências necessárias da razão**, posto que se assim fosse ele minaria os fundamentos próprios que lhe são condição de possibilidade. O imperativo categórico, como princípio da moralidade, não pode ordenar uma ação como necessária e que seja capaz de ferir a dignidade, sob pena de se neutralizar como princípio supremo da moralidade.

Assim, o imperativo categórico, como mandamento da razão, tem a lei própria como fim. Mas a lei própria é o fim em si mesma. Ora, mas também o homem, face à sua dignidade, é o fim em si mesmo. Isso, pois, resolver-se-á da seguinte maneira: o imperativo categórico deverá ordenar a necessidade de uma ação (pela própria definição de imperativo), que pela vontade do agente (o que demonstra a dependência do imperativo com a liberdade), se queira tornar-se lei universal (e também a sua necessidade e universalidade), utilizando o próprio agente e seus semelhantes unicamente como fim (e por fim, a preservação da dignidade da pessoa humana), e não, sob qualquer medida, como meio. Justamente por conta desta própria condição de dignidade da pessoa humana, o imperativo categórico também poderá ser expresso como *“age de maneira tal que uses a humanidade, tanto na tua pessoa, como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”* (FMC, p. 73). Agora notamos o imperativo como mandamento máximo da razão e suprema lei prática, como evidência ululante da natureza racional do

homem que, pela sua dignidade, é distinto de todo o resto na medida em que se põe a si mesmo como um fim (FMC, p. 85).

Não com tanta obviedade, mas é de se perceber, agora, que de fato o respeito pelas outras pessoas, no agir, é reflexo do “*acabamento fundamental*” (HÖFFE, *Op. Cit.*, p. 200) da razão prática, ou seja, é consequência da própria necessidade do imperativo categórico; em última instância, o respeito pelas pessoas não mais é que o respeito à própria lei moral. Também por isso não seria exagerado dizer que a dignidade, enquanto característica da pessoa humana e consequência da razão, está fatalmente atrelada, em certa medida, à obediência aos deveres e à lei a qual o homem racional é capaz de por a si próprio (FMC, p. 89).

Portanto, nestas ideias de racionalidade como faculdade que permitem a universalidade da moralidade, e de liberdade como característica da vontade a qual é capaz de agir conforme representação de leis as quais a pessoa é capaz de se dar, encontra-se adjacente a noção de dignidade como a capacidade da pessoa de legislar para si mesma, e, ao mesmo tempo, estar submetida a esta mesma legislação (FMC, p. 89).

Por conta disso, não seria desarrazoado afirmar que aqui se nos apresenta, com mais clareza, o caráter formal da ética kantiana, como novamente nos traz de volta o conceito de pessoa, pela sua dignidade própria, como um dos componentes centrais, mesmo do *telos*, da sua filosofia moral – ora, o princípio da lei prática reside na regra, objetivamente (a lei moral universal), e, subjetivamente, no fim: a pessoa é uma das condições de universalidade da lei moral, e, *paripassu*, também o *fim* do agir, o sujeito de todos os fins (FMC, p. 76).

Regressando à nossa linha de raciocínio, cabe-nos lembrar de que é na fundação de uma boa vontade que a razão deverá desempenhar o seu papel, e é assim que Kant inicia sua *Fundamentação*. Pelo que já vimos, nota-se que é justamente por essa boa vontade que a pessoa agirá em conformidade com a representação da lei moral, cujo *fim* é a pessoa, digna enquanto capaz de moralidade; temos que a própria pessoa, por meio da razão que lhe funda uma boa vontade, é o legislador para si mesmo.

Chegamos ao nosso próximo ponto de discussão, na tentativa de estabelecer a pessoa como conceito filosófico que funciona como peça central da filosofia moral de Kant. O nosso filósofo afirma que toda pessoa, portanto, tanto por sua dignidade, e enquanto capaz de moralidade, será, potencialmente, uma legisladora para si mesma.

Cabe aqui esclarecer que quando afirmamos que cada pessoa passa a ser um legislador para si mesmo, não estamos sugerindo que se deverá construir um ‘Estado de caos’,

onde cada um faria o que quisesse à medida de sua força e segundo o que lhe orientasse a sua vontade. Não é esse o caso. É importante notar que em se assumindo o imperativo categórico como princípio da moralidade, compulsoriamente assumimos que cada pessoa, mesmo sendo uma legisladora para si, não poderá fugir objetivamente da lei moral, e, subjetivamente, não poderá adotar uma máxima que possa ferir seu igual em sua dignidade.

Posto isto, queremos chegar à constatação de que ao se pensar cada pessoa como uma legisladora universal, fatalmente teríamos que conceber, também, que elas todas estão sistematicamente atreladas umas às outras por meio de leis objetivas comuns – a exemplo da lei moral que manda, *a priori*, que nenhum ser racional trate a um outro ser racional como um meio para satisfação de algum fim. A essa ligação sistemática entre os seres capazes de razão por meio de leis comuns, Kant chama de “*Reino dos fins*” (FMC, p. 79)<sup>51</sup>. Voltaremos a esse tema mais adiante. Com efeito, por ora, cabe notar que cada pessoa humana, pela dignidade própria que lhe permite não obedecer nenhuma lei outra senão a que ele mesmo é capaz de se dar, será então um legislador do reino dos fins, um legislador universal (FMC, p. 86), “*a dignidade da humanidade consiste precisamente nesta capacidade de ser legislador universal*” (FMC, p. 89). Cairemos, assim, no indispensável conceito de **autonomia**.

### **A autonomia**

Vimos, então, como a pessoa se torna o centro da filosofia prática kantiana, legando à condição de apótema todos os princípios materiais que outrora funcionaram como pedra angular das filosofias morais anteriores. Com efeito, o homem, atinge o estatuto de pessoa pela sua razão – faculdade a partir da qual se diferencia das demais coisas –, e torna-se digno, de valor absoluto, pela capacidade de dar a si mesmo representações de leis segundo as quais somente poderá agir; também, por ser capaz de determinar a si mesmo a agir conforme a representação destas leis as quais pôs a si mesmo, dizemos que ele tem vontade, e já vimos que uma tal pessoa e uma tal vontade só são possíveis se adjudicarem a si o conceito de

---

<sup>51</sup> Notadamente, o reino dos fins é um estado ideal, o qual se realizaria se todas as pessoas observassem em suas máximas a lei moral prescrita pelo imperativo categórico, e assim agissem universalmente, por determinação de sua boa vontade; contudo, sabemos que a vontade dos homens não é, *ab initio*, sumamente boa. O reino dos fins é, pois, um princípio regulativo, um ‘como se’, o qual somente se abstrair da singularidade das pessoas, em sua totalidade, os conteúdos dos seus fins particulares, pode-se conceber (FMC, p. 79). A moral de Kant considera, pois, um possível reino dos fins ‘como se’ fosse um reino da natureza. Uma tal ideia regulativa tem a função de uma ideia prática, segundo a qual é possível realizar o que não existe, mas que poder-se-ia tornar real a partir da ação livre do homem (FMC, p. 84).

liberdade, propriedade segundo a qual a vontade pode se tornar efetiva, por livrar o sujeito moral de quaisquer outros propulsores materiais para ação.

Dito de maneira mais simples, a razão torna o homem pessoa e lhe confere dignidade na medida em que o torna capaz de se autolegislar; a vontade o determina a agir conforme a sua dignidade, e a liberdade permite à vontade tornar-se efetiva: em última instância, a vontade, enquanto faculdade de se determinar a si mesmo a agir em conformidade com a representação das leis as quais a própria pessoa se põe é, para si mesma, a sua lei, regida por princípios objetivos – a lei em si, e subjetivos – as máximas de determinação da ação. Neste contexto, a autonomia é a propriedade da vontade, através da qual ela pode ser para si mesma a sua própria lei (FMC, p. 90), livre da natureza dos móveis materiais.

Ora, por consequência do desenvolvimento dos conceitos, se a autonomia permite, à vontade, funcionar para si mesma como a sua própria lei, mas, também por definição, como a vontade não se dá lei a si mesma (FMC, p. 95), o princípio da autonomia é quem deverá conter o princípio que ponha a lei à vontade. Ora, a vontade como uma lei para si mesma será, pois, tão somente a caracterização de um princípio que tem em sua própria forma, em si mesmo, objetiva e unicamente a lei. Isto demonstra como estão intimamente ligados os conceitos neste sistema ético: uma vez que a boa vontade é tão somente a vontade de agir por respeito à lei moral, é a autonomia quem deverá pô-la, e, para tanto, o princípio da autonomia não poderá ser outro que o mesmo que engendra o imperativo categórico.

Disto, temos pelo menos duas implicações imediatas que precisam ser elucidadas: primeiro, se a autonomia permite à vontade a propriedade de funcionar como lei para si mesma, ela será, também na boa vontade, o seu princípio. Consequentemente, somente pela ideia de autonomia, ou seja, da propriedade que permite ao indivíduo por uma lei para si mesmo, se poderá explicar uma possibilidade de um imperativo da moralidade; para além disso, a autonomia, como fundadora de uma tal propriedade, também será, forçadamente, o fundamento da dignidade da pessoa humana posto que o homem só é digno justamente pelo fato de ser capaz de se por leis a si mesmo às quais é capaz de seguir (FMC, p. 83).

Com efeito, a autonomia será também condição efetiva da moralidade, exigência fundamental e indispensável para a própria existência do imperativo categórico. Por sua vez, uma vontade sumamente boa em si não poderá também prescindir do conceito de autonomia. A autonomia será, portanto, a capacidade de toda a máxima da boa vontade de transformar-se a si mesma em lei universal – novamente uma outra face do mesmo imperativo categórico:

“*age segundo máximas que possam simultaneamente ter-se a si mesmas por objeto como leis universais da natureza*” (FMC, p. 85).

Desta forma, por estar intimamente ligada à vontade a autonomia não poderá prescindir de dois elementos: da racionalidade da pessoa e da sua condição de livre. Assevera-nos Vialatoux que “*a afirmação da autonomia não é outra coisa, em suma, que a afirmação da racionalidade da lei*” (VIALATOUX: 1968, p. 48). De nossa parte já possuímos, também, elementos suficientes para depreender ambas as implicações. Quanto à razão, já demonstramos que somente os seres racionais são dotados de vontade, e, sendo esta, ao mesmo tempo, característica exclusiva dos seres dotados de razão e ponto de chegada do conceito de autonomia, não é difícil compreender o porquê da razão ser necessária para a autonomia.

Não tão evidente é a segunda implicação, mas também não mais difícil: se um ser é capaz de se autodeterminar, de se autolegislar – ou seja, se é capaz de dar se a si mesmo sua própria lei – fica claro que ele tem que ser, também, livre, ou seja, ligado tão somente a si mesmo, desprendido de todo e qualquer móbil sensível ou de determinações oriundas das suas necessidades naturais. Uma terceira implicação é ainda possível, mas pela sua obviedade acreditamos que não carece de muita explicação: a questão da consciência de si. Ora, se um ser porá diante dele mesmo a lei que o poderá determinar, é notório que ele deverá, minimamente, saber o que – ou melhor, quem – é esse ‘si mesmo’; em outras palavras, ele deverá ter *personalidade*.

Sem embargo, baseando-se na primeira consequência exposta, não seria demasiado afirmar que “*a chave da explicação da autonomia*” (FMC, p. 97) é o conceito de liberdade: “*(...) pressupondo a liberdade da vontade de uma inteligência, a consequência necessária é a **autonomia** dessa vontade como a condição formal que é a única sob que ela pode ser determinada*” (FMC, p. 119). Ora, tanto a liberdade como a própria legislação da vontade são, ambas, autonomia (FMC, p. 103). Uma tal concepção de autonomia como propriedade da vontade pela qual ela é para si mesma a sua própria lei, sendo que a vontade não põe leis a si mesma, novamente nos coloca em altorrelevo a afirmação da expressão máxima da racionalidade que na filosofia moral kantiana se nos apresenta como a formulação do imperativo categórico: se a autonomia se apresenta como propriedade da vontade, e, esta última, a autodeterminação do sujeito moral a agir conforme a representação de leis às quais ele mesmo se põe (de modo que essa autodeterminação se torne mesmo uma ‘lei de ação’ pela

autonomia), o sujeito moral está fatalmente destinado à liberdade, e a autonomia se nos apresenta como uma expressão da própria racionalidade da lei, um fruto da razão a qual é capaz de produzir, pela liberdade, uma boa vontade – uma vontade pura, por isso mesmo, livre.

Ora, mesmo Kant não podendo, à luz dos conceitos aqui desenvolvidos, provar a necessidade absoluta de um tal imperativo categórico, podemos perceber que, a partir deste ‘elemento’ chamado razão é possível se pensar numa possibilidade heurística de um mundo dos fins, de uma moralidade universal, cujo princípio, dependente da razão e da liberdade do homem está em germen, presente em cada exemplar singular do homem enquanto um ser capaz de razão.

Embora ao final de sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant prova, antes, a *inconcebibilidade* (FMC, p. 122) de uma tal necessidade prática incondicionada do imperativo moral – problema do qual se ocupará na *Crítica da Razão Prática* –, resta-nos, da sua *Fundamentação* como produto, a compreensão dos conceitos que se engendrarão nas suas obras posteriores para compor – em união sistemática com a sua filosofia do direito, da história e da religião – o que poderíamos chamar de *Arquitetônica da filosofia moral de Kant*. Ora, estando a pessoa, o ser racional, o sujeito moral, no centro do palco como agente principal da religião, da história, das leis da liberdade, não é de se espantar, nem exagerado afirmar que a dimensão moral é um dos aspectos centrais, mesmo indispensável para a compreensão do criticismo kantiano.

Com efeito, neste ser dotado de razão e vontade, livre por definição, a constituição de uma ética não poderá prescindir do próprio conceito de pessoa. Seu ponto de partida, posto que a compreensão do diverso em relação a si mesmo propiciada pela razão, igualmente o faz compreender um tal outro como um ser também dotado de dignidade e vontade próprias, fato que limita o seu próprio direito de escolha, de agir, e lhe impõe a possibilidade de pensar numa lei universal moral, boa em si mesma e que norteará as ações suas e dos outros na medida em que ambos se submetem. Do mesmo modo, também o direito não prescinde do conceito de pessoa, posto que este ser racional é o ser ao qual as ações lhe são imputáveis.

O conceito de pessoa permeia toda a arquitetura da filosofia prática kantiana e a moralidade, o princípio norteador do agir das pessoas, pelo qual foi empreendida, na *Fundamentação*, uma busca visando a sua fixação; consistirá justamente na “*relação de toda a ação realizada pelo sujeito moral com a legislação, através da qual somente se torna*

*possível um reino dos fins*” (FMC, p. 80), e para a qual é indispensável o imperativo categórico, expressão da lei moral, mandamento da razão e cânone de avaliação das máximas de ação e, pois, da moralidade.

Desta maneira, o imperativo categórico representa, aqui, tanto a lei moral: expressão da racionalidade humana e modo do ser moral, uma concepção prática, um motivo para a ação exclusiva da pessoa, quanto o mandamento regulativo: um ‘como se’, como se a própria pessoa fosse ela mesma legisladora universal e se desse a si mesma essa lei por sua própria vontade no exercício de sua liberdade. Em lugar de fim, mas longe de pretendemos uma tal conclusão, poderemos notar agora o ponto de partida da ética kantiana, o conceito de pessoa como ser dotado da faculdade da razão e da propriedade da dignidade, e, como Kant o faz no início de sua *Fundamentação*, tentar vislumbrar o ponto de chegada desta proposta ética.

Com efeito, como dissemos na introdução, a ética kantiana lega à condição de apótema conceitos que outrora ocuparam o palco principal das teorias éticas e morais, contudo, por serem elementos capitais na nossa vida pragmática, no cotidiano das pessoas, mesmo a ética de Kant não os renega ao ostracismo. À guisa de um curto exemplo, peguemos o caso da felicidade, outrora elemento central de filosofias morais precedentes. Com o advento do conceito de pessoa como ser racional de dignidade intrínseca, o ser racional, torna-se, pela sua racionalidade, fim em si mesmo – “o homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe, como fim em si mesmo” (FMC, p. 71) e, neste contexto, lega à felicidade a perda da condição de peça central da teoria ética, pois esta não mais se constitui no motivo do agir do homem. A felicidade ainda é, em Kant, um fim natural que todos os homens têm, e, de fato, desejam alcançá-la e, por isso, a perseguem realmente – “(...) a têm na generalidade por uma necessidade natural” (FMC, p. 54) –; mas a lei moral, o motivo da ação da pessoa, em Kant, é formal, e o seu conteúdo é, objetivamente, a lei moral e, subjetivamente, uma máxima, ou qualquer coisa que eu deva querer universalmente como fim: ou seja, para a boa vontade esse fim não poderá ser outra coisa senão a própria pessoa, pela própria definição de dignidade a qual eu, também, como sujeito moral e legislador universal, faço jus. Com efeito, a boa vontade aqui se nos apresenta como condição para a própria felicidade, e esta última, portanto, não se constitui num ideal da razão (FMC, p. 58), mas, antes, é algo contingente, um conceito indeterminado que varia conforme as particularidades dos sujeitos. Em sendo pessoas, os homens são livres; em sendo livres são dignos, dotados de vontade e autônomos, e, em ligação com a autonomia, a vontade se torna

uma lei para si mesma em todas as ações (FMC, p. 98). Ora, todo ser racional dotado de vontade é, necessariamente, um fim em si mesmo (FMC, p. 86).

Então, se por um lado a ética kantiana não é mais uma ética eudemonística, todavia, ela permanece teleológica; pela articulação dos conceitos na arquitetura da filosofia prática kantiana, o agir *por dever*, por simples respeito à lei moral, leva à fundação de um reino dos fins. A razão, portanto, que tem a tarefa de produzir uma vontade sumamente boa em si mesma, *“reconhece o seu supremo destino prático na fundação dum boa vontade”* (FMC, p. 26), e a boa vontade, condição da moralidade, só poderá se tornar efetiva pela liberdade.

Alcançamos aqui, pois, em nosso ponto de vista, o papel da pessoa na constituição de uma tal ética formal. O homem, estágio de animalidade anterior à condição de pessoa, torna-se pessoa, e, pela sua própria razão, não possui nenhum equivalente que não uma outra pessoa. A pessoa, assim, possui dignidade, um valor intrínseco, absoluto, tão somente por si mesma, sem vista a nenhum fim. Por meio da ideia de *pessoa*, torna-se não só possível como necessária a constituição de uma tal ética, de uma ideia de Moralidade a qual não somente indicará ao sujeito moral a ‘forma’ do correto agir, como também a proporá visando um resguardo à dignidade, sua e do outro, para que se possa realizar, assim, uma finalidade dupla do homem de razão que se dá tanto no espécime quanto na espécie. Sobre isso, tanto nos evidencia com mais clareza Menezes:

*o conceito de pessoa possa nos fornecer um acesso privilegiado (...), a um dos pontos nevrálgicos da filosofia prática kantiana<sup>52</sup>: o interesse prático incide sobre os seres racionais como valores em si, na medida em que formam uma natureza supra-sensível a realizar [grifo nosso]. Uma doutrina moral, [que], deve ter por fito a conciliação das duas diferentes destinações do homem, não pelo desconhecimento do dualismo irredutível da natureza e da razão ou pelo sonho quimérico de uma nova fusão da razão com a natureza, mas pela constituição do sistema integral de uma razão prática, da qual a noção de pessoa é elemento estruturante. (MENEZES: 2009, p. 8).*

Fundamento de uma ética formal, o sujeito moral, o homem racional livre, é o ator principal de uma tal proposta que visa não somente o cumprimento de sua destinação enquanto indivíduo, mas também – como veremos abaixo, numa conclusão que não se pretende a

---

<sup>52</sup> Sobre a pessoa como fundamento da Moral, nos diz Kant: *“A Moral, enquanto fundada no conceito do homem como um ser livre [pessoa], justamente por isso [grifo nosso], se vincula a si mesmo pela razão a leis incondicionadas, não precisa nem da ideia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para o observar”* (RLSR, 1º Vorrede, p. 11); e ainda sobre a formação de um *“todo moral”* (IHU, 4ª proposição, p. 25), de uma possível finalidade para a Moral, temos: *“Da Moral, porém, promana um fim; pois não pode ser indiferente à razão de que modo poderá ocorrer a resposta à questão ‘que resultará deste nosso reto agir’”* (RLSR, 1º Vorrede, p. 13).

concluir o assunto – o cumprimento de uma *macro* destinação de si, enquanto constituição de um *todo moral*, duma *comunidade*, dada somente na espécie, da qual o indivíduo singular, a *pessoa*, é não somente o gérmen, mas, principalmente, a causa eficiente da constituição de uma possível teleologia da liberdade: “*o destino do homem consiste, portanto, em conseguir sua maior perfeição [moral] através de sua liberdade*” (LE, p. 301).

Por fim, acreditamos ter evidenciado, neste capítulo, o lugar da pessoa na filosofia moral de Kant e ter fornecido pistas para provar que a maneira pela qual ele fundamenta a sua moral não pode prescindir, nem de evidenciar como a pessoa se torna noção filosófica propriamente dita; nem de demonstrar os mecanismos pelos quais essa pessoa se compreende a si mesma, pondo-se leis que, pela sua faculdade singular, funcionam como deveres que possuem fundamentação racional. No próximo capítulo, que será a conclusão deste trabalho, discutiremos a relação da pessoa com a felicidade e abordaremos algumas críticas realizadas à teoria kantiana da moral.

## CONCLUSÃO

*Não se pode ficar indiferente à moral kantiana. Ao ler uma obra como a Fundamentação da Metafísica dos Costumes qualquer homem bem formado se sente tocado pela grandeza da obra e pelo elevado conceito que Kant tem da pessoa [grifo nosso]. (BRITO: 1994, p. 87).*

Notadamente, há quem discorde da Ética kantiana – e temos exemplos que partem de Hegel e Schopenhauer a estudiosos atuais, como James Rachels –, e as situações apresentadas, nas quais se põem em xeque a filosofia moral de Kant, são inúmeras. Apenas para ilustrar nossa afirmativa, tomemos um argumento que apresenta razões para que a máxima ‘não mentir’ não seja possível de ser tornada universal, e, com isso, tente derrubar a teoria kantiana.

Apesar de ser uma contestação de Benjamin Constant<sup>53</sup>, o exemplo que aqui citamos foi retirado do livro de Rodrigues e Sameiro (RODRIGUES & SAMEIRO 2007), publicado em 2007, exatamente para demonstrar que até os nossos dias Kant é tratado como parceiro de discussão. Transcrevamos o argumento: imaginemos o caso em que algum desconhecido corra desesperadamente em sua direção para fugir de um assassino e que, nesta fuga, entre em uma casa abandonada próxima, na tentativa de se esconder do seu algoz. Imaginemos ainda que após essa cena inusitada, um homem armado que o seguiu, mas sem vê-lo se esconder, lhe questione acerca do paradeiro do fugitivo, notadamente com o intuito de localizar a sua vítima e executá-la. O que fazer nesse caso? Mentir e talvez salvar a vida de um provável inocente ou falar a verdade e deixá-lo morrer? O argumento encerra-se afirmando que a maioria das pessoas concordaria com a primeira hipótese, que provavelmente salvaria a vida de uma pessoa, e que não proceder desta forma é absurdo; arremata ainda que nem sempre respeitar as regras morais é moralmente correto, concluindo que as regras morais não são absolutas.

De fato, deixar alguém morrer, nesse caso, parece nos soar absurdo; entretanto, embora cotidianamente possamos nos deparar com algumas situações-problema como essa, nas quais a saída ‘imoral’ se apresenta, ainda que de maneira aparente, como a alternativa ‘correta’, é mister recordarmos que a argumentação kantiana preconiza que o agir moral não tem relação direta com o resultado da ação, mas somente com a conformidade com o princípio supremo da moralidade. Nas palavras de Kant, “*uma ação praticada por dever tem*

---

<sup>53</sup> CONSTANT, Benjamin. *A França no ano de 1797*. (Cf. *Sobre um suposto direito de mentir*, p. 187).

*o seu valor moral não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina”* (FMC, p. 30).

Note-se, ainda, que Kant já havia respondido a um questionamento idêntico a este, em termos, em um texto de 1797. Em *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade* Kant aponta que independentemente do que se pense aqui, os resultados da realização de ambas as ações que se queiram tomar são imprevisíveis. Ao afirmar que não podemos adaptar as regras morais às circunstâncias (*Sobre um suposto direito de mentir*, p. 193), Kant sugere que não se poderá reparar um erro moral com outro. De fato, o autor da questão parece esquecer que a vida do fugitivo, supostamente inocente, só estava em risco porque o suposto assassino não tinha intenções de respeitar a dignidade inerente à sua vítima. A nós parece que, por mais utópica que possa soar a proposta kantiana, a obediência geral a um imperativo que vise resguardar a cada um a sua dignidade, implicaria que situações como essa descrita sequer chegariam a ocorrer.

Obviamente isso não quer dizer que todos deverão ser como autômatos, programados para agir unicamente desta ou daquela maneira. Uma leitura, ainda que não definitiva, da *Fundamentação*, como propomos aqui, aponta que a moralidade é resultante da ação segundo a Lei Moral, isto é, da ação que obedece porque quer, ao imperativo categórico, o cânone de **avaliação** das ações morais. O imperativo é a Lei Moral, e a máxima a relação que o sujeito autônomo estabelece com a situação por meio da qual ele tentará respeitar a Lei e agir conforme a situação também o exija.

Neste contexto, perante os imperativos – e sejam aqui eles categóricos ou hipotéticos – o sujeito pode, subjetivamente, não estar aquiescendo com o dever objetivamente posto, e é livre para se decidir por agir contra ou conforme ao dever. Recordemos que o ser humano, enquanto capaz de moralidade, pode se orientar para a ação conforme regras práticas que ele mesmo é apto a de se dar. Lembremo-nos ainda, conforme vimos, que a liberdade parece ser a condição de possibilidade desse fundamento da moralidade, segundo Kant, e que, por sua vez, as ações morais não serão outras que aquelas que estiverem em conformidade com o imperativo que ordena a ação simplesmente por esta ser a correta.

Deste modo, a teoria da moralidade kantiana vê na liberdade do sujeito racional – a pessoa moral – o sustentáculo da sua proposta, que tem como pressuposto não a consciência que temos de agir, mas de julgar (ALMEIDA: 1992, p. 102). Posta em evidência a capacidade de julgar do indivíduo, ele pode arbitrar em favor próprio e decidir-se por qual

ação realizar – apenas pontuando, nos parece que aqui se torna ainda mais clara a relação do conhecimento, da ação e do juízo como um sistema, aquele que Kant chama de Projeto da Arquitetônica da Razão.

Assim, para Kant, a Lei Moral funciona apenas como uma diretriz, um dever supremo que não prescinde, em hipótese, a **capacidade de julgar** (FMC, p. 16), mesmo porque cabe ao próprio indivíduo racional alcançar, por meio de sua reflexão, quais são as máximas que seriam possíveis de se tornarem universais, quais não; quais destas respeitam a dignidade dos outros nas minhas ações, e quais a fere. Assim, por mais que possamos discordar de Kant, não há como negar que ele parece estar correto quando sugere que o conhecimento do dever influencia, consideravelmente, tanto as decisões a serem tomadas quanto a própria capacidade de julgar dos homens (BRITO: 1994, p. 54).

Manifestamente, Rodrigues não é o primeiro a questionar a Ética kantiana, e nem o argumento apresentado é o único que a ataca em sua aplicação. Contudo, uma vez que o presente trabalho se propôs, antes, a explorar a estrutura da Ética de Kant, através do conceito de pessoa como fio condutor, discutiremos, nestas breves linhas, acerca da crítica trazida à lume por Zivia Klein que, diferentemente da crítica de Rodrigues, ataca a teoria kantiana nas suas bases, questionando a validade e efetividade do conceito de dignidade da pessoa enquanto elemento estruturante para uma filosofia moral que se pretenda valer universalmente (KLEIN: 1968, p. 15). Para Klein, trata-se de saber se o homem realmente possui dignidade; em caso afirmativo, em virtude de qual princípio ele pode reivindicá-la (*Idem*, p. 19), ou mesmo se o conceito em questão é algo vago (*Idem*, p. 7) e obscuro, uma mera alternativa retórica de um discurso ‘moralista’ (*Ibidem*).

Em sua investigação Klein estuda o referido conceito kantiano de dignidade em três aspectos: a) referente ao ser racional que encontramos na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*; b) relativo à espécie humana, tendo como base a filosofia da história de Kant e sua *Crítica da Faculdade de Julgar*; e, por fim, c) em relação à condição humana como está apresentada na *Religião nos limites da simples razão* (KLEIN, *Op. Cit.*, p. 20). Por motivos evidentes, nos ateremos, mormente, à primeira parte deste estudo.

Klein inicia sua abordagem investigando quatro conceitos de dignidade, apresentados por Kant<sup>54</sup>, sendo dois destes encontrados na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e

---

<sup>54</sup> A saber, seguem, na ordem em que são postas, as definições transcritas por Klein: a) “No reino dos fins, tudo tem um **preço** ou uma **dignidade**. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo preço, e portanto não permite equivalente, então

outros dois na *Metafísica dos Costumes*, mais precisamente na *Doutrina da Virtude*. O grande ponto que será utilizado por Klein parece ser que, para Kant, o sujeito apresentado, aquele possuidor de dignidade, é essencialmente aquele sujeito moral. A este aspecto, ao qual a autora dedica seu estudo, nós também nos ocuparemos em nossas breves considerações nessas páginas.

Aproveitando-se do que parece indicar que para Kant a dignidade humana se fundamenta justamente no fato de o homem, enquanto pessoa, ser capaz de moralidade, a autora se permite reduzir o encadeamento conceitual dele a uma singular proposição, apresentada por ela como sendo o polinômio “*homo noumenon = pessoa = fim em si por conta da legislação autônoma = moralidade*” (KLEIN, *Op. Cit.*, p. 24). Com efeito, a continuidade do estudo recairá na análise de cada um dos termos conceituais da equação acima explicitada, bem como à crítica de mais alguns outros que estão intimamente relacionados à dignidade. A saber, ao todo a autora estudará os conceitos de ‘seres racionais’, ‘homo noumenon’, ‘personalidade’ (moral), ‘fim em si’, ‘moralidade’, ‘autonomia’ e, por fim, ‘liberdade’. Por nossa vez, exporemos sucintamente como a autora interpreta cada um destes elementos, seguindo-se à interpretação dela, também a sua apreciação. Ao fim, apresentaremos o nosso ponto de vista.

Assim iniciando, na abordagem ao primeiro conceito, o de ‘seres racionais’, a autora afirma que Kant introduziu este conceito em seu sistema em vista de assegurar a pureza dos

---

*ela tem dignidade. (...) aquilo porém que constitui a condição só graças à qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tem somente um valor relativo, isto é um preço, mas um valor íntimo, isto é dignidade. (...) ora, a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins. Portanto a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que tem dignidade”* (FMC, p. 81); b) “*No sistema da natureza, um ser humano (homo phaenomenon, animal rationale) é um ser de diminuta importância e partilha com o resto dos animais, como produto da terra, de um valor ordinário (pretium vulgare). (...) Mas um ser humano considerado como uma pessoa, isto é, como o sujeito de uma razão moralmente prática, é guindado acima de qualquer preço, pois como pessoa (homo noumenon) não é para ser valorado meramente como um meio para o fim de outros ou mesmo para seus próprios fins, mas como um fim em si mesmo, isto é, ele possui uma dignidade (um valor interno absoluto) através do qual ele cobra respeito por si mesmo de todos os outros seres racionais do mundo. Pode avaliar a si mesmo conjuntamente a todos os outros seres desta espécie e valorar-se em pé de igualdade com eles”* (MM Doutr. Virt., par. 11, p. 276); c) “*A humanidade ela mesma é uma dignidade, pois um ser humano não pode ser usado meramente como um meio por qualquer ser humano (quer por outros, quer inclusive, por si mesmo), mas deve sempre ser usado ao mesmo tempo como fim. É precisamente nisso que sua dignidade (personalidade) consiste, pelo que se eleva acima de todos os outros seres do mundo que não são seres humanos e, no entanto, podem ser usados e, assim, sobre todas as coisas”* (MM Doutr. Virt., par. 38, p. 306); d) “*Pois coisa alguma tem outro valor senão aquele que a lei lhe confere. A própria legislação, porém, que determina todo o valor, tem que ter exatamente por isso uma dignidade, quer dizer, um valor incondicional, incomparável, cuja avaliação, que qualquer ser racional sobre ela faça, só a palavra respeito pode exprimir convenientemente. Autonomia é, pois, o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional”* (FMC, p. 83)

princípios (*Idem*, p. 24). Não é difícil concordar com Klein se lembrarmos que – e ainda em nossa pesquisa vimos – o referido conceito de ser racional serviu para garantir a universalidade da teoria kantiana, na medida em que este igualou todos os seres dotados da faculdade de razão sob um mesmo estatuto. Contudo, na opinião de Klein o conceito de ser racional kantiano é vago (*Idem*, p. 25), e, segundo ela, nem o próprio Kant foi capaz de indicar a qual outro ser racional, que não o homem, este conceito poderia se aplicar (*Ibid.*). Para Klein, Kant deduziu sem justificção que todos os seres racionais devem, necessariamente, desejar o mesmo fim – eles mesmos (*Ibid.*).

O segundo conceito trabalhado por Klein é o de ‘homo noumenon’. A autora reconstrói a argumentação de Kant até o ponto em que, em virtude desta faculdade, este último engendra que o homem, enquanto parte do mundo sensível, é regido pelas leis naturais, e, enquanto capaz de seguir outras leis que não somente as naturais faz parte do mundo inteligível, o qual as leis naturais não alcançam. Assim, o homem, enquanto um mero ser natural, é um *Homo Phaenomena*; mas, enquanto capaz de participar do mundo inteligível por conta de sua faculdade racional, enquanto capaz de seguir as leis da liberdade, é um *Homo Noumena*; isto é, uma coisa em si (KLEIN, *Op. Cit.*, pp. 26-27). Novamente, isso remonta ao nosso capítulo anterior, quando nos valem da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* para explicar esse duplo caráter do homem, que embora seja também um ser natural, regido pelas leis da natureza, participa, ainda, de sua vida, um outro aspecto que não o compreende dentro do mero ‘biologismo’. Contudo, para Zivia Klein – e aqui nem ela e nem nós entraremos numa discussão mais profunda acerca do conceito de fenômeno, noumeno e coisa-em-si – esta cisão não seria possível em lugar nenhum. Para ela, o homem, enquanto noumeno, não existe em parte alguma (*Idem*, p. 27). Assim, a dignidade que ele poderia reivindicar para si, por fazer parte de um mundo inteligível, não poderia jamais ser provada (*Ibid.*).

Seguindo adiante, o próximo conceito abordado é o de personalidade. Para Klein, a noção de personalidade foi explicada por Kant sob três aspectos: empírico, transcendental e moral. Evidentemente, a autora se debruça sobre a análise do último aspecto. Sobre o mesmo ela considera, inclusive, que a personalidade moral é a mais importante dentro do sistema kantiano (KLEIN, *Op. Cit.*, p. 28). Novamente aqui, não é difícil notar que, inclusive para nós, o conceito de pessoa foi o elemento estruturante, segundo o qual pudemos recompor o trajeto da argumentação kantiana que visou fundamentar as bases de sua filosofia moral.

Zivia Klein acredita que desta noção tantos outros conceitos importantíssimos para a Ética de Kant possam partir, quais sejam: fim em si, moralidade, autonomia e liberdade (KLEIN, *Op. Cit.*, p. 32). Com efeito, a autora afirma que, analisando o conteúdo deste conceito, há uma identificação entre pessoa e seres racionais, e de ambos com o fim em si. Também nós observamos que, justamente por ser racional o ser se torna pessoa, e, enquanto pessoa, é um fim em si mesmo. No capítulo anterior, afirmamos o que pode ser resumido nas palavras de Delbos:

*Esta noção de personalidade acarretará, daqui em diante, na filosofia prática de Kant uma importância extrema, e ela lhe imprimirá profundamente as características pelas quais, logicamente e historicamente, ela se define. Na sua expressão mais abstrata, ela é fundada por Kant sobre a ideia da existência de sujeitos racionais, capazes de agir por sua própria razão; ela é radicalmente distinta de tudo o que, sobre o nome de necessidades e inclinações, constitui nossa simples individualidade. Ela é sobretudo a identificação [do homem] com o universal. (DELBOS: 1903, p. 374).*

Agora, parece ainda mais fácil identificar a noção de personalidade e seres racionais como uma tentativa de se atingir o universal, e mesmo a identidade que parece se estabelecer entre racionalidade e liberdade, ou entre a ação moral e racionalidade. Todavia, Klein sustenta que aceitar essa mera ideia, parece que implica, analisando a argumentação kantiana, em um ato de fé: “e isso ocorrerá também com todos os outros elementos do sistema moral kantiano” (KLEIN, *Op. Cit.*, p. 30).

No próximo passo, a análise do conceito de ‘fim em si’, Klein se reporta novamente ao conceito de seres racionais como ponto de partida para a apreensão daquele primeiro, já que considera que a partir dele, e somente dele, se pode garantir a objetividade tão requisitada por Kant. O valor absoluto de um ser que seja um fim em si e que possa, ao mesmo tempo, tornar-se princípio de leis, para Klein, nem figura como objeto de uma dedução nem de uma justificação. E, ainda, que não significa que, de fato, devamos encontrar um valor absoluto para o homem em parte alguma (KLEIN, *Op. Cit.*, p. 33). Aqui a crítica não se encerra somente no ponto em que a autora vê Kant como um filósofo que parte de afirmações dogmáticas (*Ibid.*), mas incide também no fato de que as afirmações de Kant buscam justificar algo que pode nem existir, o que faria de toda a teoria moral de Kant apenas uma ilusão, ou ainda uma tentativa de ligar e adaptar o cristianismo, forte presença na vida do jovem Kant, com a sua filosofia (KLEIN, *Op. Cit.*, p. 29).

No tocante ao conceito de moralidade, Klein remete-nos novamente ao conceito de seres racionais, já que Kant afirma que a moralidade é a única condição que pode fazer dos seres racionais um fim em si mesmo (FMC, p. 81). Notadamente, isso, como vimos, implica que os homens não devem tratar uns aos outros, inclusive a si mesmos, como um mero meio, e que as ações morais assim o podem ser tão somente segundo a sua conformidade com o imperativo da moralidade, e não em vista dos fins que produzem. Precisamente neste ponto repousa a crítica de Klein. Para ela é impossível, se não se leva em conta as condições nas quais as ações deverão ser realizadas, elaborar uma lei que precise quais são, especificamente, as ações morais (KLEIN, *Op. Cit.*, p. 35-36). Como resultado, a análise do conceito de moralidade mostra que é vã a esperança que seria possível dar à personalidade uma característica precisa, já que uma forma pura de uma lei universal não fornece, necessariamente, nada (KLEIN, *Op. Cit.*, p. 41).

Com relação ao conceito de autonomia, nossa autora, após explorá-lo chega à conclusão de que este permite a Kant livrar o seu sistema de muitos entraves e de terminá-lo com a forma que conhecemos hoje (KLEIN, *Op. Cit.*, p. 43). Contudo, ela questiona se ele realmente comporta tudo aquilo que Kant quis lhe imputar (*Idem*). Parece, segundo ela, que o conceito de autonomia não tem, por si só, nenhuma justificativa que apenas a sua mera constatação como um fato (*Idem*); assim, ele parece ser indemonstrável. Se recorrermos à vontade, ou à razão prática, afirma Klein, aquele ainda permanece insustentável, pois a identificação da vontade com a razão prática, para ela, é arbitrária, donde vem que a liberdade que sustentaria o princípio da autonomia é meramente vã e ilusória (KLEIN, *Op. Cit.*, p. 44).

E aqui ela chega à crítica ao conceito de liberdade, a chave de todo o edifício do sistema da razão pura (KLEIN, *Op. Cit.*, p. 45). A autora destaca que Kant estava convencido de que a liberdade possuía uma posição privilegiada no sistema das ideias, do qual ela fazia parte. Com efeito, também para nós pareceu que a liberdade, enquanto condição de possibilidade da pessoa, elemento estruturante de sua proposta moral, funciona como elemento indispensável para que também todos os outros conceitos do sistema e para que o próprio sistema sejam construídos. Contudo, a crítica que se põe é que a liberdade não é outra coisa senão uma mera ideia (KLEIN, *Op. Cit.*, p. 52). Por fim, com expressões como, ‘conceitos mal-fundados’ e ‘contraditórios’ (KLEIN, *Op. Cit.*, p. 19), afirma que a filosofia de Kant repousa em dogmas (KLEIN, *Op. Cit.*, p. 22), que nenhum dos princípios abordados pode ser demonstrado, provado (KLEIN, *Op. Cit.*, p. 52), e que a ideia de dignidade humana

não pode ser aplicada ao homem real, seque pode ser concebida em relação a este (KLEIN, *Op. Cit.*, p. 53).

Contudo, observemos que Kant reconhece na sua *Crítica da Razão Pura* que não se pode prescindir do papel que exerce a experiência na explicação do conhecimento, e deste modo, ele também não se põe fora da realidade na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* já que, diferentemente do que muitos pensam, ele não parece desprezar os elementos empíricos de apreciação. De modo algum, também não o faz em todo o seu sistema, e, para isso ilustrar, vejamos a *Antropologia prática* ou, ainda, a *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. A própria ideia de virtude – ainda que também seja objeto de contestação por parte de Klein (KLEIN, *Op. Cit.*, pp. 40-41) – bem como as circunstâncias, são abordadas. O que não é feito é considerar que uma ação que as vise meramente pode ser considerada moral. Em poucas palavras, a moralidade kantiana parece residir na máxima de que é moral fazer o certo tão somente por ser certo. Agora não nos soa absurda a proposta kantiana. A parte dela que até hoje causa espanto e querelas é aquela que pode ser simplificada como: fazer o certo não é defeso a qualquer ser humano que seja capaz de razão, pois todos podem ser cômicos do que é o certo – assim, o certo (aqui usamos como sinônimo de moral, dada a nossa simplificação) deverá valer universalmente.

Ainda assim, não nos parece que isso em nada discorde daquilo que atualmente ganhou força – a luta por reconhecimento, por igualdade, pelo respeito à dignidade do homem. Parece que Kant apenas quis pensar uma forma de tornar o bem algo universal, livre das contingências. Ao contrário de Zivia, pensamos que isso não se deveu somente ao fato de que ele tentou adaptar o pensamento cristão à sua filosofia, mas, antes, tentou chegar, no campo da moral, a uma certeza a qual a ciência já tinha chegado. Cremos que talvez a ânsia de fundar uma ciência tão dura e precisa como as ciências naturais tenha sido, antes, o móbil kantiano, quando da constatação desta possibilidade (a universalidade das ciências naturais), que a sua educação pietista. Lembremo-nos que Kant afirma que “*o entendimento não extrai as suas leis (a priori) da natureza, mas prescreve-lhas*” (*Prolegômenos*, p. 98) – e isso pode ser sustentado, notando que prescrevemos leis que explicam os movimentos da natureza, e, por vezes, precisamos mudá-las, o que prova que a lei não é da natureza, mas nós que lha damos – para a moral, também a razão deverá prescrever as leis do *dever ser* para a liberdade.

Já em nossa defesa, afirmamos não que concordamos com Kant *ipsis verbis*, mas tão somente que – e com isso não afirmamos em hipótese alguma que as críticas aqui transcritas

não são pertinentes, pelo contrário, são deveras responsáveis e fruto de um denso e rico estudo da filosofia de Kant – os seus argumentos são utilizados de forma precisa e consistente.

Por exemplo, consideremos as objeções de que o conceito de homem racional é vago e não pode ser aplicado ao homem real, de que Kant deduziu este conceito sem justificação e que não se pode provar que todos os seres racionais devem, necessariamente, desejar o mesmo fim; ou, ainda, que Kant reivindica este *homo noumena* – que não pode ser encontrado em lugar nenhum – para justificar sua posição. A nós, parece que a crítica já parte do pressuposto de que os argumentos kantianos só podem ser sustentados se levarmos em conta estes aspectos da sua doutrina, como a distinção fenômeno/noumeno, mundo sensível/mundo inteligível, quando também se pode, como afirma Almeida, sustentar que a reconstrução do argumento kantiano é possível seguindo tão somente as premissas enunciadas pelo próprio Kant (ALMEIDA: 1992, p. 94), o que, de fato, tentamos fazer durante todo esse trabalho tendo no conceito de pessoa, ou melhor, no fundamento do conceito de pessoa o nosso fio condutor da pesquisa.

É fato, pois, que podemos considerar o homem em diversos aspectos. A ideia de divisão da ciência contemporânea – até o ápice de divisão da própria ciência em ‘humanidades’, com direito à subdivisões – parece atestar não que se deve, mas pelo menos que se pode, compreender o homem sob diversos aspectos. É justamente o que parece que Kant o faz. Como afirmamos, Kant não renega a circunstancialidade ou as inclinações do homem, mas parece que o que deseja é, antes, fornecer a este homem princípios – *a priori* – sob os quais ele, segundo sua vontade, poderá agir ou não e, como vimos no capítulo anterior, isso dependerá, acima de tudo, do seu próprio julgamento (FMC, p. 16).

Com efeito, é difícil negar que, notadamente, tanto o conhecimento de algumas regras de ação quanto as experiências vividas e o calor da situação possam, substancialmente, influenciar na decisão do homem que se impelirá para a ação. Todavia, isso só ocorrerá porque o homem é livre, ou seja, pode determinar-se a si mesmo a agir segundo sua vontade. É, pois, uma pessoa. Nas palavras de Martins, “*a experiência do mundo ou as relações com o mundo estão sempre ligadas com a experiência do homem em relação a si mesmo, e com o conhecimento que ele possa ter de si como pessoa*” (MARTINS, 2009, p. 14).

Nesse contexto, seria igualmente complicado afirmar que a personalidade moral é uma mera ideia mal fadada e que possui sua aceitação condicionada a um ato de fé. Aceito o pressuposto da liberdade; é pouco provável não aceitar a ideia de que quem age livremente se

diferencia de quem não pode fazê-lo. Mesmo que se ponha em questão o conceito de liberdade – e ao final de sua obra, Kant nunca negou que este conceito é complexo –, duas coisas precisam ser notadas: a) a hipótese da liberdade que pode ser entendida em dois aspetos, um positivo e um negativo (VIALATOUX: 1968, p. 54), e; b) como vimos no capítulo anterior, a liberdade que pode ser compreendida como o pressuposto da consciência que temos não de agir, mas de julgar (ALMEIDA: 1992, p. 102).

Assim, retornando à crítica de Klein, de fato, teremos severas complicações quando tomarmos a liberdade em seu sentido positivo – e, neste ponto contrariamos Kant, que considera mais rico e fecundo justamente o conceito positivo da liberdade (FMC, p. 97). Neste ponto, tenderemos a concordar com Klein, que uma dedução da liberdade derivada analiticamente da moralidade é complexa, e, mais ainda, é o de pensar que a liberdade é uma causalidade segundo leis imutáveis (FMC, p. 98). Embora a racionalidade na ação deva culminar nesse conceito de liberdade, também nos parece que, sob esse prisma, a noção de liberdade não resta senão como uma ideia.

Para os nossos objetivos, acreditamos mais profícua a noção de liberdade em sentido negativo, já que negativamente – e aqui tomamos a liberdade de simplificar um pouco a explicação – ela pode ser entendida como um não estar preso a nada. Comparando, objetivamente, homens e animais, a possibilidade da experiência sobrepujar, ou ao menos, alterar o determinismo biológico do homem, impedindo que apenas ele seja reflexo da sua carga genética nas ações, nos autoriza a pensar a liberdade como uma espécie de causalidade; uma causalidade por liberdade em oposição a uma causalidade por necessidade. Também nos parece, ao menos aceitável, denominar por ‘vontade’ essa propriedade de se determinar a agir segundo princípios – é aqui que a liberdade se torna uma propriedade da causalidade a que chama Kant de vontade (FMC, p. 97). O argumento volta a ser compreensível e, a nosso ver, bastante válido.

Temos ainda a questão levantada por Almeida, que aponta para o juízo como um assentimento determinado por razões, e não por causas (ALMEIDA: 1992, p. 102). O ato de julgar, portanto, como característica exclusiva dos seres dotados de razão, pode permitir que se considerasse que, por podermos justamente crer em determinados motivos que poderão influenciar as nossas ações – de maneira diversa que a simples lei natural –, isso nos torna, de certa forma, pela própria crença na liberdade, livres. É difícil acreditar que outros seres que

não os homens, referência tomada por Kant, possam fazer o mesmo, embora isso também signifique que é porque o homem possui essa capacidade que todo o seu agir é racional.

Assim, a dignidade tal como tratada por Kant, enquanto um valor intrínseco desse ser racional que se diferencia dos demais, não nos parece, como afirma Klein, um artifício para justificar algo que pode não existir, ou que seja uma retórica que não confere à personalidade uma característica precisa. Antes, a dignidade do homem se apresenta como um elemento distintivo que lhe imprime uma marca pela qual ele pode se assemelhar a todos os outros que, como ele, também possuam este mesmo ‘valor’. Como diz Henri Gouhier, “*que a aspiração à dignidade já seja um traço da dignidade na vontade humana, é o que preservaria a moral kantiana de algumas críticas expostas*” (GOUHIER: 1968, p. 8).

Numa época como a nossa, na qual a busca por reconhecimento pela superação dos preconceitos, na qual clamamos por igualdade e respeito aos direitos humanos, reconhecer o homem como algo além de qualquer valor, **pode** ser o primeiro passo para a construção dessa igualdade. Ainda assim, cabe somente a título informativo, recordar que Kant não é o primeiro<sup>55</sup> a reclamar este conceito e, como citamos acima, não foi o último. No entanto, parece-nos sim que ele tentou justificá-lo logicamente, de uma maneira rigorosa e precisa, e o conseguiu de tal modo que este conceito acabou no centro da sua filosofia prática. Talvez seja justamente por isso que a felicidade, de que por vezes falamos, não seja, como nas propostas anteriores a Kant, a pedra de toque de sua filosofia. Vejamos.

Dado o contexto, podemos, agora, perceber que por conta da conceituação própria que a pessoa adquire, a filosofia moral de Kant cinde em relação ao pensamento que lhe precede. Se o homem passa a ser um fim em si mesmo, não há mais justificativa que possa sustentar o conceito de felicidade, de busca de algum bem supremo – enquanto uma finalidade que esteja fora do simples dever de garantir a dignidade do homem – como a finalidade de toda ação, da ética e elemento constitutivo da moralidade.

---

<sup>55</sup> Note-se que Giovanni Pico Della Mirandola, em seu *Discurso sobre a Dignidade do Homem* (1486), foi reclamado justamente com o intuito de conceber ao homem uma marca distintiva que o colocasse no centro de uma filosofia que o via, por suas características próprias, como o centro do universo e referência de toda a realidade. Nessa obra, também a dignidade é atrelada justamente à liberdade humana que, por sua vez, está vinculada à capacidade racional do homem, que pode tomar consciência de si, e, por isso, arrogar-se o estado de livre (PICO DELLA MIRANDOLA: 2010, p. 57). Pico della Mirandola talvez antecipe o próprio Sartre quando afirma que o homem está condenado à liberdade. A tese do Conde della Mirandola, portanto, não foi refutada por tentar encontrar no homem um elemento que o igualasse a todos os outros de sua espécie, ou que este valor estivesse acima de todo valor, mas sim por encontrar, na Bíblia, este valor; por pôr em Deus este fundamento. Com Kant, não parece ser esse o caso.

Ainda que se possa pensar que a boa vontade sirva como esse elemento, já que ela é concebida por Kant como a única coisa que poderá ser considerada boa sem quaisquer restrições, e, portanto, como o bem supremo ao qual a razão reconhece em sua fundação, seu supremo destino prático (FMC, p. 25), já havíamos afirmado que, em nossa pesquisa, acreditamos que a estratégia de Kant, ao iniciar falando sobre a boa vontade, consiste, antes, em iniciar não pela boa vontade em si, mas por suas implicações; em relacioná-la com a racionalidade na ação.

A transferência do bem da felicidade para a boa vontade logo no início da sua obra é uma estratégia para deixar claro que a sua ética não será circunstancialista ou relativista. A felicidade, pois, em Kant, não é mais a finalidade última da ação do homem, não porque não seja boa ou porque não seja um dever (FMC, p. 54), mas, porque, se assim fosse, não haveríamos como sustentar a possibilidade de uma ética de valor universal.

A neutralização deste conceito como um pilar de uma filosofia moral passa, justamente, pela segurança a qual Kant quer atingir quando muda, em sua filosofia, o fundamento da moral. À esteira do que ocorrera na sua teoria do conhecimento, buscando a segurança que as ciências positivas já conseguiram alcançar, a moralidade implora por um princípio que possa ter validade universal, e mais, que possa ser, se não determinado ao menos esclarecido.

Dessa falta de precisão peca a felicidade enquanto princípio. Os homens perseguem a felicidade, e esta – se não esta pelo menos o bem estar, a boa vida ou prazer – parece ter sido o grandes móbil das ações humanas, ainda que variem os contextos, os lugares e os séculos. Contudo, Kant não poderia aceitar um *“conceito tão indeterminado que, se bem que todo homem a deseje alcançar, ele nunca pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que é que propriamente deseja e quer”* (FMC, p. 57). Permitida a ironia, a inúmera quantidade de manuais de vida feliz, que vêm de Sêneca e Marco Antônio até os nossos dias, parecem permitir a Kant um juízo deste tipo: embora todos contenham regras para a boa vida, a vida feliz, o bem viver, muitos deles discordam substancialmente sobre o que é necessário fazer para conseguir esse intento, não respeitando essa discordância se os autores nasceram no mesmo país, viveram na mesma época, possuem a mesma religião ou falam a mesma língua.

Por outro lado, Kant entende a felicidade não somente como um dever, como também enquanto uma determinação da natureza. Ou seja, até como forma de garantir a

felicidade geral de um todo, visando garantir que a minha felicidade não prejudique nem fira a dignidade de outrem, a felicidade kantiana não pode ser outra senão uma felicidade racional:

*Uma constituição, que tenha por finalidade a **máxima liberdade humana**, segundo leis que permitam que **a liberdade de cada um possa coexistir com a de todos os outros** (não uma constituição da maior felicidade possível, pois esta será natural consequência) é pelo menos uma idéia necessária, que deverá servir de fundamento (...) a todas as leis. (KANT: 2008, pp. 310-311).*

Nas palavras de Kant, a própria ação racional que vise respeitar a dignidade humana é condição de sermos, inclusive, dignos da felicidade (FMC, p. 22).

E aqui chegamos ao ponto crucial da relação entre a pessoa e a felicidade, quando Kant afirma que:

*(...) **SE** num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua **conservação**, o seu **bem-estar**, numa palavra, a sua **felicidade**, muito mal teria ela tomado as suas disposições ao escolher a razão da criatura para executora dessas suas intenções. Pois todas as ações que esse ser tem de realizar neste propósito (...) lhe seriam indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, e aquela finalidade obteria por meio dele muito maior segurança do que pela razão. (FMC, p. 24),*

talvez ele sugira, justamente que por ser uma pessoa e poder ter a exata consciência de suas ações, ele tem uma outra destinação que além de desenvolver suas meras disposições com espécime tem uma destinação final, suprema, como espécie: “A destinação final do gênero humano é a maior perfeição moral, na medida em que ela é obra da liberdade do homem, unicamente pela qual o homem é capaz da maior felicidade” (KANT: 1997, p. 408).

Assim, se a felicidade deixa de ser fim passa a se relacionar e ser consequência do nexos entre pessoa e liberdade, pois resulta, objetivamente, da ação livre do homem, e, subjetivamente, de uma máxima, um imperativo de prudência que a determina. Novamente, em defesa de Kant, isso parece ilustrar a sua **atitude filosófica** inovadora – já que nem o pensar uma ética universal nem o filosofar a moral é mérito original de Kant –, pois poderíamos mesmo afirmar que o filósofo de Königsberg, tentou, com isso, não ‘inventar’ uma nova moral e sim investigar os princípios que regem a ação e que já existem, sem a devida investigação filosófica necessária, na consciência vulgar do homem para, aí sim, evidenciar qual é o princípio *apriorístico* universal da moral:

*Assim, no conhecimento moral da razão humana vulgar, chegamos nós a alcançar o seu princípio, princípio esse que a razão vulgar em verdade não concebe*

*abstratamente numa forma geral, mas que mantém sempre realmente diante dos olhos e de que se serve como padrão dos seus juízos.* (FMC, p. 36).

Com efeito, já no prefácio da *Fundamentação* nosso filósofo nos informa que partirá do conhecimento do vulgo em direção ao conhecimento filosófico, posteriormente saindo da filosofia moral popular para a Metafísica dos Costumes para, somente aí – e esse é um dos pontos mais nevrálgicos da obra e das críticas que a seguiram –, tentar sair da Metafísica dos Costumes para uma Crítica da Razão no seu uso prático que possa justificar uma teoria universalizante da moral que se paute, mormente, na liberdade de um ser racional elevado ao estatuto de pessoa.

Pensamos ser razoável crer que esse movimento evidencia que a forma peculiar como Kant conduz sua discussão, não tem como finalidade somente suplantar os móveis materiais, superar conceitos que outrora compunham o centro de toda a filosofia do agir humano, pensada até então, ou criar um sistema ideal de perfeição ética que possa ser pensado e compreendido com base em densas propostas metafísicas que, excluídas a empiria, culminariam em argumentos cíclicos e, como vimos, vazios e mal fundados. Acreditamos justamente no contrário. Não é exacerbado afirmar que a filosofia de Kant pode sim seguir a linha discursiva aqui apresentada pelo encadeamento de conceitos-chave, segundo o itinerário da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, e que parte justamente daquilo que é constatado na prática – o que também acreditamos, assim como Almeida, que é razoável de aceitar sem maiores dificuldades: O que se entende por dever moral? E por que pensamos que nós temos deveres morais? (ALMEIDA: 1992, p. 95).

Nesta direção, e visto que não intentamos aqui um arremate que englobe todos os elementos da filosofia prática de Kant em seus mais diversos aspectos, e uma vez exposto o que acreditamos ser os elementos principais desenvolvidos na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, nesta última etapa, a qual por questões didáticas optamos por chamar de conclusão, escolhemos apenas tecer as últimas considerações acerca de teoria kantiana, que contemplaram algumas objeções à sua ética, tendo como fio condutor a crítica ao conceito de dignidade, e breves laudas sobre a perda do status de elemento central que a noção de felicidade sofre dentro da Ética de Kant.

Assim sendo, supomos que ora é suficiente fixar, dentro do escopo deste trabalho, e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, que o problema que Kant quer resolver é simplesmente o de se chegar a saber qual é o fundamento da moralidade (DELBOS: 1903, p.

330). Pensamos que pelo conceito de pessoa passa a possibilidade da resposta. Sem exageros, afirmamos que a pessoa é, para Kant, a própria condição do fundamento da moral, talvez ele próprio. Podemos asseverar isso porque, nesse sentido, atribuir à pessoa um valor inestimável, a dignidade, parece figurar como a estratégia do pensamento kantiano para – em sendo respeitado o valor intrínseco que cada pessoa, como ser racional, possui – sustentar uma proposta de moralidade que seja calcada em um princípio regulador tão peculiar como o imperativo categórico.

Para além de garantir a universalidade da sua Ética, a atribuição da dignidade à pessoa também impede que esta proposta caia na simples relativização ou no mero subjetivismo. Um dever supremo extraído totalmente *a priori* da razão para orientar os homens na ação e que não vise outra coisa a não ser obrigar as vontades a agir “*de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*” (FMC, p. 73) parecem, no mínimo, uma justificativa racional válida e o elo de ligação da moralidade com o Sistema da Crítica.

Com efeito, a totalidade que os princípios basilares da ética kantiana, aqui apresentados, compõem – da qual parece ser fundamento o sujeito moral – parece não somente fazer parte de um sistema maior, da Arquitetônica da Razão, mas ser um elemento extremamente expressivo do criticismo kantiano; o germen do que afirmamos parece estar presente desde a primeira *Crítica*:

*Uma constituição, que tenha por finalidade a máxima liberdade humana, segundo leis que permitam que a liberdade de cada um possa coexistir com a de todos os outros (não uma constituição da maior felicidade possível, pois esta será natural consequência) é pelo menos uma idéia necessária, que deverá servir de fundamento não só a todo o primeiro projeto de constituição política, mas também a todas as leis. (KrV, B373; p. 310-311),*

Mais que a mera normatização do reto agir, vimos, ainda, que a proposta aqui descrita parece, como afirma constituir uma teleologia para a liberdade, em que no lugar do sumo bem felicidade, a moralidade restará. Em última análise, temos mesmo uma escatologia para a moral (LÉBRUN: 1986), uma destinação final para todo o gênero humano: “(...) a maior perfeição moral, na medida em que ela é obra da liberdade do homem, unicamente pela qual o homem é capaz da maior felicidade” (LE, p. 301).

## ABREVIACÃO DAS OBRAS DE KANT CITADAS NO CORPO DO TEXTO

*Antropologia – Antropologia de um ponto de vista pragmático*

*Suposto direito de mentir – Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*

FMC – *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*

IHU – *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*

KrV – *Crítica da Razão Pura*

KpV – *Crítica da Razão Prática*

LE – *Lecciones de Ética*

MC – *Metafísica dos Costumes*

QSOP – *Que significa orientar-se no pensamento*

RLSR – *A religião nos limites da simples razão*

## BIBLIOGRAFIA

ALQUIÉ, Ferdinand. *Introduction à la lecture de la Critique de la Raison Pratique*. In: KANT, Immanuel. *Critique de la Raison Pratique*. Trad. François Picavet. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.

AGOSTINHO DE HIPONA. *A cidade de Deus*. Tradução, introdução e notas de J. Dias Pereira. 2ª ed. 3 Volumes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

\_\_\_\_\_. *A verdadeira religião/O cuidado devido aos mortos*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

\_\_\_\_\_. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos, S. J. e A. Ambrósio de Pina, S. J. In: *Santo Agostinho*. Col. Os Pensadores. Vol. VI. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Enchiridion on Faith, Hope, and Love*. In: CAHN, Steven M. & MARKIE, Peter. *Ethics: History, theory and contemporary issues*. 3ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2006.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In: *Aristóteles*. Col. Os Pensadores. Vol. II. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

ARRUDA, José Jobson de A. & PILETTI, Nelson. *Toda a História*. São Paulo: Ática, 1995.

- BRITO, José Henrique Silveira de. *Introdução à Fundamentação da Metafísica dos Costumes de Immanuel Kant*. Porto: Edições Contraponto, 1994.
- CAHN, Steven M. & MARKIE, Peter. *Ethics: History, theory and contemporary issues*. 3<sup>a</sup> ed. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- CAYGILL, Howard. *Kant e a 'época da crítica'*. In: CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- CECCHINATO, Giorgia. *A dimensão universal e intersubjetiva da felicidade em Kant*. In: *Studia Kantiana*, Vol. IX, 2009.
- CORTINA, Adela & NAVARRO, Emílio Martinez. *Ética*. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- DELBOS, Victor. *La philosophie pratique de Kant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.
- DELEUZE, Gilles. *A Filosofia Crítica de Kant*. Trad. Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 1990.
- DESCARTES, René. *As paixões da alma*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. In: *Descartes*. Col. Os Pensadores. Vol. II. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Carta-prefácio dos princípios da filosofia*. Trad. Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Discurso do Método*. Trad. Maria Ermanita de Almeida Prado Galvão. 3<sup>a</sup> ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FERRY, Luc. *Kant: Uma leitura das três críticas*. Trad. Karina Jannini. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GOUHIER, Henri. *Préface*. In: KLEIN, Zivia. *La notion de dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal*. Prefácio de Henri Gouhier. Paris: Vrin, 1968.
- GUEROULT, Matial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1968.
- GREIMANN, Dirk. *A derivação kantiana da fórmula do imperativo categórico de seu mero conceito*. In: *Studia Kantiana*, Vol. IX, 2009.
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm & Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. *À Paz Perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

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

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

\_\_\_\_\_. *Começo conjectural da história humana*. Trad. Edmilson Menezes. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Prática*. Tradução, introdução e nota de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mourão. 6ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2008.

\_\_\_\_\_. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.

\_\_\_\_\_. *Lecciones de ética*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo & Concha Roldán Panadero. Barcelona: Crítica, 2001.

\_\_\_\_\_. *Leçons d'éthique*. Apresentação, tradução e notas de Luc Langlois. Paris: Le Livre de Poche, 1997.

\_\_\_\_\_. *Manual dos cursos de lógica geral*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2003.

\_\_\_\_\_. *La metafísica de los costumbres*. Trad. Adela Cortina. Madrid: Tecnos, 1989.

\_\_\_\_\_. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2003.

\_\_\_\_\_. *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.

KLEIN, Zivia. *La notion de dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal*. Prefácio de Henri Gouhier. Paris: Vrin, 1968.

KRÜEGER, Gerhard. *Critique et morale chez Kant*. Trad. de *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik* par M. Regnier. Préface d'Eric Weil. Paris: Beauchesne, 1931.

- LÉBRUN, Gérard. *Uma escatologia para a moral*. Trad. Renato Janine Ribeiro. In: KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- MENEZES, Edmilson. *Dignidade e educação em Kant*. In: BERGER, Miguel A. *Novos prismas para o debate da questão da educação*. Aracaju/Maceió: Editora da UFAL / Editora da UFS, 2009.
- \_\_\_\_\_. *História e esperança em Kant*. São Cristóvão: Editora da UFS, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Moral e vida civilizada: notas sobre a avaliação moderna de seus nexos*. In: KANT, Immanuel. *Começo conjectural da história humana*. Trad. Edmilson Menezes. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- PATON, Herbert James. *The categorical imperative: A study in Kant's moral philosophy*. Pensilvânia: University of Pensilvania Press, 1999.
- PHILIPPE, Marie-Dominique. *Introdução à filosofia de Aristóteles*. Trad. Gabriel Hibon. São Paulo: Paulus, 2002.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Trad. Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2010.
- RAVEN, J. E.; KIRK, Geoffrey; SCHOFIELD, Malcom. *Os filósofos pré-socráticos*. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. 6ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.
- RODRIGUES, Luís & SAMEIRO, Júlio. *Filosofia*. 2ª ed. Lisboa: Plátano, 2007.
- ROHDEN, Valério. *O humano e racional na ética*. In: *Studia Kantiana*, Vol. I, n. 1, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Uma ética abaixo do céu*. In: *Discutindo filosofia [especial]*. Ano I, Nº 5, 2009.
- SALLES, Catherine et. al. *Larousse das Civilizações Antigas*. Trad. Antonio Geraldo da Silva e Ciro Mioranza. Vol. I. São Paulo: Larousse do Brasil, 2008.
- TERRA, Ricardo Ribeiro. *A arquitetônica da filosofia prática kantiana*. In: *Studia Kantiana*, Vol. I, n. 1, 1998.
- VIALATOUX, Joseph. *La morale de Kant*. 5ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- VICENTINO, Cláudio. *História Geral*. 8ª ed. São Paulo: Scipione, 2000.
- WOOD, Allen W. *A boa vontade*. Trad. Vera Cristina de Andrade Bueno. In: *Studia Kantiana*, Vol. IX, 2009.

\_\_\_\_\_. *Kant*. Trad. Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.