

Secção 1 - Introdução

Texto 1

As origens do Iluminismo Francês

Entre os grandes sistemas do século XVII, como os de Espinosa, Malebranche, Leibnitz, e os do século XIX - doutrinas de Hegel ou de Augusto Comte - a filosofia do século XVIII ocupa um lugar original; ela ignora as grandes sínteses, as grandes "visões do mundo", possantes e originais, e marca o triunfo da inteligência crítica.

A substância doutrinal de quase todos os filósofos desse século provém de sistemas anteriores; segundo d'Alembert, por exemplo, "Newton criou a física e Locke a metafísica". a) Já na metade do século, a física de Newton destrona a de Descartes. Newton não apresenta uma visão imaginativa ou especulativa da matéria, mas exprime os factos realmente dados na linguagem rigorosa da matemática; ele explica o movimento dos planetas, a lei da gravidade, as marés. A matemática do infinitesimal descreve adequadamente as variações contínuas dos fenómenos. Podemos dizer que a física de Newton contribuiu largamente para a formação do espírito moderno, simultaneamente racionalista e experimental, ao relatar os fatos reais em linguagem matemática, ao descrever o "como" dos fenómenos, renunciando a imaginar o longínquo "por que" metafísico. "Hypotheses non fingo", não forjo imagens metafísicas, dizia Newton.

b) Locke passa por ser o criador da "metafísica", isto é, da ciência do espírito humano. O século XVIII caracteriza-se por uma tendência empírica e analítica: procura-se explicar as ideias complexas a partir das simples e as ideias a partir dos fatos.

c) Sem dúvida, há que acrescentar a influência capital de Espinosa. De sua doutrina evidenciar-se-á sobretudo o naturalismo, a ideia de que o motor de todos os seres é o desejo, "o esforço de perseverar em seu ser", a Espinosa de que o homem não é "um império num império", mas que é regido pelas leis de todo o universo. Deus é identificado com a natureza - *Deus sive natura* - e as leis ditas eventos sobrenaturais, milagres, prodígios, profecias, encontram, na manha de uns e na credulidade de outros, explicação suficiente e perfeitamente natural. Com as ideias de Newton, de Locke, de Espinosa, e também de Descartes (cuja "visão" metafísica é rejeitada, mas cujo método racionalista é bem acolhido), os pensadores do século XVIII farão suas armas: eles são, dir-se-ia hoje, filósofos engajados. Consideram-se os artífices da felicidade humana e se empenham na destruição dos preconceitos e na difusão das "luzes". (É o século das luzes, *Aufklärung*, isto é, do racionalismo.) Daí o tom particular desses filósofos que fazem panfletos contra o poder, contra a Igreja, e que querem criar movimentos de opinião: a ironia e a clareza do estilo adquirem eficácia particular para tais empreendimentos.

<http://www.mundodosfilosofos.com.br/iluminismo.htm>

Texto 2

O Iluminismo

Século das Luzes ou Iluminismo, termo usado para descrever as tendências do pensamento e da literatura na Europa e em toda a América durante o século XVIII, antecedendo a Revolução Francesa. Foi empregado pelos próprios escritores do período, convencidos de que emergiam de séculos de obscurantismo e ignorância para uma nova era, iluminada pela razão, a ciência e o respeito à humanidade. As novas descobertas da ciência, a teoria da gravitação universal de Isaac Newton e o espírito de relativismo cultural fomentado pela exploração do mundo ainda não conhecido foram também uma base importante.

Entre os precursores do século XVII, destacam-se os grandes racionalistas, como René Descartes e Baruch Espinosa, e os filósofos políticos Thomas Hobbes e John Locke. É igualmente marcante na época a permanente fé no poder da razão humana. **Chegou-se a declarar que, mediante o uso judicioso da razão, seria possível um progresso sem limites.** Porém, mais que um conjunto de ideias estabelecidas, o Iluminismo representava uma atitude, uma maneira de pensar. De acordo com Immanuel Kant, o lema deveria ser

"atrever-se a conhecer". Surge o desejo de reexaminar e pôr em questão as ideias e os valores recebidos, com realces bem diferentes, daí as incoerências e contradições entre os escritos de seus pensadores. A doutrina da Igreja foi duramente atacada, embora a maioria dos pensadores não renunciasses totalmente a ela.

A França teve destacado desenvolvimento em tais ideias e, entre seus pensadores mais importantes, figuram Voltaire, Charles de Montesquieu, Denis Diderot e Jean-Jacques Rousseau. Outros expoentes do movimento foram: Kant, na Alemanha; David Hume, na Escócia; Cesare Beccaria, na Itália; e Benjamin Franklin e Thomas Jefferson, nas colónias britânicas.

A experimentação científica e os escritos filosóficos entraram em moda nos círculos aristocráticos, surgindo assim o chamado despotismo ilustrado. Entre seus representantes mais célebres, encontram-se os reis Frederico II da Prússia, Catarina II a Grande da Rússia, José II da Áustria e Carlos III da Espanha. O Século das Luzes terminou com a **Revolução Francesa de 1789**, pois, quando esta veio a incorporar inúmeras ideias dos iluministas nas suas etapas mais difíceis, elas ficaram desacreditadas aos olhos de muitos europeus contemporâneos. O Iluminismo marcou um momento decisivo para o declínio da Igreja e o crescimento do secularismo actual, assim como serviu de modelo para o liberalismo político e económico e para a reforma humanista do mundo ocidental no século XIX.

<http://www.brasil.terravista.pt/praiabrava/2837/page3.html>

Texto 3

Biografia de Kant

Filósofo alemão, considerado um dos maiores pensadores de todos os tempos. Nasceu em Königsberg, na Prússia, filho de um pequeno artesão. Estudou no Colégio Fridericianum e, posteriormente, na Universidade de Königsberg, onde passou a leccionar em 1755, tornando-se catedrático em 1770. Jamais deixou sua cidade natal, exceptuando-se o período em que trabalhou como preceptor em residências localizadas nas cercanias da cidade. A sua vida não contém dados marcantes, tendo sido totalmente devotada ao saber e à investigação filosófica. Escreveu inúmeras obras. Dentre estas, citamos alguns dos seus mais importantes escritos: *História geral da natureza e teoria do céu*; *Sonhos de um visionário, interpretados mediante os sonhos da metafísica*; *Dissertação sobre a forma e os princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*; *Prolegómenos a qualquer metafísica futura que possa vir a ser interpretada como ciência*; *Fundamentação da metafísica dos costumes*; *Crítica da razão pura*; *Crítica da razão prática*; *Crítica da faculdade de julgar*; estes três últimos títulos sendo, contudo, considerados as obras centrais de sua filosofia.

Cada uma das três grandes obras que formam o sistema crítico de Kant, o “tribunal da razão”, possui como tema uma área ou subdivisão do “ser”, articulando assim as três regiões do estudo metafísico: a *Crítica da Razão pura* (1781) investiga a questão do conhecimento da verdade; a *Crítica da Razão prática* (1788) investiga a conduta moral, cuja finalidade é o bem, através do imperativo categórico e da liberdade da razão; e a *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790) pensa a experiência estética como uma atitude contemplativa, de carácter desinteressado e não conceptual.

O objectivo da *Crítica da Razão pura* é fundamentar o conhecimento metafísico como ciência, através de uma demonstração da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. Compreendendo a metafísica como a ciência que permite avançar do conhecimento sensível para o do supra-sensível, Kant estrutura o desenvolvimento deste saber através de três momentos fundamentais: o dogmatismo, o cepticismo e o criticismo.

O dogmatismo, cujos principais representantes são Leibniz e Wolff, é constituído pela lógica *geral*, que vai buscar o conhecimento do supra-sensível através de uma dialéctica formal, fundada apenas no princípio de não contradição lógica dos seus conceitos, sem portanto indagar de que modo e com que direito se chegou a estes conceitos. Abstraindo do conteúdo do conhecimento, isto é, de sua referência ao objecto, o dogmatismo só considera a forma dos conhecimentos em si, a forma do pensamento em geral. Para Kant, tal momento da metafísica deu o primeiro passo para a investigação da razão, por indicar a distinção entre os juízos analíticos e os juízos sintéticos em geral.

O segundo passo da metafísica foi, ao contrário, um retrocesso. Este se constituiu através da crítica céptica de que todo o conhecimento, supostamente chamado de racional, que tem como fundamento a experiência empírica. Kant confessa que foi David Hume quem interrompeu o seu sono dogmático. Ao questionar a relação causa e efeito, Hume indica que não é a razão que pensa *a priori* e a partir dos conceitos uma tal relação, mas que esta é compreendida pelo hábito proveniente da repetição empírica de tal conexão. Assim, para Hume, os conceitos da lógica dogmática não passam de simples ficções e todos os seus conhecimentos, pretensamente *a priori*, não são senão experiências comuns, falsificadas em leis gerais; o que o faz concluir

que não há, e nem pode haver, um conhecimento metafísico. O segundo passo do progresso da metafísica consiste, para Kant, no facto de Hume o ter despertado para a questão: "como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?"

O terceiro e último passo da metafísica, aquele que propõe a sua fundamentação como ciência, constitui o próprio pensamento crítico da filosofia transcendental de Kant. A crítica da razão é o procedimento que conduz a metafísica natural e espontânea do pensamento humano à ciência, buscando superar o dogmatismo da dialéctica especulativa e puramente formal, sem cair num cepticismo empírico que nega toda a possibilidade do conhecimento puro, *a priori*. A crítica transcendental de Kant propõe uma avaliação de nosso conhecimento, através de uma investigação que não se ocupa tanto dos objectos deste conhecimento, mas de nossa possibilidade de vir a conhecê-los *a priori*.

Para Kant, todo conhecimento é proposicional, sendo que há dois tipos de proposições, entendendo como proposição a ligação de um predicado com um sujeito: os juízos analíticos - proposições cujo predicado já estava latente no sujeito - e os juízos sintéticos - proposições cujo predicado é acrescido ao sujeito. Os primeiros, por serem juízos elucidativos, não ampliam o conhecimento contido no conceito (sujeito), apenas o elucidam analiticamente. Tais juízos, por serem teórico-analíticos, prescindem de toda a experiência, sendo, neste sentido, juízos *a priori*. Como contrapartida lógica, *os juízos da experiência como tais são todos sintéticos*. Estes juízos acrescentam um predicado diferente no conceito, sendo esta síntese possível pela experiência; é na experiência que se fundamenta a ligação dos juízos sintéticos *a posteriori* (ou empíricos). Todavia, além dos juízos analíticos e dos empíricos, encontramos também, por exemplo na matemática e na física, os juízos sintéticos *a priori*, aqueles que não provêm de nenhuma experiência, mas se caracterizam pelo facto de serem necessários e universais. Tais juízos, por serem puros e, assim, *a priori*, não têm a experiência como apoio para formar a síntese do predicado que amplia o conhecimento do conceito. Deste modo, Kant elabora a questão fundamental da Crítica da Razão pura, *como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*, com o objectivo de, com esta demonstração, fundamentar a metafísica como ciência do supra-sensível.

O pensamento de Kant representa, para filosofia e para toda a história do homem ocidental, uma transformação que o próprio Kant nomeia de "**revolução copernicana**": assim como, com Copérnico, o sol passa a ocupar o centro do universo, com Kant, o homem passa a ser o centro do que pode ser conhecido. Ao limitar ao humano o que pode ser conhecido, Kant pensa o homem como fundamento do real, permitindo que ele passe a elaborar, através de sua própria consciência, o sentido das suas acções e, assim, possa planejar racionalmente o desenvolvimento do seu destino.

<http://www.encyclopedia.com.br/MED2000/pedia98a/filo76gk.htm>

Secção 2 – Textos de Kant

Texto 4

Immanuel Kant

RESPOSTA À PERGUNTA: O QUE É O ILUMINISMO?

(Extracto)

O Iluminismo é a saída do homem da menoridade de que ele próprio é culpado. Menoridade é a incapacidade de o homem se servir da sua razão sem a orientação de um outro. Esta menoridade é de culpa própria, sempre a causa da mesma se não encontra na falta de razão, mas na falta de decisão e de coragem de se servir dela sem a orientação de um outro. *Sapere aude!* Tem coragem de te servires da tua própria razão! Esta é, pois, a divisa do Iluminismo.

A preguiça e a cobardia são as causas por que um tão grande número de homens, depois de a Natureza há muito os ter libertado da orientação dos outros, prefere, mesmo assim, ficar toda a vida com o estatuto de menoridade; e por que é tão fácil aos outros arvorarem-se em seus mentores. É tão cómodo ser-se menor. Se tenho um livro que tenha a razão por mim, um sacerdote que tenha a consciência por mim, um médico que prescreva a dieta por mim, etc., não preciso realmente de me esforçar. Não tenho necessidade de pensar, desde que possa pagar; outros farão por mim essa fastidiosa tarefa. O facto de a grande maioria das pessoas (entre elas todo o belo sexo) considerar o passo em direcção à maioridade, além de penoso, igualmente muito perigoso - disso se encarregam os tutores que, com tanta generosidade, tomaram sobre si dirigi-las superiormente. Depois que domaram os seus animais domésticos e impediram cuidadosamente que estes seres pacíficos ousassem dar um passo sem a canga em que os aprisionaram, mostram-lhes em seguida o perigo que os ameaça se tentarem andar sozinhos. A verdade é que este perigo não é assim tão grande, pois que depois de

algumas quedas acabariam por aprender a andar; todavia, exemplos destes acabam por intimidar e normalmente por impedir tentativas futuras.

Por conseguinte, é difícil ao indivíduo desembaraçar-se da menoridade que se lhe tomou quase numa segunda natureza. Ele até começou a afeiçoar-se a ela e de momento é realmente incapaz de se servir da sua própria razão, porque nunca o deixaram tentar fazer uso dela. Normas e fórmulas, esses instrumentos mecânicos de um uso racional, ou antes, de um mau uso dos seus dotes naturais, são os grilhões de uma menoridade constante. Quem se desfizesse deles daria, mesmo por sobre o fosso mais estreito, apenas um salto inseguro, porque não está habituado a movimentos assim livres. Por isso é pequeno o número daqueles que conseguiram, mediante o exercício do espírito, desembaraçar-se da menoridade e, apesar de tudo, dar passos seguros.

Mas que uma comunidade se esclareça a si própria é já bem mais possível: pode dizer-se até que é quase inevitável se se lhe der liberdade. Pois que haverá sempre aí alguns homens que pensam por si – mesmo entre os tutores nomeados para a grande massa - os quais, depois que se libertaram por si próprios do jugo da menoridade, espalharão à sua volta o espírito da avaliação racional do próprio valor e da vocação própria de cada homem de pensar por si. O que há de especial neste caso é que a comunidade, que anteriormente foi colocada por eles sob esse jugo, os obriga depois a ficar sob ele, se acaso tiver sido incitada a isso por alguns dos seus tutores, incapazes eles próprios de qualquer esclarecimento do espírito; tão prejudicial é, pois, semear preconceitos, porque no fim acabam por se vingar naqueles que foram – eles ou os seus precursores - os seus autores. Por isso, só lentamente é que uma comunidade pode chegar a um esclarecimento do espírito. Mediante uma revolução, poderá conseguir-se a libertação de um despotismo pessoal ou de uma opressão ambiciosa ou irânica, mas nunca a verdadeira reforma do pensamento; apenas novos preconceitos servirão, tal como os antigos, de trela da grande massa inconsciente. Para este esclarecimento do espírito, porém, nada mais se exige do que liberdade; e a mais inofensiva de entre tudo a que possa chamar-se liberdade, a liberdade de fazer uso público e integral da sua razão. [...]

Este célebre ensaio de Immanuel Kant (1724-1808) foi publicado no número de Dezembro de 1784 da revista *Berlinische Monatsschrift* e é a resposta a uma polémica iniciada nas páginas da mesma revista pelo pastor protestante Johann Friedrich Zöllner.

De: *Dois Séculos de História Alemã. Política, Sociedade, Cultura. Textos e Documentos dos Séculos XIX e XX*. Ed. Ludwig Scheidl, Idalina Aguiar de Melo e António Sousa Ribeiro. 3ª edição. Coimbra: Minerva, 1996, pp. 13 e 15.

Texto 5

A Soberania universal da Razão

«A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se. A religião, pela sua santidade, e a legislação, pela sua majestade, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame.»

Kant

Texto 6

A crítica da razão

«(O que está em causa) é um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Esse tribunal outra coisa não é que a própria *Crítica da Razão Pura*.

Por uma crítica assim, não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência*; portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e limites; tudo isto, contudo, a partir de princípios.»

(KANT, *Crítica da Razão Pura*, Prefácio da primeira edição, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1985, pp. 5-6)

Texto 7

«O filósofo tem portanto de poder definir

1. as fontes do saber humano,
2. o âmbito do emprego possível e útil de todo o saber e, finalmente,
3. os limites da razão.»

(KANT, *Lógica*, Introdução; in Barata-Moura, José, *Kant e o Conceito de Filosofia*, Sampedro, Lisboa, 1972, p.77)

Texto 8

«A tarefa desta crítica da razão especulativa consiste neste ensaio de alterar o método que a metafísica até agora seguiu, operando assim nela uma revolução completa, segundo o exemplo dos geómetras e dos físicos. É um tratado acerca do método, não um sistema da própria ciência; porém, circunscreve-se totalmente, não só descrevendo o contorno dos seus limites, mas também toda a sua estrutura interna. É que a razão pura especulativa tem em si a particularidade de medir exactamente a sua capacidade em função dos diversos modos como escolhe os objectos para os pensar, bem como de enumerar completamente todas as diversas maneiras de pôr a si própria os problemas, podendo e devendo assim delinear o plano total de um sistema de metafísica.(...)

A crítica não se opõe ao *procedimento dogmático da razão* no seu conhecimento puro, enquanto ciência (pois esta é sempre dogmática, isto é, estritamente demonstrativa, baseando-se em princípios *a priori* seguros), mas sim ao *dogmatismo*, quer dizer, à presunção de seguir por diante apenas com um conhecimento puro por conceitos (conhecimento filosófico), apoiado em princípios, como os que a razão desde há muito aplica, sem se informar como e com que direito os alcançou. O dogmatismo é, pois, o procedimento dogmático da razão *sem uma crítica prévia da sua própria capacidade*. Esta oposição da crítica ao dogmatismo não favorece, pois, de modo algum, a superficialidade palavrosa que toma a despropósito o nome de popularidade, nem ainda menos o cepticismo que condena, sumariamente, toda a metafísica. A crítica é antes a necessária preparação para o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência, que há-de desenvolver-se de maneira necessariamente dogmática e estritamente sistemática, por conseguinte escolástica (e não popular).»

(KANT, *Crítica da Razão Pura*, Prefácio da segunda edição, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1985, pp.23 e 30-31)

Texto 9

O Conceito kantiano de filosofia

A filosofia é o sistema dos conhecimentos filosóficos ou dos conhecimentos racionais a partir de conceitos. Este é o conceito escolar desta ciência. Segundo o conceito geral ela é ciência dos fins últimos da razão humana. Este alto conceito dá à filosofia dignidade, isto é, um valor absoluto. E, na realidade, ela também é isso, só ela tem valor intrínseco e só ela dá a todos os outros conhecimentos valor.

Mas acaba-se sempre por perguntar: para que serve o filosofar - a própria filosofia considerada como ciência segundo o conceito escolar - e o seu fim último ?

Neste significado escolar da palavra, a filosofia trata apenas da habilidade; em relação ao conceito geral, pelo contrário, trata da utilidade; no primeiro caso ela é, portanto, uma doutrina da habilidade, no último caso, uma doutrina da sabedoria: - a legisladora da razão, e o filósofo nessa medida é não um artista da razão, mas o legislador.

O artista da razão ou, como Sócrates lhe chama, o filodoxo aspira simplesmente a um saber especulativo, sem olhar a quanto o saber contribui para o fim último da razão humana; dá regras para o uso da razão para toda a espécie de fins. O filósofo prático, o mestre da sabedoria através da doutrina e do exemplo, é o verdadeiro filósofo. Porque a filosofia é a Ideia de uma sabedoria perfeita, que nos mostra os fins últimos da razão humana.

À filosofia segundo o conceito escolar pertencem duas partes: em primeiro lugar, uma provisão suficiente de conhecimentos racionais; por outro lado, uma concatenação sistemática desses conhecimentos, ou uma articulação deles na Ideia de um todo. Não só a filosofia permite uma tal estrita concatenação sistemática, mas ela é a única ciência que possui uma concatenação sistemática no sentido mais próprio, e dá a todas as outras ciências a unidade sistemática.

No que concerne à filosofia como conceito geral (*in sensu cosmico*), porém, também se lhe pode chamar uma ciência acerca das máximas supremas do emprego da nossa razão, na medida em que se entender por máxima o princípio interno da escolha entre vários fins.

Portanto, a filosofia neste último significado é a ciência da relação de todo o conhecimento e uso da razão com o fim da razão humana, ao qual, como ao supremo, todos os outros fins estão subordinados e têm de se reunir nele para conseguirem a unidade.

O campo da filosofia nesta acepção universal abre-se às seguintes perguntas:

1. Que posso saber?
2. Que devo fazer?
3. Que me é permitido esperar?
4. Que é o homem?

À primeira pergunta responde a Metafísica, à segunda a Moral, à terceira a Religião e à quarta a Antropologia. No fundo, porém, poder-se-ia considerar tudo isto como Antropologia, porque as três primeiras perguntas referem-se à última.

(KANT, *Lógica*, Introdução; em J. Barata Moura, *Kant e o Conceito de Filosofia*, Sampedro, Lisboa, 1972, pp. 55-75)

Texto 10

Liberdade e moralidade

«A *vontade* é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e *liberdade* seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente independentemente de causas estranhas que a *determinem*, assim como a *necessidade natural* é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à actividade pela influência de causas estranhas.

A definição da liberdade que acabámos de propor é *negativa* e, portanto, infecunda para conhecer a sua essência; mas dela decorre um conceito *positivo* desta mesma liberdade que é tanto mais rico e fecundo. Como o conceito de uma causalidade traz consigo o de *leis* segundo as quais, por meio de uma coisa a que chamamos causa, tem de ser posta outra coisa que se chama efeito, assim a liberdade, se bem que não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, não é por isso desprovida de lei, mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, ainda que de uma espécie particular; pois de outro modo uma vontade livre seria um absurdo. A necessidade natural era uma heteronomia das causas eficientes; pois todo o efeito era só possível segundo a lei de que alguma outra coisa determinasse à causalidade a causa eficiente; que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, i.e., a propriedade da vontade de ser lei para si mesma? Mas a proposição: «a vontade é, em todas as acções, uma lei para si mesma» caracteriza apenas o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter-se a si mesma por objecto como lei universal. Isto, porém, é precisamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade: assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa.»

(KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Porto Ed., 1995, pp. 83-84)

Texto 11

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**. Discernimento, argúcia de espírito, capacidade de julgar e como quer que possam chamar-se os demais *talentos* do espírito, ou ainda coragem, decisão, constância de propósito, como qualidades do *temperamento*, são sem dúvida, a muitos respeitos, coisas boas e desejáveis; mas também podem tornar-se extremamente más e prejudiciais se a vontade, que haja de fazer uso destes dons naturais e cuja constituição particular por isso se chama *carácter*, não for boa. O mesmo acontece com os *dons da fortuna*. Poder, riqueza, honra, mesmo a saúde, e todo o bem-estar e contentamento com a sua sorte, sob o nome de *felicidade*, dão ânimo que muitas vezes por isso mesmo desanda em soberba, se não existir também a boa vontade que corrija a sua influência sobre a alma e, juntamente, todo o princípio de agir e lhe dê utilidade geral; isto sem mencionar o facto de que um espectador razoável e imparcial, em face da prosperidade ininterrupta, de uma pessoa a quem não adorna nenhum traço de uma pura e boa vontade, nunca poderá sentir satisfação, e assim a boa vontade parece constituir a condição indispensável do próprio facto de sermos dignos de felicidade.

Algumas qualidades são mesmo favoráveis a esta boa vontade e podem facilitar muito a sua obra, mas não têm, todavia, nenhum valor íntimo absoluto, pelo contrário, pressupõem ainda e sempre uma boa vontade,

a qual restringe a alta estima que, aliás com razão, por elas se nutre, e não permite que as consideremos absolutamente boas. Moderação nas emoções e paixões, auto-domínio e calma reflexão são não somente boas a muitos respeitos, mas parecem constituir até parte do valor íntimo da pessoa; mas falta ainda muito para as podermos declarar boas sem reserva (ainda que os antigos as louvassem incondicionalmente). Com efeito, sem os princípios de uma boa vontade, podem elas tomar-se muitíssimo más, e o sangue-frio de um facinora não só o toma muito mais perigoso como o faz também imediatamente mais abominável ainda a nossos olhos do que o julgaríamos sem isso.

A boa vontade não é boa por aquilo que se promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se quiser, da soma de todas as inclinações. Ainda mesmo que por um desfavor especial do destino, ou pelo apetrechamento avaro de uma natureza madrasta, faltasse totalmente a esta boa vontade o poder de fazer vencer as suas intenções, mesmo que nada pudesse alcançar, a despeito dos seus maiores esforços, e só afinal restasse a boa vontade (é claro que não se trata aqui de um simples desejo, mas sim do emprego de todos os meios de que as nossas forças disponham), ela ficaria brilhando por si mesma como uma jóia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor. A utilidade ou a inutilidade nada podem acrescentar ou tirar a este valor. A utilidade seria apenas como que o engaste para essa jóia poder ser manejada mais facilmente na circulação corrente ou para atrair sobre ela a atenção daqueles que não são ainda bastante conhecedores, mas não para a recomendar aos conhecedores e determinar o seu valor.»

(KANT - Fundamentação da Metafísica dos Costumes, Porto Ed., 1995, pp. 33-34)

Texto 12

O dever como princípio da moralidade

«*Dever é a necessidade de uma acção por respeito à lei.* Pelo objecto, como efeito da acção vista, posso eu sentir em verdade *inclinação*, mas nunca *respeito*, exactamente porque é simplesmente um efeito e não a actividade de uma vontade. De igual modo, não posso ter respeito por qualquer inclinação em geral, seja ela minha ou de um outro; posso, quando muito, no primeiro caso, aprová-la, e, no segundo, por vezes amá-la mesmo, isto é considerá-la como favorável ao meu próprio interesse. Só pode ser objecto de respeito, e portanto mandamento, aquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e nunca como efeito, não aquilo que serve à minha inclinação, mas o que a domina ou que, pelo menos, a exclui do cálculo na escolha, quer dizer, a simples lei por si mesma. Ora, se uma acção realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo o objecto da vontade, nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a *lei*, objectivamente, e, subjectivamente, o *puro respeito* por esta lei prática, e, por conseguinte, a máxima que manda obedecer a essa lei, mesmo com prejuízo de todas as minhas inclinações.

O valor moral da acção não reside, portanto, no efeito que dela se espera; também não reside em qualquer princípio da acção que precise de pedir o seu móbil a este efeito esperado. Pois todos estes efeitos (a amenidade da nossa situação e mesmo o fomento da felicidade alheia) podiam também ser alcançados por outras causas, e não se precisava portanto para tal da vontade de um ser racional, na qual vontade - e só nela - se pode encontrar o bem supremo e incondicionado. Por conseguinte, nada senão a *representação da lei* em si mesma, que *em verdade só no ser racional se realiza*, enquanto é ela, e não o esperado efeito, que determina vontade, pode constituir o bem excelente a que chamamos moral, o qual se encontra já presente na própria pessoa que age segundo esta lei, mas se não deve esperar somente do efeito da acção.

Mas que lei pode ser então essa, cuja representação, mesmo sem tomar em consideração o efeito que dela se espera, tem de determinar a vontade para que esta se possa chamar boa, absolutamente e sem restrição? Uma vez que despojei a vontade de todos os estímulos que lhe poderiam advir da obediência a qualquer lei, nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das acções em geral que possa servir de único princípio à vontade, isto é: devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*. Aqui é, pois, a simples conformidade à lei em geral (sem tomar como base qualquer lei destinada a certas acções) o que serve de princípio à vontade, e também o que tem de lhe servir de princípio, para que o dever não seja por toda parte uma vã ilusão e um conceito quimérico; e com isto está perfeitamente de acordo a comum razão humana nos seus juízos práticos e tem sempre diante dos olhos este princípio.»

(KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Porto Ed., 1995, pp. 38-39)

Texto 13

O imperativo categórico

«Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*. Como para derivar as acções das leis é necessária a *razão*, a vontade não é outra coisa senão razão prática. Se a razão determina infalivelmente a vontade, as acções de um tal ser, que são conhecidas como objectivamente necessárias, são também subjectivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom. Mas se a razão só por si não determina suficientemente a vontade, se esta está ainda sujeita a condições subjectivas (a certos móveis) que não coincidem sempre com as objectivas; numa palavra, se a vontade não é *em si* plenamente conforme à razão (como acontece realmente entre os homens), então as acções, que objectivamente são reconhecidas como necessárias, são subjectivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, conforme a leis objectivas, é *obrigação* («*Notigung*»); quer dizer, a relação das leis objectivas para uma vontade não absolutamente boa representa-se como a determinação da vontade de um ser racional por princípios da razão, sim, princípios esses porém a que esta vontade, pela sua natureza, não obedece necessariamente.

A representação de um princípio objectivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *Imperativo*.

Todos os imperativos se exprimem pelo verbo *dever* («*sollen*»), e mostram assim a relação de uma lei objectiva da razão para uma vontade que, segundo a sua constituição subjectiva, não é por ela necessariamente determinada (uma obrigação). Eles dizem que seria bom praticar ou deixar qualquer coisa, mas dizem-no a uma vontade que nem sempre faz qualquer coisa só porque lhe é representado que seria bom fazê-la. Praticamente, *bom* é, porém, aquilo que determina a vontade por meio de representações da razão, por conseguinte, não por causas subjectivas, mas objectivamente, quer dizer, por princípios que são válidos para todo o ser racional como tal. Distingue-se do *agradável*, pois que este só influi na vontade por meio da sensação em virtude de causas puramente subjectivas que valem apenas para a sensibilidade deste ou daquele, e não como princípio da razão que é válido para todos.

Uma vontade perfeitamente boa estaria, portanto, igualmente submetida a leis objectivas (do bem), mas não se poderia representar como *obrigada* a acções conformes à lei, pois que pela sua constituição subjectiva ela só pode ser determinada pela representação do bem. Por isso, os imperativos não valem para a vontade *divina* nem, em geral, para uma vontade *santa*; o dever («*sollen*») não está aqui no seu lugar, porque o *querer* coincide já por si, necessariamente, com a lei. Por isso, os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objectivas do querer em geral e a imperfeição subjectiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana por exemplo.

Ora, todos os *imperativos* ordenam ou *hipotética* - ou *categoricamente*. Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma acção possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma acção como objectivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade.

Como toda a lei prática representa uma acção possível como boa e, por isso, como necessária para um sujeito praticamente determinável pela razão, todos os imperativos são fórmulas da determinação da acção que é necessária segundo o princípio de uma vontade boa de qualquer maneira. No caso de a acção ser apenas boa como meio para *qualquer outra coisa*, o imperativo é *hipotético*; se a acção é representada como boa *em si*, por conseguinte, como necessária numa vontade em si conforme à razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é *categórico*.»

(KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Porto Ed., 1995, pp. 51-52)

Texto 14

As fórmulas do imperativo categórico

(Segundo a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*)

1. «Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.»
2. «Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre e

simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.»

3. «Nunca praticar uma acção senão em acordo com a máxima que se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer, só de tal maneira que a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal.»

Texto 15

A dignidade do ser humano

«No reino dos fins, tudo tem ou um **preço** ou uma **dignidade**. Quando uma coisa tem um preço, pode pôr-se em vez dela qualquer outra como *equivalente*; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então tem ela dignidade.

(...) Aquilo 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 têm dignidade. (...)

E o que é que autoriza a intenção moralmente boa ou a virtude a fazer tão altas exigências? Nada menos do que a possibilidade que proporciona ao ser racional de *participar na legislação universal* e o torna, por este meio, apto a ser membro de um possível reino dos fins, para que estava já destinado pela sua própria natureza como fim em si e, exactamente por isso, como legislador no reino dos fins, como livre a respeito de todas as leis da natureza, obedecendo somente àquelas que ele mesmo se dá, e segundo as quais as suas máximas podem pertencer a uma legislação (à qual ele simultaneamente se submete). (...) *Autonomia* é pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional.»

(KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Porto Ed., 1995, pp. 71-73)

Texto 16

Agir por dever e agir conforme ao dever

"Para desenvolver, porém o conceito de uma boa vontade altamente estimável em si mesma e sem qualquer intenção ulterior, conceito que reside já no bom senso natural a que mais precisa de ser esclarecido do que ensinado, este conceito que está sempre no cume da apreciação de todo o valor das nossas acções a que constitui a condição de todo o resto, vamos encarar o conceito do Dever que contém em si o de boa vontade, ainda que sob certas limitações a obstáculos subjectivos, limitações e obstáculos esses que, muito longe de ocultarem a tomarem irreconhecível a boa vontade, a fazem antes ressaltar por contraste a brilhar com luz mais clara.

Deixo aqui de parte todas as acções que são logo reconhecidas como contrárias ao dever, ainda que possam ser úteis sob este ou aquele aspecto; pois nelas nem sequer se põe a questão de saber se foram praticadas *por dever*, visto estarem até em contradição com ele. Ponho de lado também as acções que são verdadeiramente conformes ao dever, mas para as quais os homens não sentem imediatamente *nenhuma inclinação*, embora as pratiquem porque a isso são levados por outra tendência. Pois é fácil então distinguir se a acção conforme ao dever foi praticada *por dever* ou com intenção egoísta. Muito mais difícil é esta distinção quando a acção é conforme ao dever e o sujeito é além disso levado a ela por inclinação imediata. Por exemplo: É na verdade conforme ao dever que o merceiro não suba os preços ao comprador inexperiente, e, quando o movimento do negócio é grande, o comerciante esperto também não faz semelhante coisa, mas mantém um preço fixo geral para toda a gente, de forma que uma criança pode comprar em sua casa tão bem como qualquer outra pessoa. É-se, pois, servido *honradamente*, mas isso ainda não é bastante para acreditar que o comerciante tenha assim procedido por dever a princípios de honradez; o seu interesse assim o exigia; mas não é de aceitar que ele além disso tenha tido uma inclinação imediata para os seus fregueses, de maneira a não fazer, por amor deles, preço mais vantajoso a um, do que a outro. A acção não foi, portanto, praticada nem por dever nem por inclinação imediata, mas somente com intenção egoísta.

Pelo contrário, conservar cada qual a sua vida é um dever, e é além disso uma coisa para que toda a gente tem inclinação imediata. Mas por isso mesmo é que o cuidado, por vezes ansioso, que a maioria dos homens lhe dedicam não tem nenhum valor intrínseco e a máxima que o exprime nenhum conteúdo moral. Os homens conservam a sua vida *conforme ao dever*, sem dúvida, mas não *por dever*. Em contraposição, quando as contrariedades e desgosto sem esperança roubaram totalmente o gosto de viver; quando o infeliz, com

fortaleza de alma, mais enfadado do que desalentado ou abatido, deseja a morte., a conserva contudo a vida sem a amar, não por inclinação ou medo, mas por dever, então a sua máxima tem um conteúdo moral.

Ser caritativo quando se pode sê-lo é um dever, a há além disso muitas almas de disposição tão compassiva que, mesmo sem nenhum outro motivo de vaidade ou interesse, acham íntimo prazer em espalhar alegria à sua volta a se podem alegrar com o contentamento dos outros, enquanto este é obra sua. Eu afirmo porém que neste caso uma tal acção, por confine ao dever, por amável que ela seja, não tem contudo nenhum verdadeiro valor moral, mas vai emparelhar com outras inclinações, por exemplo o amor das honras que, quando por feliz acaso topa aquilo que efectivamente é de interesse geral a conforme ao dever, é consequentemente honroso a merece louvor a estímulo, mas não estima; pois à sua máxima falta o conteúdo moral que manda que taxis acções se pratiquem, não por inclinação, mas *por dever*. Admitindo pois que o ânimo desse filantropo estivesse velado pelo desgosto pessoal que apaga toda a compaixão pela sorte alheia, a que ele continuasse a ter a possibilidade de fazer bem aos desgraçados, mas que a desgraça alheia o não tocava porque estava bastante ocupado com a sua própria se agora, que nenhuma inclinação o estimula já, ele se arrancasse a esta mortal insensibilidade a praticasse a acção sem qualquer inclinação, simplesmente por dever, só então é que ela teria o seu autêntico valor moral. Mais ainda: se a natureza tivesse posto no coração deste ou daquele homem pouca simpatia, se ele homem honrado de resto) fosse: por temperamento frio a indiferente às dores dos outros por ser ele mesmo dotado especialmente de paciência a capacidade de resistência às suas próprias dores e por isso pressupor a exigir as mesmas qualidades dos outros; se a natureza não tivesse feito de um tal homem (que em boa verdade não seria o seu pior produto) propriamente um filantropo, - não poderia ele encontrar ainda dentro de si um manancial que lhe pudesse dar um valor muito mais elevado do que o dum temperamento bondoso? Sem dúvida! - e exactamente aí é que começa o valor do carácter, que é moralmente sem qualquer comparação o mais alto, a que consiste em fazer o bem, não por inclinação mas por dever."

Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*

Secção 3 - comentários

Texto 17

Introdução à Fundamentação da Metafísica dos Costumes

Valor Absoluto da boa vontade, valor moral do dever e valor absoluto da racionalidade são noções diferentes que têm a mesma função na obra kantiana *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. <..>. Assim, apresentamos estes conceitos relacionados com três argumentos específicos nos quais eles exercem as mesmas funções. A saber: *indicar a necessidade e universalidade da actividade prática da razão pura chamada boa vontade*.

O primeiro argumento delimita o âmbito da moralidade, restringindo-o exclusivamente á actividade da vontade. Trata-se da primeira frase do texto, onde Kant afirma que "não é possível conceber coisa alguma no mundo, ou mesmo fora do mundo, que sem restrições possa ser considerada boa, a não ser uma boa vontade". Assim, a moralidade identifica-se com a **boa vontade**, pois consiste na única coisa que pode ser concebida como incondicionadamente boa e dotada de valor absoluto. Este argumento retira do senso comum a ideia de valor absoluto da boa vontade e utiliza-a para indicar que *o fundamento universal e necessário da moralidade não pode ser encontrado na efectiva realização das acções ou em alguma determinação transcendente*. Mas, dado que a própria boa vontade comporta um valor absoluto, o seu fundamento universal e necessário deve ser encontrado na sua própria actividade, ou seja, na actividade prática da razão pura chamada boa vontade.

O segundo argumento estabelece que o valor moral de uma acção praticada **por dever** é um efeito resultante exclusivamente da actividade volitiva que, ao querer uma acção, se põe em contrariedade com as **inclinações**. Assim, a noção de valor moral do dever indica que *o fundamento universal e necessário da moralidade tem um carácter puro* e, por isso, só pode ser conhecido a priori pela razão. Assim como no primeiro argumento, a análise do conceito de valor moral do dever é uma estratégia para explicitar a necessidade e a universalidade da moralidade indicada pela ideia de valor absoluto da boa vontade. Embora Kant assegure que o conceito de dever é um conceito mais amplo, a análise deste conceito também conduz ao reconhecimento da origem do fundamento do valor absoluto da boa vontade atribuído à moralidade.

Finalmente, há ainda uma outra função exercida pela noção de valor absoluto. No terceiro argumento, a noção de valor absoluto está relacionada com a racionalidade e tem a função de indicar que *a razão possui um fim em si mesma*. Assim, o valor absoluto da racionalidade indica que antes de deixar-se determinar por qualquer

fim estabelecido pela inclinação e por consistir na actividade prática da razão pura, *a vontade toma a sua própria racionalidade com princípio determinante da acção*. Noutras palavras, **o valor absoluto da racionalidade indica o facto de que a actividade de querer, própria dos seres racionais, não está condicionada a nenhum outro fim que ela mesma**. Assim, a noção de valor absoluto da racionalidade indica o princípio fundamental para que Kant possa explicitar a universalidade do **imperativo categórico** encontrada na **autonomia da vontade** dos sujeitos racionais.

BRITO, Evandro Oliveira, <http://www.pucsp.br/pos/filosofia/resumo/d271102.htm>

Texto 18

Síntese da moral kantiana

A ética kantiana estabelece o marco onde a discussão acerca da objectividade e da não objectividade da moral se inicia. O seu objectivo não se limita à produção de uma teoria moral internamente consistente e que concordasse o mais possível com as nossas intuições morais. Acima de tudo, ele pretende colocar a moral sobre fundamentos inteiramente racionais. Ao fazê-lo, acaba por ligar a moralidade a uma concepção do homem como agente racional e livre. Kant pretende refutar aquelas concepções éticas, como a de David Hume, que pretendiam colocar a moral ao serviço dos sentimentos e desejos. Paradigmático deste tipo de concepções é a frase de David Hume, «a razão é, e deve ser, a escrava das paixões». Para Kant, agir moralmente é agir racionalmente e agir imoralmente é agir irracionalmente. As paixões podem ou não impelir-nos a agir contra os imperativos morais, mas a consciência moral não é uma questão de sentimentos ou desejos. A moralidade, alerta-nos Kant, não pode estar ligada a uma pessoa por causa dos sentimentos ou desejos que ela possui num certo momento; afinal, uma pessoa pode não possuir qualquer tipo de desejo e, diz ele, seria absolutamente intolerável dizer que ela não pode agir moralmente por causa de tal contingência. Uma pessoa, ao ver-se a si mesma meramente como um agente racional, com o objectivo de agir moralmente, está a tomar-se como livre das influências causais dos seus desejos e paixões particulares, interesses esses que poderiam de outro modo levá-lo a agir para os satisfazer. Mas, ao agir moralmente, libertando-se das amarras do seu eu fenomenal, o agente moral realiza a sua liberdade suprema.<...>

Uma das características da filosofia moral de Kant é o facto de esta partir da análise do pensamento moral das pessoas comuns. Segundo Kant os filósofos que o antecederam estavam enganados em pensar que a moralidade é algo que apenas as elites culturais podem possuir. Todos os seres racionais têm intuições morais pré-filosóficas. E o trabalho do filósofo é o de clarificar e analisar essas intuições que todos os seres racionais possuem. É claro que as pessoas comuns não têm a obrigação de exprimir de modo adequado as suas intuições morais; esse é o trabalho do filósofo, o de clarificar os conceitos e as noções morais. Deste modo, e segundo Kant, o trabalho do filósofo, e aquilo que ele próprio se propõe fazer, é o de precisar e formular aquilo que já é inerente à estrutura racional de todos os homens, nomeadamente, a derradeira norma moral. Houve quem o criticasse dizendo que ele não disse nada de novo ao estabelecer o princípio da moralidade. A esse propósito diz Kant: «Mas, quem quereria introduzir um novo princípio de toda moralidade e, por assim dizer, descobrir esta como se, antes dele, o mundo estivesse totalmente na ignorância ou no erro acerca da natureza do dever?» [CRPr, A 15n]

Ao construir a sua teoria ética com base nas intuições morais que se encontram ao alcance de qualquer agente racional, Kant está a formular a própria condição de possibilidade da Lei moral. Uma moral que não esteja objectivamente ao alcance de todos, não de modo externo como no caso de um mundo de factos morais, mas como inerente à nossa própria razão, de modo a permitir-nos pensar a moralidade, não poderia ser tomada como legisladora. A consciência moral tem de ser algo que todos os agentes possuam se queremos instituí-la como possuindo em si mesma um valor intrínseco universal. Mas, a análise dessa consciência moral que se encontra na posse de todos os seres racionais mostra que todos nós, seres humanos, no exercício da nossa racionalidade, somos constantemente pressionados por dois elementos que entram em conflito: os firmes princípios morais e a tentação constante em não seguir esses princípios. No entanto, é este conflito aceso que nos permite conhecer a natureza da moralidade. Enquanto seres finitos e imperfeitos sentimo-nos inclinados para agir de acordo com os nossos desejos na busca daquilo que nos dá maior prazer. Contudo, é nessa busca que, segundo Kant, somos confrontados com o desafio da nossa razão em testar a aceitabilidade moral das acções que pretendemos empreender. Aquilo que subjectivamente *desejamos* fazer é sempre confrontado com um ideal racional e objectivo daquilo que *devemos* fazer.

É porque somos criaturas racionais, mas imperfeitas, acrescenta Kant, que temos consciência que as nossas obrigações morais nos compelem a agir mediante um imperativo. E é esta forma de imperativo, esta

forma de lei, que é característica das nossas obrigações morais, que espelha a natureza objectiva da moralidade:

[Para] um ser, no qual, a razão não seja o único princípio determinante da vontade, esta regra é um *imperativo*, isto é, uma regra que é designada por um dever (*Sollen*), que exprime a obrigação (*Nötigung*) objectiva da acção, e significa que, se a razão determinasse inteiramente a vontade, a acção dar-se-ia inevitavelmente segundo esta regra. Os imperativos têm, pois, um valor objectivo e são totalmente distintos das máximas, enquanto princípios subjectivos. [CRPr, A 36-A 37]

Mas, poderíamos perguntar, o que significa ter a moralidade valor objectivo? Por exemplo, quando dizemos que as leis da natureza são objectivas, o que estamos a dizer é que elas se aplicam de modo universal e necessário; estas aplicam-se a todos sem excepção. Do mesmo modo, quando dizemos que as leis ou imperativos morais são objectivos, estamos a dizer que se aplicam a todos os seres racionais sem excepção, sendo portanto independentes de condições contingentes que subjectivamente variam de pessoa para pessoa — isto é, têm um carácter universal de aplicação. Afinal, como nos diz Kant, «a regra só é objectiva e universalmente válida se valer sem condições contingentes e subjectivas, que distinguem um ser racional de outro.» [CRPr, A 38] Assim, as acções, quando julgadas de modo objectivo como boas ou más, são julgadas sem qualquer referência aos nossos sentimentos e inclinações. Consequentemente, não podemos apelar aos nossos sentimentos e desejos para justificar a nossa desobediência à lei moral; nada podemos fazer para justificarmos o facto de termos desobedecido à lei moral. Afinal, a característica que a lei moral possui de se aplicar com *absoluta necessidade* nada mais é do que nos levar a agir de certo modo, mesmo quando os nossos desejos se opõem a tal acção.

Kant alerta-nos ainda para o facto de que ao agirmos apenas de acordo com as nossas inclinações e desejos, desobedecendo à lei moral, na procura do prazer, em geral, e da felicidade, em particular, podemos acabar por nos prejudicarmos a nós mesmos, pondo em causa a própria noção de felicidade. Pois, apesar de «assegurar cada qual a sua própria felicidade [ser] um dever (pelo menos indirectamente); pois a ausência de contentamento com o próprio estado num torvelinho de muitos cuidados e no meio de necessidades insatisfeitas poderia facilmente tornar-se numa grande *tentação* para *transgressão dos deveres*. Mas, também sem considerar aqui o dever, todos os homens têm já por si mesmos a mais forte e íntima inclinação para a felicidade, porque é exactamente nesta ideia que se reúne numa soma todas as inclinações. Mas o que prescreve a felicidade, porque é geralmente constituído de tal maneira que vai causar grande dano a algumas inclinações, de forma que o homem não pode fazer ideia precisa e segura da soma de satisfação de todas elas a que chama felicidade». [FMC, BA11-BA12]

É desta análise das intuições morais pré-filosóficas das pessoas comuns que Kant deriva toda a sua perspectiva acerca da natureza da moralidade. Mas, mesmo que sejamos levados a concordar com tais conclusões, Kant tem ainda de mostrar como é que as regras morais podem ser universal e necessariamente verdadeiras para todos os seres humanos, ou mais forte ainda, para todos os seres racionais, se é que existem outros para além de nós, em qualquer período de tempo. <...>

Uma das questões mais importantes na tentativa de fornecer uma teoria moral objectivista, é a questão de saber se a razão, por si só, nos pode motivar a agir. Ou, para usar as palavras de Kant, trata-se da questão de saber e a razão se basta a si mesma para determinar a vontade ou se ela pode ser um princípio de determinação apenas enquanto empiricamente condicionada. [CRPr, A 30]

Numa teoria não objectivista a resposta à questão de saber o que nos motiva a agir é muito simples: agimos para satisfazer os nossos desejos e inclinações. Nestes casos, em que agimos por inclinação, a razão é, na terminologia de Kant, *empiricamente condicionada*, e a sua única função é servir os nossos interesses e desejos ajudando-nos a conseguir o que queremos. Mas, como já vimos, este tipo de acções não tem valor moral. Só podemos ser agentes morais se as nossas acções racionais não se limitarem à satisfação dos nossos interesses e desejos, isto é, se as nossas acções racionais não forem *empiricamente condicionadas* ou *dependentes de condições patológicas*.

O que aqui está em causa é que quando pensamos agir moralmente não podemos basear a nossa decisão naquilo que desejamos ou não. Apenas podemos determinar como agir moralmente se nos abstrairmos de qualquer condicionamento sensível, isto é, de acordo com normas fornecidas pela nossa razão, normas estas que põem de lado os nossos desejos individuais. Deste modo, uma acção que contenha valor moral é aquela acção que se pratica porque temos um interesse imediato em praticá-la, sem agirmos por interesse.

O princípio subjectivo do desejar é o *móbil* (*Triebfeder*), o princípio objectivo do querer é o *motivo* (*Bewegungsgrund*); daqui a diferença entre fins subjectivos, que assentam em móbeis, e objectivos, que dependem de motivos, válidos para todo o ser racional. Os princípios práticos são *formais* quando fazem

abstracção de todos os fins subjectivos; mas são *materiais* quando se baseiam nestes fins subjectivos e portanto em certos móbeis. [FMC, BA 63-BA 64]

Assim, temos de ser capazes de exercer o nosso poder causal sem sermos influenciados para o fazer por condições que estejam fora da nossa razão, incluindo os nossos interesses e desejos. Por si só, o poder da razão tem de ser capaz de afectar os nossos interesses e desejos de duas formas: tem de ser capaz de nos motivar suficientemente a agir moralmente, e tem também de ser capaz de, quando necessário, se opor aos desejos que sejam contrários à nossa acção moral. A este poder chama Kant o poder da *razão pura* ou da *razão pura prática*. Esta é, sem dúvida a tese central da filosofia moral de Kant: a ideia de que a razão moral ou a *razão pura prática* tem um poder cognitivo e motivacional, consegue por si mesma determinar como devemos agir e consegue igualmente motivar-nos a empreender a acção determinada como moralmente boa sem recorrer a quaisquer interesses prévios. É esta tese que se costuma dizer que constitui a revolução copernicana de Kant, pois ninguém antes de Kant tinha ousado afirmar que a razão possuísse um tal poder.

5. Liberdade e Autonomia

A essa capacidade que um ser racional tem de agir de acordo com leis objectivas determinadas unicamente pela razão, chama Kant *liberdade*. Kant vai distinguir dois usos de liberdade: um (i) *negativo*, que incorpora a nossa capacidade de agir independentemente de quaisquer outras causas para além da nossa própria vontade ou razão prática, isto é, «[...] a independência a respeito de toda a matéria (isto é, de um objecto desejado) [...]» [CRPr, A 58] ; outro (ii) *positivo*, que refere o poder causal da razão em se auto-determinar, permitindo-nos agir autonomamente, apenas com base na nossa razão, isto é, «[...] a determinação do livre arbítrio pela simples forma legisladora universal [...]» [CRPr, A 59] . Deste modo, ser livre é ser moralmente responsável. Segundo Kant, «[...] vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa.» [FMC, BA 98]

Para Kant só com o postulado da liberdade é que faz sentido falar em leis morais e razão prática, e sem dúvida que só um ser racional ou dotado de razão pode ser inteiramente livre, isto é, no sentido positivo e negativo acima definido. A liberdade não é mais do que a mera subordinação à lei moral, e nunca é tão intensa como o é quando reconhecemos a necessidade da lei e a sua absoluta autoridade sobre as nossas acções enquanto agentes morais.

De modo a perceber exactamente o que aqui está em causa é importante distinguir entre uma acção praticada de acordo com a lei — ou conforme ao dever, uma vez que o dever não é mais do que a obediência à lei — e uma acção praticada pela lei — ou por dever. Por exemplo, uma pessoa pode agir de acordo com a lei, motivada pelo medo ou por coerção ou na esperança de receber uma recompensa. Nestes casos, e uma vez que não foi a lei em si que o motivou a agir, a sua acção não tem valor moral, pois depende de factores extrínsecos à própria lei. Agir por dever ou pela lei, é o único tipo de acção com valor moral intrínseco, pois esta é a única acção que é intrinsecamente boa pelo seu próprio querer, não podendo ser um meio para obter outra coisa qualquer que desejamos. Uma vez que o que nos motiva a agir neste caso é em si intrínseco à lei, surge do mero exercício da razão. Logo, ao agir por dever um agente racional expressa ao mesmo tempo aquilo a que Kant chama a *autonomia da vontade*. Note-se que, na maioria das vezes, a palavra ‘autonomia’ tem o mesmo significado que a palavra ‘liberdade’. E, por definição, uma pessoa autónoma, é uma pessoa que ajuíza e age livremente, tanto no sentido negativo de liberdade como no sentido positivo, simplesmente por meio dos princípios da razão. Assim, uma acção autónoma é determinada por mera reflexão racional, que é suficiente para determinar a acção. Deste modo, para Kant, o significado de ‘agir autonomamente’ não é mais do que a nossa habilidade e responsabilidade para saber o que a moralidade requer de nós e a nossa determinação para não agir imoralmente.

Em oposição à *autonomia* da vontade encontra-se a *heteronomia* da vontade. Um agente que age em heteronomia não age segundo os mandamentos da razão, mas, por exemplo, age por medo ou amor ou na esperança de obter uma recompensa. Aquele que age em heteronomia, age segundo preceitos práticos e a sua acção é destituída de valor moral. As máximas de uma acção heterónoma ao contrário das da acção autónoma, têm um carácter contingente. Estas são máximas materiais obtidas pela experiência: determinam os meios para chegar aos fins desejados. E é porque servem os desejos, e não a razão, que são heterónomas e destituídas de valor moral. Elas motivam a agir apenas de modo condicional e subjectivo; só agimos segundo estas máximas se temos desejos que elas ajudam a satisfazer, caso contrário podemos ignorá-las — estas são preceitos práticos ou imperativos hipotéticos. Ora, as regras fornecidas pela razão em si mesma, são radicalmente diferentes destas máximas: são regras que se aplicam sem excepções, isto é, de modo universal e necessário para todos os seres racionais (são objectivas).

Por conseguinte, jamais deve considerar-se como lei prática um preceito prático, que inclui em si uma condição material (portanto empírica). Pois, a lei da vontade pura, que é livre, coloca esta vontade numa esfera totalmente diversa da [esfera] empírica e a necessidade que ela exprime, visto não dever ser nenhuma necessidade natural, pode consistir, pois, unicamente nas condições formais da possibilidade de uma lei em geral. Toda a matéria das regras práticas se baseia sempre em condições subjectivas, que não lhe conferem nenhuma universalidade para seres racionais a não ser a universalidade simplesmente condicionada (no caso de eu *desejar* isto ou aquilo, o que devo então fazer para o tornar real), e todas elas giram conjuntamente em torno do princípio da *própria felicidade*. [CRPr, A 59-A 60]

Uma vez que os preceitos práticos (os imperativos hipotéticos) não determinam a vontade simplesmente como vontade, não são leis. As leis originam-se no raciocínio puro prático e aquilo que as caracteriza é a sua forma. Estas leis são regras que estabelecem pela sua forma o que é agir racional e moralmente e, consequentemente, objectivamente. A isto chama Kant *a lei da Liberdade* ou da *autonomia*, e articula numa única fórmula aquilo que se disse acerca da natureza da moralidade, a saber: um agente moral é um agente que pode agir autonomamente, ou seja, que pode agir por amor à lei com base em regras objectivas estabelecidas pelo mero uso da sua razão. «O que unicamente interessa aqui é a determinação da vontade e o princípio determinante da máxima desta enquanto vontade livre, e não o resultado.» [CRPr, A 79]

6. A Objectividade do Imperativo Categórico

Kant, diz-nos que é porque nós somos seres apenas contingentemente racionais e porque somos imperfeitos que as regras práticas nos aparecem como imperativos, que nos dizem como devemos agir de modo a agir moralmente. O facto de sermos imperfeitos leva-nos muitas vezes a agir contra a razão de modo a satisfazermos os nossos interesses e desejos. Estes casos, a que Kant chama de preceitos práticos, aparecem-nos também na forma de imperativos, embora de modo hipotético, e que podemos não seguir bastando para isso alterar os desejos a satisfazer. Uma vez que somos muitas vezes tentados a agir imoralmente, a lei da autonomia também nos aparece como um imperativo. E uma vez que os imperativos morais não são empiricamente condicionados, fundando-se meramente na razão para nos dizerem o que devemos dizer, eles são objectivos e deste modo leis genuínas.

A regra prática é sempre um produto da razão, porque prescreve a acção como meio para o efeito, como intenção (*Absicht*). Mas, para um ser, no qual a razão não seja o único princípio determinante da vontade, esta regra é um *imperativo*, isto é, uma regra que é designada por um dever (*Sollen*), que exprime a obrigação (*Nötigung*) objectiva da acção, e significa que se a razão determinasse inteiramente a vontade, a acção dar-se-ia inevitavelmente segundo esta regra. [CRPr, A 36]

Os próprios imperativos, quando são condicionados, isto é, quando não determinam a vontade simplesmente como vontade, mas apenas em vista de um efeito desejado, quer dizer, quando são imperativos hipotéticos, são sem dúvida *preceitos práticos*, mas não leis. Estas últimas devem determinar suficientemente a vontade como vontade, ainda antes de eu perguntar se tenho a faculdade necessária para produzir o efeito desejado; devem por conseguinte, ser categóricas, de outro modo não são *leis*, porque lhes falta a necessidade, a qual, se deve ser prática, tem de ser independente de condições patológicas e, portanto aderentes de modo contingente à vontade. [...] Porque a regra só é objectiva e universalmente válida se valer sem condições contingentes e subjectivas, que distinguem um ser racional de outro. [CRPr, A 37-A 38]

Podemos daqui extrair que a objectividade do imperativo categórico consiste em três aspectos: (i) primeiro, no facto de não fazer referência a condições patológicas como desejos e necessidades individuais, mas apenas à razão em si mesma. Daqui segue-se que não distingue qualquer ser racional de qualquer outro, aplicando-se de modo universal a todos os agentes racionais. Um segundo aspecto (ii) é o facto do agente racional ser coagido pela razão a aceitar o imperativo categórico. O que significa que este imperativo é uma lei tão fundamental da razão prática como a lei da não-contradição o é para o pensamento. Daqui segue-se que não aceitá-lo é não usar a razão prática. Logo, tal como a lei da não-contradição, não pode ser racionalmente rejeitado. Por último, (iii) aceitar este imperativo é aceitar um motivo para agir, é ser persuadido a obedecer.

Podemos concluir que, uma vez que o imperativo categórico é empiricamente incondicionado, baseando-se na razão em si mesma, se (i)-(iii) estiverem correctas, algo que iremos ver aquando da justificação da moral, o raciocínio prático, por si só, pode fornecer motivos objectivos para agir. E assim, a crítica de Hume, isto é, que toda a razão prática é escrava dos desejos, é rejeitada. A lei moral torna-se não só universal, mas também necessária, pois não podemos exercer a razão prática sem afirmá-la, explícita ou implicitamente. O imperativo categórico tem assim *necessidade objectiva*, pois abstrai de qualquer condicionamento empírico fundando-se apenas no exercício da razão pura prática.

6.1. As várias Fórmulas do Imperativo Categórico

Ao justificar o imperativo categórico, Kant vai discernir o objectivo e estrutura da razão prática. Este vai ser formulado de quatro maneiras diferentes, mas, segundo Kant, são todas equivalentes, isto é, diferentes formulações da mesma lei moral. A primeira dessas formulações é designada como fórmula da lei universal.

Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal. [FMC, BA 52]

Por vezes, o imperativo categórico também nos obriga explicitamente a agir em oposição aos nossos desejos e deste modo funciona como uma proibição:

[Não devo agir excepto] de maneira a que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal.* [FMC, BA 17]

Kant, diz-nos que uma vez que o princípio da boa vontade não pode ser derivado de nenhum fim subjectivo particular, nada pode ser visto como princípio da boa vontade, a não ser a conformidade das nossas acções com a lei universal. Por outro lado, uma vez que o imperativo categórico só pode conter para além da lei, apenas a necessidade de que a máxima seja conforme à lei, esta lei não pode conter mais nada a não ser a universalidade da lei enquanto tal. A ideia de Kant, é que só uma lei que seja universalmente válida pode dar origem a uma boa vontade incondicionada — isto é, a possibilidade de ser seguida por todo o ser racional é a única coisa que essa lei pode fornecer. Deste modo, a universalidade da lei é a fonte da imparcialidade e objectividade que caracteriza o pensamento moral comum.

Kant, também fornece uma variação da *fórmula da lei universal* em termos da noção de lei da natureza. Esta é a fórmula da lei universal da natureza:

Age como se a máxima da tua acção se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza. [FMC, BA 52]

Esta fórmula é importante porque a referência às leis da natureza é essencial para a aplicação da fórmula da lei universal por seres sensíveis no mundo empírico. Existe alguma polémica em relação a esta fórmula. Esta é muitas vezes vista como uma segunda fórmula do imperativo categórico, mas também como uma fórmula subsidiária da primeira. Isto leva-nos a questionar o motivo que levou Kant a fornecer diferentes fórmulas do imperativo categórico. O que parece acontecer é que a sequência de fórmulas pretende formar um conjunto de argumentos, mas ele também diz que todas elas são idênticas. É claro que ele com isto não pretende dizer que todas elas têm o mesmo significado, isso seria absurdo. O que ele pretende dizer é que todas elas têm o mesmo fundamento cuja função é determinar a mesma extensão de deveres. Muitas são as considerações acerca do papel destas várias fórmulas e o modo como estas se relacionam, mas o que Kant pretendia era mostrar a riqueza do imperativo categórico, assim como a fórmula da lei universal pode ser reformulada de modo a chamar a atenção para um ou outro aspecto.

Note-se que, se queremos assegurar a plausibilidade da aplicação do imperativo categórico e consequentemente da objectividade moral que ele subscreve, teremos de saber exactamente em que consiste a sua aplicação e como pode este ajudar-nos a agir moralmente. Para mostrar como isso funciona, Kant parte da *fórmula da lei universal*, fornecendo um exemplo que contempla um caso em que alguém pretende fazer uma promessa sem a intenção de a cumprir. Tal acção pode ser desejada quando considerada do ponto de vista da primeira pessoa, mas não quando considerada do ponto de vista impessoal, ou seja, quando considerada do ponto de vista da lei universal. Pois, desejar a existência de uma lei que diz que se podem fazer promessas sem a intenção de a cumprir é fazer da noção de promessa uma noção incoerente.

Kant fornece uma série de exemplos de deveres que ele diz seguirem-se da aplicação da fórmula da lei universal. Ao derivar esses deveres, Kant emprega um teste para testar máximas. Esse teste pretende averiguar se as máximas das nossas acções podem ou não ser consistentemente universalizáveis. Para isso temos de saber se essa universalização envolve (i) uma contradição na concepção ou (ii) se envolve uma contradição na vontade. Ao aplicar (i), iríamos averiguar se da universalização da máxima resultaria uma incoerência conceptual (como no caso das falsas promessas). As máximas que passem este teste têm também de passar o segundo (ii), no qual consideramos a questão de saber se a universalização da máxima da nossa acção iria levar a uma vontade incoerente, isto é, à vontade simultânea de que aconteça e não aconteça uma determinada coisa. Este são os únicos critérios fornecidos acerca da determinação dos nossos deveres.

Quanto à segunda fórmula do imperativo categórico, esta é designada como a *fórmula do fim em si mesmo*:

Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca simplesmente como um meio. [FMC, BA 66- BA 67]

Nesta formulação, Kant estabelece a necessidade de se tratar as outras pessoas como fins. Ou seja, se existe um imperativo categórico, tem de integrar um fim, uma vez que toda a vontade pressupõe um fim. Contudo, tem também de abstrair de todos os fins subjectivos, isto é, de todos aqueles fins dados por inclinação. Daqui segue-se que apenas pode existir um imperativo categórico se existirem *fins objectivos*. Isto é, algo que possa ser tomado como um fim, por todos os seres racionais, e que seja fornecido simplesmente pelo uso da razão. Isto exige a existência de algo que tenha em si mesmo um valor absoluto, um fim em si mesmo. A única coisa capaz de satisfazer tal requisito são os seres racionais, ou em particular as pessoas. Estes são os únicos que podem ser considerados como fins absolutos. Deste modo, o imperativo categórico só é possível debaixo da suposição de que a natureza racional existe como um fim em si mesma. (É claro que essa natureza racional só é por nós conhecida na forma de seres humanos, mas nada obsta a que possam existir outros seres racionais.)

A terceira fórmula do imperativo categórico é a chamada *fórmula da autonomia da vontade*:

[Age como se] [...] toda a vontade humana fosse uma vontade legisladora universal por meio de todas as suas máximas [...]. [FMC, BA 72]

O que esta fórmula nos diz é que na medida em que fazemos a lei estamos sujeitos a ela, ou seja, uma vontade que obedece à lei moral é sujeita a ela pela simples razão de que a lei moral é o produto da sua própria legislação. Esta fórmula releva a independência da lei moral relativamente a qualquer inclinação, sugerindo também uma ligação entre a moralidade e a liberdade — não iremos voltar a analisar esta ligação uma vez que já o fizemos. A introdução deste novo conceito de autonomia, vai permitir a Kant restabelecer a sua crítica às teorias morais não objectivistas, isto é, àquelas teorias que não fornecem os fundamentos *a priori* da moralidade. O que acontece relativamente a essas teorias, é que elas desrespeitam a moralidade dando-lhe a forma de heteronomia.

Como já tivemos a oportunidade de ver, a *autonomia* é um conceito fulcral para a teoria moral de Kant e para o estabelecimento da objectividade moral, e por isso não é de estranhar que ele tenha designado a fórmula da autonomia da vontade como a «Lei fundamental da razão pura prática» [CRPr, A 54].

Quanto à última fórmula esta é designada como *fórmula do reino dos fins*.

O ser racional tem de considerar-se sempre como legislador num reino dos fins, possível pela liberdade da vontade, quer seja como membro quer seja como chefe. [FMC, BA 75]

O que Kant pretende com esta formulação do imperativo categórico, é apresentar-nos uma ideia daquilo que poderia ser obtido pela lei moral, nomeadamente uma comunidade ideal na qual todos fazem e obedecem à mesma lei, na qual todos os fins estão em harmonia uns com os outros. Num reino dos fins, os fins privados de cada indivíduo são apenas supostos dentro dos limites impostos pela condição de que todos os seres são tratados como fins em si mesmos. Kant alerta-nos ainda para o facto de que ao agirmos apenas de acordo com as nossas inclinações e desejos, desobedecendo à lei moral, na procura do prazer, em geral, e da felicidade, em particular, podemos acabar por nos prejudicarmos a nós mesmos, pondo em causa a própria noção de felicidade. Pois, apesar de «assegurar cada qual a sua própria felicidade [ser] um dever (pelo menos indirectamente); pois a ausência de contentamento com o próprio estado num torvelinho de muitos cuidados e no meio de necessidades insatisfeitas poderia facilmente tornar-se numa grande *tentação* para *transgressão dos deveres*. Mas, também sem considerar aqui o dever, todos os homens têm já por si mesmos a mais forte e íntima inclinação para a felicidade, porque é exactamente nesta ideia que se reúne numa soma todas as inclinações. Mas o que prescreve a felicidade, porque é geralmente constituído de tal maneira que vai causar grande dano a algumas inclinações, de forma que o homem não pode fazer ideia precisa e segura da soma de satisfação de todas elas a que chama felicidade». [FMC, BA11-BA12]

É desta análise das intuições morais pré-filosóficas das pessoas comuns que Kant deriva toda a sua perspectiva acerca da natureza da moralidade. Mas, mesmo que sejamos levados a concordar com tais conclusões, Kant tem ainda de mostrar como é que as regras morais podem ser universal e necessariamente verdadeiras para todos os seres humanos, ou mais forte ainda, para todos os seres racionais, se é que existem outros para além de nós, em qualquer período de tempo.