

MORAL DEONTOLÓGICA E PRINCÍPIO DE UNIVERSALIZAÇÃO
Um estudo a partir da FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA
DOS COSTUMES, de Kant

Dissertação de mestrado apresentada no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como requisito parcial para obtenção do grau de mestre, sob a orientação do Prof. Dr. Marcos Lutz Müller.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela Comissão julgadora em 29/06/95

reparem

ref. 5/10/97

CAMPINAS

1995

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Bonella, Alcino Eduardo ^{OK}

B641m Moral deontológica e princípio de universalização: um estudo a partir da Fundamentação da metafísica dos costumes, de Kant / Alcino Eduardo Bonella. - - Campinas, SP: [s.n.], 1995.

Orientador: Marcos Lutz Müller.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Ética. 2. Filosofia moderna. 3. Idealismo. I. Müller, Marcos Lutz. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Para Gislaine e Carina

Marcos L. Müller

Prof. Dr. Marcos Lutz Müller

Zeljko Loparic

Prof. Dr. Zeljko Loparic

Oswaldo Giacóia

Prof. Dr. Oswaldo Giacóia

AGRADECIMENTOS,

Gostaria de expressar minha gratidão para com todos os que, direta ou indiretamente, incentivaram e auxiliaram meu trabalho no mestrado, e que, nas limitações deste espaço, não são aqui mencionados.

Sou especialmente grato ao Prof. Dr. Marcos Lutz Müller, meu orientador, que com grande dedicação, soube conciliar a crítica generosa com o estímulo exigente, além de oferecer continuamente uma disponibilidade admirável.

Agradeço muito a minha esposa, Gislaine, e a minha pequena filha, Carina. Seu carinho, apoio e compreensão foram e são fonte contínua de motivação.

Agradeço aos meus pais, Alcino e Áurea, que, mesmo sem entender muito bem o que faço, estão orgulhosos e felizes com meus estudos. Sem sua dedicação eu não estaria defendendo esta dissertação agora.

Agradeço a todos os amigos e colegas de trabalho e de reflexão, que me incentivaram e auxiliaram neste trabalho, especialmente os professores Luiz Henrique de Araújo Dutra e César de Alencar Arnaut de Toledo.

Não poderia deixar de agradecer ao Departamento de Fundamentos da Educação, da Universidade Estadual de Maringá, pela minha liberação de atividades para terminar a dissertação, num espírito de cooperação e seriedade acadêmica em priorizar a pesquisa e qualificação dos docentes.

Agradeço ao C.N.P.Q. pelo apoio financeiro para a realização desta pesquisa, com uma bolsa de estudos que muito me ajudou num período importante dos estudos.

SUMÁRIO

Introdução	07
# 1. Objetivo e campo temático	07
# 2. A Fundamentação na obra de Kant	15
# 3. A vida de Kant	22
Cap. 1. Ética e Conhecimento	28
# 1. A reflexão filosófica sobre a moral .	28
# 2. A investigação moral em Kant	35
Cap. 2. Ética deontológica	46
# 1. A idéia do valor da boa vontade	46
# 2. Ética do dever e da Universalidade ..	58
Cap. 3. Ética de princípios	77
#. 1. Dever a priori e moral da autonomia .	77
# 2. Teoria dos imperativos	84
# 2. Formulações do imperativo categórico.	94
Cap. 4. Moral deontológica e prudência	117
# 1. O bem moral supremo e incondicionado	117
# 2. Moralidade racional e prudência	129
Cap. 5. Imperativo categórico e a universalização ..	146
# 1. Interpretações	146
# 2. A intuição básica da universalização	168
Conclusão	182
Bibliografia	188

INTRODUÇÃO

1. Objetivo e campo temático da dissertação

O objetivo desta dissertação é expor e interpretar alguns aspectos da idéia de avaliação moral na teoria de Kant (1724-1804), entendida aqui como exemplo de uma abordagem deontológica (ou normo-deontológica)¹ em filosofia moral. Estes aspectos se vinculam ao princípio de universalização defendido por Kant no texto FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES.² Kant estabelece e articula o princípio de universalização como componente fundamental da moralidade.

A ética de Kant pode ser caracterizada como deontológica na medida que a entendemos defendendo uma consideração rigorista sobre o dever como uma base normativa superior à consideração pelos resultados e fins das ações; deontológica em oposição a teleológica, em oposição ao utilitarismo. Normo-deontológica é o termo mais apropriado para caracterizá-la

¹"Normo-deontologistas sustentam que o padrão do certo e do errado pode derivar de uma ou mais regras - ou regras muito precisas como: "Devemos sempre dizer a verdade", ou muito abstratas como o princípio de Justiça, de Henry Sidgwick (...) Opondo-se aos teleologistas, insistem, naturalmente, em que essas regras valem independentemente de promoverem ou não o bem. Opondo-se aos ato-deontologistas, sustentam que essas regras são básicas e não derivam, por indução, de casos particulares".(Frankena, 1981, 32)

²"Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Tradução portuguesa de Paulo Quintela em: Textos Filosóficos 07, Edições 70, 1986, 119 pp. Utilizaremos a abreviatura "Gr" para a edição da Academia, Kant's Schriften, vol. IV, pp. 387-563; e "F.M.C." para a tradução portuguesa. Será o texto principal de nosso estudo. Kant, no prefácio da obra, escreve que a presente fundamentação visa o princípio supremo da moralidade. Ele defenderá o princípio de universalização como uma fórmula racional para encontrarmos o dever moral. Nosso estudo se interessa pela idéia básica da universalização considerada como um princípio fundamental da moralidade.

como uma ética deontológica de princípios, em que aquela base normativa é expressa em princípios gerais de uma racionalidade moral, prioritários à consideração pelos objetos e ações particulares- normo-deontológica em oposição a ato-deontológica. Aqui desempenha função essencial os argumentos e aplicações articulados por Kant na sua teoria dos imperativos e na sua teoria do imperativo categórico da moralidade.

O texto de Kant é considerado um dos mais densos e difíceis da filosofia moral moderna. Todos os grandes filósofos morais tratam de algum modo com o pensamento de Kant, e é na FUNDAMENTAÇÃO onde as principais idéias morais aparecem de um modo mais acessível e límpido. Paton (1967:15), ressaltando a importância da reflexão sobre o princípio supremo da moralidade, nos diz que se trata de um livro indispensável para todos que queiram pensar com seriedade sobre problemas morais. Como sua reflexão é densa e complexa, tentamos encontrar várias argumentações ou pontos de vista onde Kant defende esta idéia básica do princípio de universalização como forma de esclarecer o que devemos entender por uma avaliação especificamente moral. Pontos teóricos gerais de filosofia moral, como a questão do seu estatuto epistemológico (se há validade cognitiva e objetiva nas reflexões e teorias da filosofia moral como aquela que existe na filosofia teórica e nas ciências em geral, se é que podemos aceitar que tenham validade objetiva), o lugar da racionalidade e sua defesa na vida prática, a distinção entre moralidade e legalidade, a relação entre liberdade e respeito pela moralidade; não somente estão presentes na teoria de Kant, mas talvez sejam considerados importantes hoje por causa dela. Nosso estudo procura interpretar tematicamente os aspectos ressaltados, partindo do texto e do que entendemos ser a linha básica de argumentação kantiana.

A temática da universalização e a problemática da possibilidade de uma moral universal parecem ser muito discutidas hoje. É uma questão relevante para a ética e um tema de fundamental importância na ética de Kant. A questão pode ser vista como que explicitando um paradoxo. Segundo Apel, "de um lado, a carência de uma ética universal, isto é, vinculadora para toda a sociedade humana, nunca foi tão premente como em nossa era, que se constitui numa civilização unitária, em função das consequências tecnológicas promovidas pela ciência. De outro lado, a tarefa filosófica de uma fundamentação de uma ética universal jamais parece ter sido tão complexa, e mesmo sem perspectiva, do que na idade da ciência." (1994, p. 71) O paradoxo causaria uma tensão que desafiaria a consciência filosófica. Muitos, hoje, colocariam em dúvida a possibilidade de uma moral racional normativa e o desenvolvimento das ciências humanas seria apresentado como um ponto a favor da hipótese de subjetividade e arbitrariedade das normas e valores morais (subjetivismo). (cf. Apel, idem, p. 75) As descobertas e teorias dessas ciências, especialmente da antropologia cultural, levariam à conclusão de que as normas morais são relativas a determinadas épocas e culturas (relativismo). (cf. Siebeneichler, 1982, p. 79)

Há quem discorde que exista um paradoxo e muitas dificuldades para que consigamos uma moral que seja universal, baseando-se justamente na consciência mais aguçada dos problemas que temos hoje (cf., por exemplo, Stegenga, 1992, pp. 309-25). Também é discutível que as ciências humanas sejam um apoio somente para a hipótese subjetivista e relativista. A antropologia não é totalmente relativista (como nos alerta Frankena, 1981, p. 132).

Por outro lado, podemos concordar que é mais comum encontrarmos defensores do subjetivismo e do relativismo em nossa cultura atual. Assim

sugere Habermas, para quem o ceticismo axiológico e o positivismo jurídico³ se tornaram ideologias profissionais, causadas em parte pela confusão que a própria filosofia gerou (cf. 1989, p. 121).

Da conclusão de relatividade das normas alguns retiram a crença de que os conteúdos da moralidade não seriam passíveis de justificação, assumindo apressadamente o argumento de que diferentes grupos, com diferentes visões sobre como o mundo deveria ser, aderem a princípios arbitrários. (cf. Lyons, 1990, pp. 15-16) Alguns acreditam mesmo que, sem aceitar uma base objetiva, como por exemplo, o fundamento teológico da vontade e autoridade divinas, não se poderá justificar e fundamentar exigências morais objetivas, como defendem alguns religiosos tradicionalistas e mesmo alguns ateus (que sustentam seu amoralismo na recusa da existência de Deus, supondo que se Deus não existe, não há também moralidade objetiva). Ou seja, sem a referência a esta base externa, diferente da própria argumentação moral e suas razões, a moralidade perderia qualquer objetividade. Isto gera em muitos um certo mal estar cultural.⁴

Segundo Habermas é ilustrativa a tese de que o projeto do Esclarecimento "de fundamentar uma moral secularizada, independente das

³ A relação se encaminha na seguinte direção: como não haveria como saber e decidir racionalmente sobre a esfera dos valores, nossos problemas práticos se resolveriam somente com o apelo à convenção e autoridade da lei positiva, que seria eficiente entre outros motivos, por causa da burocracia e dos profissionais jurídicos. A lei jurídica não poderia ser julgada por ideais de justiça, pois estes seriam irracionais.

⁴ Notamos que a alegada necessidade de uma base objetiva, metafísica ou religiosa, inclui um postulado relativista para o conteúdo de nossas máximas morais. O relativismo conclui que nossas máximas morais se encontram num mesmo plano de validação. Pelo menos parece ser essa a conclusão do "ceticismo subjetivista", que não é, porém, o único relevante.

suposições da metafísica e da religião, fracassou" (1989, p.61). É a tese de MacIntyre: "A razão é calculadora. Ela pode avaliar verdades de fato e relações matemáticas e nada mais. No âmbito da prática, só pode falar de meios. Sobre fins, ela tem que se calar" (After Virtue, London, 1981, 52; citado por Habermas, idem).⁵ Este é um problema geral da filosofia moral, que nos convida à leitura crítica do texto kantiano, que expressa este projeto do esclarecimento.

Para o próprio Habermas, desde Kant o subjetivismo moderno é contestado por éticas que ele denominou de cognitivistas. Nesta abordagem, as questões morais seriam passíveis de verdade como as questões teóricas e, na esteira de uma "tradição kantiana", tal cognitivismo buscaria "analisar as condições para uma avaliação imparcial de questões práticas, baseada unicamente em razões" (Habermas, 1989, p. 62). O apelo a razões que podem ser publicamente apresentadas e defendidas para justificar as normas seria o critério crítico-moral determinante. Tal publicidade e razoabilidade são aspectos centrais do princípio kantiano de universalização, que aqui é interpretado como princípio de justiça.

A tradição kantiana retomaria, segundo Habermas (op. cit.) a intuição básica expressa no imperativo categórico, que é o teste de universalização de máximas morais (os princípios subjetivos). Para Kant, é o

⁵No capítulo 5 (why the Enlightenment Project of Justifying Morality Had to Fail), MacIntyre escreve: "I want to argue that any project of this form was bound to fail, because of an ineradicable discrepancy between their shared conception of moral rules and precepts on the one hand and what was shared - despite much larger divergences - in their conception of human nature on the other. Both conceptions have a history and their relationship can only be made intelligible in the light of that history". (1985, 52).

próprio agente racional que justifica a "objetividade" de suas máximas, o agir de acordo com razões imparciais no sentido do imperativo categórico, moralmente validadas, fundamenta a vontade.

Do fato "de um pluralismo de orientações axiológicas, fato esse que predispõe a um estado de ânimo cético, o cognitivista tem de se esforçar por comprovar a existência de um princípio-ponte que possibilite o consenso" (Habermas, po. cit., p. 98).

Diante do pluralismo das várias morais relativas e do estado de ânimo cético que pode ser assumido, o subjetivismo defenderia a negação da possibilidade de tratar as questões práticas em termos de verdade. Proposições normativas não poderiam ser, nesta visão, tratadas com objetividade. Quando tentamos decidir com base em "boas razões", estaríamos no engano da "ilusão" gerada pelas intuições morais da vida cotidiana. Esta ilusão se basearia no fato de se adotar princípios que seriam arbitrários. Eles corresponderiam a uma forma de vida que não pode ser justificada universalmente.⁶

Neste estudo nos interessaremos pelas argumentações que elucidam a abordagem deontológica de Kant, destacando o critério de universalidade como componente da avaliação normativa fundamental, e as diversas formulações do princípio de universalização. Este princípio e a abordagem deontológica que ele implica é uma das possibilidades teóricas

⁶ Habermas insiste que é possível se contrapor ao relativismo, e que o principal contraponto está na tentativa de comprovar um princípio-ponte que esteja acima das particularidades em conflito. Isto ele encontra no princípio de universalização, que é retomado de Kant. Habermas se interessa (cf. op. cit., p. 84) não pelas diferentes formulações oferecidas por Kant do princípio, mas pela idéia subjacente a ele, que seria a imparcialidade.

opostas ao subjetivismo, e, como Habermas indica, tem como característica relevante não negar que os princípios subjetivos são relativos e podem estar, do ponto de vista das razões particulares de cada um, em conflito, apesar de poderem ser pensados a partir de um outro ponto de vista, o da imparcialidade.

Do primeiro ao terceiro capítulos tratamos da posição kantiana segundo a "ordem das razões" que aparece na Fundamentação, destacando os aspectos mais importantes para compreendermos a "deontologia de princípios" defendida por Kant. No primeiro capítulo, iniciamos com uma reflexão geral sobre a ética e sobre o paradigma kantiano do que seria uma investigação moral seguindo o Prefácio da Fundamentação. No segundo capítulo, seguimos os passos mais importantes da primeira seção da Fundamentação, a argumentação sobre a boa vontade e sobre o dever, destacando a importância da perspectiva deontológica dada por Kant nestes aspectos, especialmente na introdução que ele oferece do conteúdo da lei moral, que o homem comum já tem diante dos olhos. No terceiro capítulo apresentamos a teoria dos imperativos e as articulações entre as formulações do imperativo categórico como aparecem na segunda seção, destacando aspectos importantes para a interpretação da universalidade na ética.

Feito este caminho, tentaremos nos capítulos quatro e cinco articular pontos importantes para uma discussão da ética kantiana como aquela que defende uma instância normativa básica de direitos-deveres como considerações deontológicas de justiça, que se opõe a considerações utilitaristas e nos leva também à rejeição do ceticismo subjetivista. No quarto capítulo retomaremos a idéia da boa vontade como bem supremo e incondicionado, discutindo a posição rigorista de Kant em relação à prudência.

No quinto trataremos com interpretações do princípio de universalização, defendendo uma interpretação temática deste como princípio de justiça.

Neste estudo, buscamos destacar razões para comprovar a idéia de que a posição kantiana, em termos gerais, e a sua formulação e defesa do princípio de universalização, particularmente, é plausível e necessária, principalmente quando interpretada como uma ética da justiça. Por outro lado, também tentamos apontar questionamentos baseados na hipótese de insuficiência da posição kantiana. Por exemplo, a posição é plausível e necessária para nossa compreensão moral dos deveres mútuos, mas podemos, com base nela própria, questionar se não é exagerada e insuficiente na sua aplicação absolutista, tanto para as exceções justificadas às normas morais gerais, quanto para a ética individual, nos deveres para consigo.

2. A FUNDAMENTAÇÃO na obra de Kant

A Fundamentação é o primeiro livro de Kant voltado sistematicamente para o problema moral (cf. Philonenko, 1980, 7). Apesar de não muito extenso, é um livro denso, que foi preparado durante vários anos, com teses fundamentais já visualizadas e analisadas desde o período anterior às obras críticas. Também nas obras críticas percebemos a relação íntima entre o problema moral com o problema do conhecimento, como na Crítica da Razão Pura, onde a crítica do uso especulativo da razão pura abre espaço para a reflexão sobre o uso prático da razão. A Crítica da Razão Prática e a Fundamentação são a resposta de Kant à segunda de suas célebres questões: "o que posso saber?", "o que devo fazer?", "o que me é permitido esperar?", "o que é o homem?"⁷

A obra de Kant é dividida em dois grandes períodos, o pré-crítico e o crítico. Podemos localizar o período crítico naquele que começa com a obra comumente chamada Dissertação de 70 (Acerca da forma e princípios do mundo inteligível e sensível, 1770; cf. bibliog, Kant, 1983). Neste texto Kant já trabalha a distinção entre o mundo dos fenômenos e o mundo das coisas em si. Segundo Pascal (cf. 1990, p. 17) foi o próprio Kant quem indicou este texto para marcar o início do período crítico, ao aconselhar, em 1797, a edição de suas obras partindo da Dissertação.

A distinção dos dois mundos será uma das bases da teoria crítica de Kant, chamada de idealismo transcendental, onde Kant elabora uma síntese entre

⁷LOGIK, Einleitung (Werke, ed. Weischedel, III, p. 448; citado em LIMA VAZ, 1991, 9 e 96-99)

o empirismo e o racionalismo. Nesta síntese Kant quer criticar tanto o racionalismo vazio, que se apresenta como metafísica dogmática e expressaria uma ilusão, quanto o empirismo cego, que se apresenta como subjetivismo cético e expressaria uma confusão. A ilusão racionalista espera conhecer toda a realidade através da razão pura (cf. Kant, Prolegômenos, # 42). A confusão empirista espera reduzir todo conhecimento da realidade à experiência empírica. Para Kant:

Sem sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, sem entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas" (K.r.V., B / 75; CRP, p. 55).

Segundo Paton, o principal esforço de Kant é o de distinguir a confusão entre a esfera da razão e a esfera da experiência, tentando fazer justiça ao que seria o lugar legítimo, mas limitado, de ambas, evitando o que chamamos de intelectualização dos fenômenos e sensibilização de conceitos puramente racionais (cf. 1967, pp. 29-30). Para Kant "Leibniz intelectualizou os fenômenos, assim como Locke sensualizou todos os conceitos do entendimento segundo o seu sistema (...) Em vez de procurar no entendimento e na sensibilidade duas fontes totalmente diversas de representações, que, porém, só em conexão poderiam julgar objetivamente sobre as coisas" (K.r.V., B/ 327; C.R.P., p. 163).

As três grandes críticas tratam de esclarecer e aprofundar essa síntese, além de enfrentar os problemas diversos da filosofia com a teoria do idealismo transcendental. Em 1781 surge a primeira edição da Crítica da Razão

Pura, que trata sistematicamente da questão do conhecimento, ou da resposta à pergunta: "o que posso saber?". Em 1783 Kant publica os Prolegômenos a toda Metafísica futura que possa vir a ser considerada como ciência, que aborda o mesmo assunto da primeira Crítica, mas de um modo mais acessível aos leitores comuns. Nos "Prolegômenos" ele segue um procedimento de exposição chamado analítico, onde se começa com o fato da existência das ciências matemática, física e metafísica, para discutir a questão de sua validade através da investigação dos princípios a priori (racionais) que as sustentam.⁸

Algo semelhante parece acontecer com o problema moral e a resposta à questão: "o que devo fazer?". Em 1785 aparece a Fundamentação da Metafísica dos Costumes, e em 1788 a Crítica da Razão Prática. Do ponto de vista dos métodos de exposição e da possível popularidade das obras, A Fundamentação se assemelha aos Prolegômenos e a segunda Crítica à primeira. Por outro lado, A Fundamentação não só aparece primeiro, como não é totalmente analítica, mas segue os dois modos.

Este paralelismo entre as duas primeiras Críticas e entre a Fundamentação e os Prolegômenos pode não ser tão apropriado também por outras razões. Talvez a Fundamentação fosse o trabalho definitivo. Porém, em 1787 Kant lança a segunda edição da Crítica da Razão Pura com algumas alterações. Pode ter sido em função de problemas mais especificamente de sistema (e de respostas a más interpretações do sistema) que ele lança, em 1788, a Crítica

⁸ O procedimento "sintético" segue o caminho inverso: começa com a investigação dos princípios racionais para se chegar aos resultados sobre as ciências particulares. Cf. mais adiante, Cap. 1, fim do # 2, sobre o modo de exposição.

da Razão Prática. (cf. Beck, 1966, 3-18 e 42-61). No Prefácio da Crítica ele faz alusão a estes problemas de interpretação da sua filosofia moral. No Prefácio da Fundamentação ele escreve que a base da sua filosofia moral só pode ser uma crítica da razão pura prática, que não é de extrema necessidade, pois no campo moral a razão comum consegue um alto grau de justeza; além disso, para acabar esta crítica, há a necessidade de um trabalho de demonstração da unidade da razão. "A tal perfeição não podia eu chegar ainda agora, sem recorrer a considerações de natureza totalmente diversa que provocariam confusão no espírito do leitor. Eis porque, em vez de lhe chamar Crítica da razão pura prática, eu me sirvo do título de Fundamentação da Metafísica dos Costumes" (F.M.C., BA/ XIV, pp. 18-19; Gr., 391).

A questão sobre "o que posso esperar" será respondida pela filosofia da religião, cuja obra mais importante é "A religião nos limites da simples razão", de 1793. "O que é o homem" será objeto da antropologia, onde temos o texto "Antropologia do ponto de vista pragmático", de 1798. Ambas posteriores à 1790, quando Kant lança a terceira de suas críticas: a "Crítica da faculdade de julgar", que trata de questões do juízo estético e teleológico, e que marca para muitos o fim do período crítico. (Assumindo as obras posteriores como período da "velhice", o que seria um fator determinante (?) para suas teorias finais).

Neste caso se encontraria a obra "Metafísica dos Costumes", de 1797, especialmente importante para a filosofia prática. Ela trata de desenvolver a ética kantiana, dividida em duas partes, uma dedicada ao direito e outra à virtude. Na parte dedicada ao direito encontramos a filosofia jurídica de Kant, com a formulação de um critério para avaliação da legalidade correta, o imperativo categórico jurídico, que avalia

racionalmente as ações externas das pessoas em sociedade. Na parte dedicada à virtude encontramos a teoria sobre os deveres para consigo e para com os outros, como por exemplo, o dever de não mentir. Na Fundamentação Kant não trata diretamente desses tópicos, mas apenas da busca e fixação do princípio supremo da moralidade, que serve de base para o desenvolvimento da metafísica dos costumes.

Essas obras importantes nos dão apenas o panorama geral do lugar da Fundamentação na obra de Kant. O seu conteúdo já vinha também sendo trabalhado no período pré-crítico em algumas obras importantes. O período pré-crítico é aquele que reúne a obra de Kant antes da Dissertação de 70. Ele expressa, segundo alguns comentadores (cf. Galeffi, 1983; Pascal, 1990) uma oscilação entre racionalismo e empirismo.

Na filosofia moral pré-crítica encontramos essa oscilação, mas a descoberta de algumas idéias básicas já estão presentes e serão retomadas e desenvolvidas no período posterior. Galeffi (cf. 1983, p. 118) diferencia uma moral de tipo racionalista na orientação wolffiana (C. Wolff é um discípulo de Leibniz) do pensamento inicial de Kant e posteriormente uma moral de tipo empirista na orientação sentimentalista que virá dos filósofos ingleses Shaftesbury, Hutcheson e Hume (chamados filósofos do "moral sense").

Dois textos importantes dessa moral pré-crítica, ou que contém reflexões sobre moralidade, e que parecem pertencer à orientação empirista são "Pesquisa sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral", 1764, e "Observações sobre o sentimento do belo e do sublime", 1764. Ainda não desenvolvendo a filosofia moral sistematicamente, aqui já encontramos, por exemplo, uma questão básica: se a fundamentação da moral é auto-evidente ou não, e a dúvida se o que decide o

princípio básico é uma faculdade cognitiva ou um sentimento. Kant defende uma qualificação do sentimento moral, no texto Pesquisa. Ele já identifica um sentimento moral próprio e especial, e critica o "amor próprio" como princípio ilegítimo criticando os sentimentos impróprios. Nas Observações ele fala do sentimento da beleza e dignidade da razão humana, que suscita um respeito e uma benevolência estáveis e constantes. São elementos que constituirão o imperativo categórico da moralidade.

A Fundamentação está dividida em três seções, antecedidas de um elucidativo prefácio. No prefácio Kant localiza a filosofia moral propriamente dita no conjunto do conhecimento. Ele não só apresenta uma divisão do conhecimento que defende a especificidade da ética como disciplina racional diante de outras abordagens, respondendo com isso a uma necessidade especulativa, mas também defende a moralidade pura diante do que ele chama de confusão de princípios práticos que não têm um fio condutor e uma norma suprema para se guiar.

A primeira seção trata basicamente da "boa vontade" e do "dever", articulando os dois temas-teses na elaboração do que ele considera uma filosofia moral. Seu título é "Transição do conhecimento racional comum da moralidade para o conhecimento filosófico". A boa vontade, como ponto de partida da filosofia prática, desenvolve a inversão copernicana do objeto para o sujeito na filosofia moral, que não mais estará baseada nos resultados das ações, mas nos princípios do querer. O dever explicita essa inversão na filosofia moral, diferenciando conformidade externa das ações ao dever, o que nos dá a legalidade das ações, e a autenticidade do agir por dever, que nos dá a moralidade da ação.

A "Transição da filosofia moral popular para a metafísica dos costumes" é o título da segunda seção. Kant critica o empirismo e o subjetivismo, expondo uma classificação dos imperativos práticos que regulam a ação humana. A parte essencial dessa seção é a formulação do imperativo categórico. Ele é o centro da resposta de Kant ao problema da moralidade. É o princípio que nos ajuda a avaliar objetivamente a vida moral. As várias formulações do imperativo categórico são essenciais para entendermos melhor o esforço demonstrativo da Fundamentação em geral, mas também para elucidarmos especificamente o critério de universalização defendido por Kant.

A terceira seção visa fundamentalmente justificar a possibilidade do imperativo categórico, elucidando-o como proposição sintética a priori através da teoria dos "dois mundos" ou dos dois pontos de vista (fenomenal e numenal) que assumimos para pensar a existência do homem e a possibilidade da liberdade (da autonomia). É a "Transição da metafísica dos costumes para a crítica da razão prática pura". Mesmo nas partes mais simples, o texto de Kant é denso e complexamente estruturado. Para quem a filosofia, como conhecimento por conceitos, exigia um tratamento puro, Kant desempenhou bem e efetivamente a árdua tarefa de escrever uma filosofia moral que se pretende depurada daquilo que seria somente empírico, e que neste texto trata apenas da Fundamentação. Realizou a tarefa que ele imputava a um homem especial no ofício da indústria filosófica. (cf. FMC, BA/ VI, pp. 14-5; Gr., 388) Vejamos alguns aspectos da sua biografia.

3. A vida de Kant

De fato Kant dedicou muito de sua vida ao trabalho de pesquisador e professor. Este trabalho, a julgar pela volumosa obra legada, foi vigoroso, como seus densos textos. O próprio Kant esperava que outros escritores tornassem seus textos mais claros, reconhecendo dificuldades e complicações no seu estilo. Aliás, seriam elas, segundo Kant, a causa das más interpretações de sua filosofia. A exposição de Kant, por ser meticulosa, nem sempre se aliaria à exposição luminosa. (cf. K.r.V., B/prefácio, 38-39; C.R.P., p. 22)

Kant sempre viveu e estudou com dificuldades. Teve de enfrentar um rígido esquema de formação juvenil. Começou a Faculdade com uma situação material de penúria. Aliás, teve de deixá-la antes de se formar quando seu pai faleceu. Foi então dar aulas particulares, como preceptor, uma profissão que não garantia nenhuma comodidade, mas que, no caso de Kant, apesar das dificuldades, propiciou o sossego necessário para continuar estudando particularmente. (cf. Cassirer, 1985, 47-49)

Com estes estudos ele volta à universidade e consegue o título da conclusão do curso com uma monografia sobre o fogo e uma sobre metafísica. Com isto ele pôde abrir cursos livres, como docente financiado pelos próprios alunos, carreira que ele segue por quatorze anos, e que lhe propicia certo conforto. Em 1770, com a Dissertação de 70, ele consegue o posto de professor titular, lecionando as mais diversas matérias, e confirmando-se na carreira acadêmica da Universidade de Königsberg.

Na fase mais madura de sua vida colhia os frutos de uma vida de

esforço pessoal e compromisso social, realizando plenamente o que podemos chamar de projeto racional do seu caráter. Podemos comparar sua biografia com as três dimensões do imperativo prático que encontramos em sua teoria moral: a habilidade técnica, a prudência e a moralidade. Ele foi um homem habilidoso como professor e filósofo, desenvolvendo capacidades técnicas que poucos conseguiram e conseguem. Testemunhos de ex-alunos atestam a estima de que gozava. Além disso, ele foi um homem atento ao próprio bem-estar e à racionalidade prudencial. Seu regime de vida e sua escrupulosa fidelidade ao que considerava mais sensato pode até parecer (e ser) exagero, mas sinaliza mais o equilíbrio de uma pessoa madura. Habilidade e prudência se integram sempre numa compreensão moral da vida, apontada na sua auto-limitação da busca do bem-estar aos ditames dos deveres pessoais e sociais, e na defesa da instância moral fundada na razão, do respeito pela pessoa e sua autonomia, como que a baliza fundamental de suas reflexões práticas, que apesar de estarem ainda muito marcadas pela moral vigente de sua comunidade, é justificada como instância que estaria acima da habilidade e da prudência porque comportaria o ponto de vista também dos outros agentes e a defesa da liberdade como autonomia. Em suma, Kant foi, a julgar pelos aspectos mais relevantes de sua biografia, e a despeito das limitações e contradições que toda biografia humana comporta, um homem tecnicamente habilidoso, racionalmente prudente e moralmente bom.

Pascal (1990, 19) comenta: "Este homem que, em certos aspectos, poderia dar a impressão de um maníaco, era na realidade possuidor de uma extraordinária força de vontade. Trabalhador incansável, consagrou a vida ao estudo, sempre atento em jamais dar ao público um pensamento prematuro ou incompleto. Esta probidade intelectual é o traço marcante do seu caráter e, sem dúvida, também de sua filosofia."

O espírito de meticulosidade da Kant se vincula sobretudo à influência do racionalismo de Christian Wolff, formador de uma corrente de orientação leibniziana que se converte em filosofia de escola, o que influenciará a cultura alemã em geral (cf. DELBOS, 1969, pp. 12-22). O racionalismo filosófico e o pietismo religioso serão os dois principais movimentos que formarão a atmosfera antecedente da cultura que influencia Kant. Junto com o desenvolvimento do interesse pela ciência física, da qual Newton será sempre o ideal maior, e mais o empirismo de Hume e o sentimentalismo de Rousseau, temos as fontes principais da obra de Kant.

No pietismo podemos encontrar a influência da religião cristã, de vertente protestante, na cultura alemã. Para este movimento o cristianismo deveria ser uma tendência interior à piedade e ao amor a Deus, experimentado de forma pessoal. Cassirer (cf. 1985, p. 27) aponta o pietismo como responsável pelo destaque ao coração, valorizando por um lado a vida interior, mas que acabou por se preocupar em demasia com a vigilância sobre ele, exercendo nas escolas uma disciplina mecânica. Para ele isso degenera sua intenção inicial de vivificar a religiosidade pessoal, tornando-se uma forma de tecnicismo religioso-psicológico. Essa degeneração estaria na base da rejeição de Kant à religião baseada no rito e no dogma. O pietismo mais original teria atingido Kant, principalmente, através da influência familiar. Ele estaria na base da defesa que Kant fará de uma religião moral, e também das formulações de sua ética como ética do dever. A família de Kant é destacada pelos biógrafos como um modelo da vida moral expressa em sua teoria, especialmente as influências espirituais da mãe e o rigorismo do pai. Por exemplo, no zelo pelo dever em nunca fugir à verdade.

Kant é um filósofo marcadamente cristão, apesar de não podermos

sugerir que seja religioso. Apesar de seu esforço em separar religião revelada e moral pura, algo como que uma secularização dos temas cristãos parece ocorrer em sua ética. Essa presença do cristianismo e de sua interpretação pietista, de cunho marcadamente paulino-estóico, parece pesar muito na defesa do rigorismo moral, onde Kant destaca o dever categórico, traço estóico, e a absoluta neutralidade das inclinações sensíveis como seu fundamento, traço paulino. (cf. Ternay, 1986; Lebrun, 1986)

Porém, mesmo se aceitamos essa caracterização da ética de Kant, não devemos concluir que ela se reduz a esse contexto. Muito depende de como entendemos o que seja secularização. Especialmente no caso de Kant, não podemos entendê-lo como um filósofo cristão, como entendemos tradicionalmente isso. Sua filosofia não é serva da teologia, e ele deve ser visto como um cristão crítico e racional, mesmo na filosofia da religião. Muito mais na sua ética. O contexto biográfico não esgota o esclarecimento da Fundamentação e suas argumentações complexas. Precisamos, claro, estar atentos a pontos relevantes do contexto para termos uma compreensão mais global e crítica, mas não podemos reduzir os traços fundamentais de sua ética ao racionalismo e ao pietismo que antecederam a formação do sistema kantiano.

Os condicionamentos culturais não são determinantes exclusivos do pensamento filosófico. Delbos (cf. op. cit., p. 31) alerta para o fato de que a biografia da Kant é ela mesma formada pela meditação intensa do sistema filosófico que a engendra. O mesmo parece valer para o condicionamento político e econômico.

Neste aspecto, a situação política e econômica da Alemanha remeteria seus pensadores a um duplo presente. Por uma lado o impacto das

idéias liberais e da filosofia moderna, por outro o impacto da situação histórica da Alemanha, com uma realidade social subdesenvolvida ou inadequada aos novos tempos. Para Arantes (cf. 1975) a miséria alemã levará seus pensadores à dialética, como uma forma de adequar o pensamento à realidade. O idealismo filosófico também se encontraria condicionado por este duplo presente. Terra (cf. 1986) defende que o idealismo político-jurídico de Kant é uma resposta filosófica a esta situação, resposta de cunho reformista, que teria seu custo, levando a soluções de compromisso, como o afastamento de mudanças políticas bruscas (cf. Terra, 1983).

O idealismo na ética também pode ser melhor compreendido com o contexto histórico. Mas o argumento de Delbos parece servir também aqui. O contexto social da Alemanha também será influenciado pela filosofia, especialmente pelo idealismo de Kant, através de sua relevância cultural. A tensão causada pela filosofia kantiana, indicadora de uma "desarticulação" que ela provocaria na alma alemã (cf. Loparic, 1990, cap. 4), nos mostra que não podemos reduzi-la ao racionalismo, ao pietismo e ao dualismo social-ideológico. A crítica do conhecimento em Kant será um golpe no racionalismo tradicional. A sua filosofia moral será um golpe no pietismo religioso dogmático. E seu idealismo político abrirá espaço para abordagens diferentes e importantes para o conhecimento prático.

Apesar da vida dos grandes indivíduos estar intimamente relacionada com a vida geral de sua nação e de sua época (cf. Cassirer, 1985, p. 51), ainda assim, ou por isso mesmo, nos resta a tarefa de compreender a objetividade do que eles fizeram, mesmo sendo uma obra de textos filosóficos. Podemos compreender Kant e sua ética racional vinculando sua obra à personalidade intelectualista, impregnada da meticulosidade do racionalismo de

Wolff; o conteúdo moral rigorista e formalista vinculado à sua personalidade cristã e humanista, impregnada do pietismo; as rupturas teóricas vinculadas às novas concepções da ciência e da política modernas; vivendo a ambivalência de uma vida exterior simples mas interiormente complexa, e a ambiguidade de uma teoria cada vez mais universalista num padrão pessoal cada vez mais particularista (cf. Cassirer, 1985, pp. 43-6). Ambivalência que parece simbolizar um contexto social maior da própria cultura alemã. Ambiguidade que parece sinalizar o paradoxo maior deste tipo de universalismo ético. Compreendê-lo assim não pode implicar em um determinismo psicológico-cultural. O entendimento da objetividade interna dos argumentos que ele apresenta como filósofo moral, e, inclusive, a interpretação e discussão imanente a estes argumentos em si, continuam sendo uma tarefa fundamental para nosso entendimento atual.

1. A reflexão filosófica sobre a moralidade

A ética ou filosofia moral é a reflexão mais aprimorada sobre os problemas da moralidade. Como tentativa de pensar racionalmente a esfera prática das normas e princípios de nossa vida comunitária, uma das suas especificidades é investigar a natureza da moralidade e levantar questões acerca de suas características. Assim, como a exigência básica da moralidade pode ser entendida é uma discussão filosófica primordial. Como ela pode ser justificada ou fundamentada é uma questão estritamente vinculada à anterior, já que uma determinada maneira de entender o padrão básico da moralidade aponta para uma forma de defesa de sua consistência e suficiência.

A ética filosófica não quer descrever e estudar os códigos de ética existentes. Este estudo, geralmente chamado de descritivo e científico, aborda mais diretamente a existência concreta da moralidade, e as exigências morais são tratadas em função da existência dos fatos morais. É o estudo que faz o antropólogo ou o sociólogo ao abordar os diversos costumes morais. Já a ética filosófica pode ser dita então normativa (opondo-se à descritiva) quando aborda a exigência fundamental da moralidade independente da existência de um ou outro tipo de costume moral existente, quando visa prioritariamente o que deve-ser e não o que existe.

É claro que ao visar o discurso normativo e vincular a ele reflexões mais especulativas (meta-ética), a ética filosófica também pode abordar os problemas através do procedimento descritivo-formal. Ao buscar descrever as características gerais da esfera moral enquanto uma dimensão da vida prática,

características que valeriam para qualquer moral existente, a ética estaria se ocupando com uma pré-compreensão da moralidade.¹ O que se busca aqui é defini-la filosoficamente, e separá-la de outras esferas. Este procedimento é geralmente chamado de formalista, pois não se preocupa prioritariamente com o "conteúdo" do dever moral, mas sim com a maneira ou modo de entendê-lo, com o modo de se argumentar moralmente. Muitos acreditam que assim já eliminaríamos vários problemas, pois se algo não for descritivamente moral, pertencerá a outro campo de pensamento.

Para exemplificar podemos pensar no juízo de uma moral tradicionalista: "Inocência age corretamente, sempre faz conforme manda a lei e os costumes". A avaliação sobre a correção ou erro, sobre se é moral ou não, está aqui baseada no padrão de justificativa das leis e dos costumes existentes. Podemos, refletindo de um modo mais atento sobre estas razões, perguntar porque fazer conforme a lei e os costumes é agir corretamente. Podemos também nos questionar se essa correção é a correção moral. Os questionamentos sugerem que nem o juízo nem o procedimento de Inocência é necessariamente ou completamente moral, o que não significa dizer que ele é imoral, mas que está sendo meramente amoral. Se o ponto de vista moral não pode ser bem entendido como mera conformidade a uma ordem (lei) ou pressão (costumes) externas à responsabilidade pessoal, podemos avaliar mais criticamente o juízo acima e a linguagem moral em geral. Os "formalistas" parecem querer tratar da questão da imoralidade-moralidade com a descrição que define moralidade-amoralidade.

¹Para um esclarecimento formal, como pré-compreensão dos juízos morais, cf. Tugendhat, 1993, cap. 2 e 3. Para um apanhado resumido de aspectos necessários de uma moralidade em geral, aspectos menos controversos para a maioria dos filósofos, cf. Straughan, 1985, Cap. 2.

É de se notar que muitas vezes é difícil distinguir se uma avaliação é formal, ou baseada em conteúdo. Uma distinção importante é que a primeira não se interessa pelo conteúdo, por exemplo, pelo que Inocêncio está fazendo, ou pelo que contém as leis e costumes que ele segue.

A teoria de Kant deve ser entendida no sentido filosófico e normativo, ou seja, Kant está preocupado com a exigência da moralidade e sua justificação fundamental, não com a existência desta ou daquela moralidade concreta. Kant também é comumente chamado de formalista. Ele estaria preocupado com a descrição filosófica da moralidade, e trataria a exigência moral básica em termos da maneira ou do modo de agir e julgar especificamente moral. Porém, para ele, a reflexão filosófica sobre os princípios práticos já é normativa, pois o critério para identificarmos uma ação moral é o mesmo critério para avaliarmos moralmente.

A reflexão filosófica rompe com o tradicionalismo costumeiro. Na vida cotidiana geralmente usamos o apelo à autoridade e à tradição para justificar a moralidade. "Moral" é uma palavra que etimologicamente vem do latim "mores", traduzida geralmente como "costumes"; assim como "ética" vem do grego "ethos", que significa basicamente "modo de ser", "hábito". Aquilo que é costumeiro, modo de ser habitual na nossa prática cotidiana tende a ser estabilizado como o mais correto a seguir. Daí o apelo à tradição moral da comunidade.

A filosofia, porém, questiona este procedimento. As regras e os padrões normativos devem ser estudados e analisados, fundamentados, criticamente. Dar uma justificativa, ou retirar a justificação comumente aceita, de um modo filosófico, é tentar expressar e defender uma racionalidade

para nossos padrões de regulação prática que esteja para além da autoridade e da tradição fechadas em si mesmas. A filosofia contribui para diminuir o peso da tradição autoritária, além de trazer para a investigação intelectual aquela área vital da vida prática dos homens, as nossas normas e regras de convivência.

A filosofia moderna é considerada, mais especificamente, como aquela que é defensora do sujeito individual diante da tradição e sua autoridade. Não que na antiguidade não houvesse isso que chamamos comumente de "filosofia do sujeito". Sócrates e Santo Agostinho parecem ser exemplos sempre citados de filósofos que destacam a subjetividade em vários pontos de suas teorias, mas, em geral, o centro da filosofia antiga era outro, como por exemplo, o "mundo". Ou seja, não é o sujeito, mas o objeto que ocupa o lugar de destaque nos núcleos fundamentais do pensamento antigo e medieval. Assim, podemos aceitar, não de um modo rígido², que é na filosofia moderna que a subjetividade será colocada no centro das preocupações e das respostas teóricas. É a partir do sujeito que pensa e age, e não mais do mundo, da legalidade da pólis ou da vontade de Deus que se buscará fundamentar e justificar o conhecimento e também a moralidade.

A filosofia de Kant é uma expressão vigorosa da filosofia do sujeito. Tanto na área da filosofia teórica como na da filosofia prática, Kant faz o objeto (da ciência e da moralidade) depender do entendimento e da razão que conhece e pensa autonomamente. É o que comumente chamamos de

²Coreth (1973) sustenta que a compreensão antiga era marcadamente objetivista enquanto que a moderna é marcadamente subjetivista. Porém, ele ressalta que este esquema é apenas um padrão geral, que não serve para vários pensadores e aspectos mais específicos de ambos os períodos.

"revolução copernicana", efetuada por Kant na filosofia.³ Segundo Paton (1967, 207), o vínculo da moralidade com a legalidade e o da liberdade com a vontade divina é o que caracteriza a filosofia grega e medieval, respectivamente. É a filosofia moral de Kant a pioneira na discussão sobre a separação entre responsabilidade moral e responsabilidade legal e religiosa. Apesar dessa simplificação do pensamento antigo, de fato a moral e o direito encontram-se marcados, na sua formulação clássica, pela objetividade da natureza e da política como base para a fundamentação de normas.

Lima Vaz (cf. 1988, 135-180) expõe e analisa a formação do que ele chama de ciência do ethos, como formulação demonstrativa da objetividade das normas, do mesmo modo que a ciência da physis se formou através da passagem da exposição do mito para a demonstração da racionalidade.

Especialmente significativa é a teorização mais complexa do vínculo entre as normas em geral e a natureza, de nomos com physis, após a crise desencadeada pela crítica dos sofistas. Os sofistas propuseram a oposição e diferença entre as duas esferas, desafiando a objetividade da ética exposta como natural, semelhante à objetividade da physis. Dessa crise nascerão, segundo Lima Vaz, a constituição de ética como ciência no ensino de Sócrates e

³ Por exemplo, na filosofia teórica, Kant, no prefácio da Crítica da Razão Pura, ao discorrer sobre o método adequado para as tarefas da metafísica, comparado ao novo método dos físicos, escreve: "tente-se ver uma vez se não pogredimos melhor na tarefa da Metafísica admitindo que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento", e que isto é uma esplêndida pedra de toque "daquilo que tomamos como o método transformado da maneira de pensar, a saber, que das coisas conhecemos a priori só o que nós mesmos colocamos nelas". (K.r.V., B/ XVI-XVII; CRP, p. 14) Na Filosofia Prática, Kant coloca o conceito de liberdade como pedra angular do edifício moral, "a chave dos princípios práticos mais sublimes para os moralistas críticos, que compreendem assim que devem proceder de modo racional (K.p.V., A/13; CRPr., p. 16)

a "constituição de uma filosofia política em Platão e Aristóteles, nas quais a idéia de uma ordem universal, fundada numa reelaboração conceptual da idéia de 'physis', guiará o desenho do modelo da cidade justa" (1988, 151).

A chamada crise sofística, que separa e opõe a regularidade da physis e a relatividade do nomos, é um modelo da crise que gerará a cisão, segundo Lima Vaz, entre natureza e sociedade, além da mudança do fundamento ético-jurídico. No pensamento clássico, esse fundamento se daria no horizonte de uma universalidade nomotética. "É, pois, a submissão do mundo do homem à ordem do universo como ordem regida pela lei e pela justiça - como ordem divina oposta ao caos - que torna possível a abertura desse horizonte de universalidade ao qual irá referir-se o pensamento político-jurídico clássico" (1988, 150). A universalidade é entendida aqui como a regularidade e racionalidade natural captada pelo lógos. Sua base nomotética é a postulação de sua prescrição objetiva, necessária e impessoal, o que será a base do direito natural clássico, especialmente da releitura cristã da lei moral natural, captada pela reta razão.

A mudança do fundamento, no pensamento moderno, é a passagem para uma universalidade hipotética. Com o pensamento antropocêntrico e subjetivista, e com a mudança na representação da noção de mundo operada pela ciência experimental, temos uma base diferente para a fundamentação ético-jurídica. Se a universalidade dita nomotética pode ser interpretada como aquela que se fundamenta numa ordem do mundo, onde a lei e o modo de vida prático do homem deve refletir uma natureza essencial captada pela razão, a universalidade hipotética "ao invés, é aquela cujo fundamento permanece oculto e requer uma explicação a título de hipótese inicial não verificada empiricamente e que deve ser confirmada dedutivamente pelas suas

consequências. É fácil observar que a universalidade nomotética constitui o horizonte das teorias do Direito natural clássico, ao passo que a universalidade hipotética é o pressuposto epistemológico das teorias do Direito natural moderno". (Lima Vaz, 1988, 146-47)

Esse panorama geral de contextualização da ética na filosofia justifica a relevância do estudo da Fundamentação de Kant, para entendermos melhor a ética normativa, de índole moderna, mas também para esclarecermos a universalidade ética discutida. De fato, para Kant é problemático fundamentar a moralidade em alguma base objetiva fora do sujeito, como a natureza ou a vontade divina. Também é difícil encontrar o fundamento último da moral, pois no limite da filosofia prática, (cf. III seção da Fundamentação) o fundamento permanece oculto.

Por outro lado, o esforço principal de Kant é o de buscar e fixar um princípio supremo da moralidade, é trazer à luz a racionalidade e objetividade da moral. É nesta busca que Kant elabora sua argumentação sobre o princípio de universalização como um critério fundamental. Sua teoria é importante para entendermos a universalidade numa perspectiva moderna, caso aceitemos a estilização de Lima Vaz.⁴

⁴Ao apontar a distinção do fundamento ético-jurídico no pensamento clássico e no moderno, a estilização de Vaz é boa para destacar que em um o fundamento é a natureza enquanto noutro ele é a racionalidade. Porém, é problemático, no caso de Kant, falarmos em universalidade hipotética, a ser comprovada dedutivamente nas consequências. Poderíamos sugerir que neste caso, o ideal seria distinguirmos universalidade empírica e universalidade racional, mas isso também seria um tanto inadequado, principalmente para o pensamento antigo.

2. A investigação moral em Kant

No Prefácio da Fundamentação Kant nos oferece um paradigma de sua investigação moral (e de seu conceito de moral propriamente dita). Nos primeiros cinco parágrafos ele trata de situar a ética no conjunto sistemático do conhecimento humano e distinguir as investigações de acordo com sua filosofia transcendental.⁵ Nos parágrafos 6 a 10, ele apresenta esta investigação especial, uma "Metafísica dos Costumes", que trata da moral propriamente dita, separada de considerações psicológicas da antropologia. Por fim, nos parágrafos 11 a 14 Kant esclarece algumas coisas sobre o estatuto do texto da Fundamentação, comparando-o com o projeto de escrever uma crítica da razão pura prática e justificando sua aparição antes da metafísica, como trabalho preparatório e completo. Ele também explica o método de exposição adotado e apresenta a divisão do trabalho em três seções.

O que é uma filosofia moral no quadro do conhecimento e o que é a Fundamentação para a tarefa da investigação moral propriamente dita, eis o que podemos destacar na leitura do Prefácio como uma chave de exposição e interpretação. Kant colocará a questão da necessidade de separação entre a investigação racional e a empírica, e restringirá tal questão à pergunta pela necessidade de elaboração de uma filosofia moral pura, separada da antropologia. Simplificando o núcleo desta filosofia moral pura, podemos dizer

⁵ Assim Kant esclarece o termo transcendental: "Denomino 'transcendental' todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível a priori. Um 'sistema' de tais conceitos denominar-se-ia 'filosofia transcendental'" (C.R.P., B/ 25) Podemos conhecer a priori o que nós mesmos colocamos nos fenômenos, ou seja, investigando as condições de possibilidade da experiência, que são reconstruídas de um modo não-empírico.

que se trata da pergunta pelo critério básico para avaliarmos uma ação como moral.

Kant inicia o texto (# 1) afirmando que a divisão grega da filosofia em três ciências (a física, a ética e a lógica) estava em perfeita conformidade com a natureza das coisas. Restava apenas acrescentar o princípio em que se baseava. Na *Crítica da Razão Prática*, ele escreve não estar, na filosofia moral, descobrindo nenhuma nova moralidade fundamental. Apenas está estabelecendo uma fórmula, esta sim, nova, que ajuda a determinar com muita exatidão o que importa fazer. Bem, a distinção entre conhecimento racional formal e material (voltado tanto para as leis da natureza como para as leis da liberdade) (## 2-3), filosofia empírica e filosofia pura (# 4) (também dividida em uma metafísica da natureza e uma metafísica dos costumes, # 5), mesmo sendo já um resultado do trabalho levado a cabo na *Crítica da Razão Pura*, está aqui como um ponto inicial de colocação da pergunta por uma filosofia moral. Nestas distinções, o fio condutor básico é a distinção entre uma "parte empírica" (baseada em princípios tirados da experiência) e uma "parte pura" (baseada em princípios a priori)⁶ do nosso conhecimento em geral e sua importância para a filosofia moral.

"Pode-se chamar empírica a toda filosofia que se baseie em princípios da experiência, àquela, porém, cujas doutrinas se apóiam em princípios a priori chama-se filosofia pura. Esta última, quando é simplesmente formal, chama-se lógica; mas quando se limita a determinados objetos do entendimento chama-se

⁶Princípios "a priori" são aqueles que conhecemos independentemente da experiência, ou seja, aqueles em que a necessidade e universalidade não está assentada nos resultados "a posteriori" da experiência.

Como temos uma filosofia material dividida por dois objetos, as leis da natureza e as da liberdade, e como uma filosofia pura é uma metafísica, temos a idéia de uma dupla metafísica: uma da natureza e uma dos costumes. A metafísica da natureza é a parte racional da física. A metafísica dos costumes, a parte racional da ética como "moral propriamente dita". O termo metafísica, como sinônimo de uma filosofia pura ⁷, quer indicar uma filosofia moral diferente de uma filosofia empírica, pois tem suas doutrinas apoiadas em princípios a priori (que independem da experiência e são sua condição de possibilidade). O termo costumes indica uma esfera da liberdade, em contraste com uma esfera da necessidade natural.

Kant argumenta então no sentido da separação ou divisão de tarefas entre o trabalho empírico e o racional, como acontece nas indústrias, ofícios e artes que superaram assim as barbarias. Ele critica os filósofos auto-intitulados pensadores independentes que fazem a confusão entre as duas partes. Esta confusão, em várias outras passagens, será tida como a causa do enfraquecimento da moralidade pura e sua influência na vontade: por exemplo, nas tarefas da educação moral das crianças, é a confusão entre vários motivos que possam levar ao bem, a causa do curto alcance prático das

⁷Esta metafísica ou filosofia pura deve ser entendida nos termos de uma metafísica "imane" ou de uma filosofia "transcendental", em oposição à metafísica "transcendente" (ontologia tradicional e dogmatismo da idéia da metafísica como ciência das coisas em si) e à filosofia objetivista. Segundo Delbos, aqui o termo metafísica é entendido como ciência a priori, necessária e legítima, de objetos determinados por conceitos. "Ainsi conque, cette métaphysique immanente se distingue à la fois de la métaphysique transcendant que prétend à tort à la connaissance des choses en soi" (...) "Kant a étendu aussi l'usage du terme métaphysique, dans son sens légitime, à la discipline propédeutique que détermine les conditions et les limites d'une connaissance rationnelle pure, c'est à dire à la critique" (1969, p. 244, nota 6).

doutrinas da virtude. (cf. F.M.C., BA/nota: 33, p.45; Gr., p. 411)

A separação entre a parte pura e a empírica já nos aproxima da exigência básica da filosofia moral kantiana, a autonomia, já que um dos seus sentidos fundamentais é o sentido de independência da argumentação moral distinguida de outras formas de argumentação. (cf. F.M.C., BA/ 32-33, p. 45; Gr., 411) Com a crítica da confusão e com a defesa da necessidade de distinção entre puro e empírico Kant se restringe à questão: a natureza da ciência não nos exige a elaboração de uma metafísica, da natureza e dos costumes, depurada de todos os elementos empíricos? (cf. Prefácio da F.M.C., BA/ VII, p. 15; Gr., 388-389)

Na filosofia moral, a questão da exigência de distinção citada é restringida à questão da necessidade extrema de elaboração de uma filosofia moral pura. A justificativa para tal empreendimento é ressaltada pela evidência da idéia comum dos dever e das leis morais: os homens julgam moralmente expressando a obrigação moral com uma necessidade absoluta, que não é relativa à natureza humana e às circunstâncias empíricas onde o homem se encontra. (cf. F.M.C., Idem, pp. 15-16; Gr., p. 389)

"As leis morais com seus princípios, em todo conhecimento prático, distinguem-se portanto de tudo o mais em que exista qualquer coisa de empírico, e não só se distinguem essencialmente, como também toda a filosofia moral assenta inteiramente na sua parte pura, e, aplicada ao homem, não recebe um mínimo que seja do conhecimento do homem (Antropologia), mas fornece-lhe como ser racional leis a priori." (F.M.C., BA/IX, p. 16, Gr., 389)⁸

⁸Na continuação do parágrafo, Kant reconhece que tais leis a priori exigem uma

Com tal investigação respondemos aos motivos de ordem especulativa (investigamos a "fonte" dos princípios práticos a priori da nossa razão), mas também aos motivos de ordem prática: com um fio condutor e uma norma suprema para julgar com exatidão os costumes, podemos libertá-los da sujeição à toda sorte de perversão que pode tornar a conformidade entre bem moral e lei moral muito contingente e incerta. (cf. Idem, pp. 16-17; Gr., 389-390)

Qual é este fio condutor e esta norma suprema: eis o que a Fundamentação pretende investigar.

"A presente Fundamentação nada mais é, porém, do que a busca e fixação do princípio supremo da moralidade, o que constitui só por si no seu propósito uma tarefa completa e bem distinta de qualquer outra investigação moral." (F.M.C., BA/ 15, p. 19; Gr., 392)⁹

Esta investigação, completa e bem distinta em si mesma, nos capacita para o enfrentamento da tarefa chave proposta por Kant: elaborar uma filosofia

"faculdade de julgar apurada pela experiência" para sua aplicação, para sua entrada "na vontade do homem" e para sua eficácia na prática. Fica entendido que a concepção de tal idéia (de uma razão pura prática) deve estar livre de toda referência empírica, mas não sua aplicação "in concreto". Será isto um reconhecimento da importância do contexto empírico na avaliação da aplicação do princípio moral, senão como fator determinante, pelo menos como um complemento para nosso pensamento moral? (Cf. também Acerca do refrão: isto pode ser certo na teoria, mas para nada serve na prática, pp. 137-138)

⁹No mesmo parágrafo, Kant diz que a exatidão deste princípio não é provada pela sua "facilidade de aplicação", mas, ao contrário, que sua prova se dá com menos parcialidade se o ponderarmos em toda a sua severidade, "sem qualquer consideração pelas consequências" (Idem). Já aqui (num contexto que se refere à aplicação do princípio ao sistema teórico, sistema que explicita a unidade entre a razão, no campo moral, e a razão especulativa, como uma só e mesma razão) vemos a oposição kantiana entre o rigorismo da concepção do princípio moral, a "consideração da severidade do princípio por si", e a "consideração pelas consequências".

moral pura, depurada de tudo o que seja somente empírico, e pertença, enquanto tal, à Antropologia. Uma filosofia empírica nem pode se tornar, ou servir como uma filosofia moral. Nem uma filosofia racionalista que não distingue a esfera pura do querer daquela esfera genérica, onde as considerações sobre a exigência moral vêm emparelhadas com condições tiradas da psicologia, como aconteceria com a filosofia moral de C. Wolff. (cf. F.M.C., BA/ XI-XIII, pp. 17-18; Gr., 390-1)¹⁰

Kant distingue uma investigação empírica da moralidade de uma investigação racional. Pode-se afirmar que a Fundamentação, enquanto busca e fixação do princípio moral supremo, distingue-se de uma investigação descritiva da moralidade vigente (que nos remete à existência fatural dos costumes) e propõe uma investigação normativa (que nos remete à validade racional da moralidade e dos seus costumes, enquanto objetos de uma avaliação sobre sua concordância com o fio condutor e norma suprema). Delbos (1969, 246 e ss.), expondo a distinção kantiana entre antropologia e metafísica no prefácio da Fundamentação, comenta a argumentação como um esforço em diferenciar um estudo meramente psicológico e histórico da moral, de um estudo crítico e racional sobre a validade da moral.

O que Kant aponta é que a base fundamental de validação da moral (o "princípio da obrigação", as "leis morais com seus princípios", o "princípio

¹⁰ Percebemos que a crítica a Wolff segue a mesma linha de crítica da confusão entre puro e empírico. Kant quer diferenciar uma vontade pura da "vontade geral" de Wolff, que também conteria um tipo de universalidade empírica. Sua crítica a Wolff acentua a intenção de criticar a idéia de universalidade geral como um tipo de generalização de uma ética empiricamente particular. Para Kant, então, parece não haver como elaborar uma ética universal com princípios empíricos e com princípios gerais ou generalizados do querer humano.

supremo da moralidade") não está assentada em princípios empíricos, mas sim, em conceitos da razão pura, em princípios a priori. Para Kant, uma exigência tal como "não mentir" não pode ser compreendida corretamente com referências empíricas ou como se fosse um princípio baseado na experiência (por exemplo, não mentir porque João não mente, ou, porque tais homens costumam não mentir em algumas situações, considerando isto uma exigência moral para eles).

Um princípio empírico apenas nos mostra uma necessidade relativa, já que na experiência encontramos exemplos particulares, e a necessidade e universalidade, requeridas para um princípio objetivo, não podem ser inferidas de exemplos particulares, contingentes. Para Kant, um juízo moral é algo que obriga absolutamente e como tal não pode ser pensado como um juízo subjetivo, mas sim, objetivo. A necessidade que a "idéia comum do dever e das leis morais" coloca como fundamento da obrigação é uma "necessidade absoluta". Tal necessidade não pode ser encontrada empiricamente: logo, conclui Kant, deve ser buscada a priori.

"Toda a gente tem de confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é, como fundamento de uma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta; que o mandamento: "não deves mentir", não é válido somente para os homens e que outros seres racionais se não teriam que importar com ele, e assim todas as restantes leis propriamente morais; que, por conseguinte, o princípio da obrigação não se há-de buscar aqui na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim a priori exclusivamente nos conceitos da razão pura,..." (F.M.C., BA/VIII, p. 16; Gr., 389)

A filosofia pura de Kant é baseada num exame crítico da capacidade da razão no uso teórico e no uso prático, pensando as condições de possibilidade da experiência (enquanto uso empírico da razão) e da ação moral (enquanto uso prático) como uma instância independente, pois não podem ser reduzidas à própria descrição empírica. É uma filosofia transcendental, que investiga as condições de possibilidade racionais que estão presentes numa experiência possível, condições do sujeito que conhece e age, e que não podem ser reconstruídas somente empiricamente. ¹¹

Juízos que expressam necessidade, como o juízo "cada evento tem uma causa", não são derivados de juízos fatuais. Como ele é condição de possibilidade de juízos causais, ele deve ser, para Kant, entendido como uma forma "a priori" do entendimento, e sua prova deve ser transcendental. Os juízos morais, que expressam um dever, também não são baseados em juízos de

¹¹Vários filósofos do conhecimento seguem Kant nesta reflexão sobre a impossibilidade de demonstrar empiricamente a necessidade e universalidade de juízos que pretendemos objetivos. Na filosofia moral é de comum acordo que descrições empíricas não servem para compreendermos bem prescrições morais, que do "é" não podemos passar para o "deve". Tugendhat assume posição semelhante na sua filosofia moral: ele concorda que juízos morais não são empíricos e não podem ser bem compreendidos na sua essência como juízos baseados na experiência. Mas ele questiona o alcance de uma fundamentação a priori, afirmando que a conclusão de que um juízo moral não empírico seja necessariamente bem fundamentado como um juízo a priori. Para ele tal procedimento cai num equívoco ao acreditar que da idéia do estar fundamentado se segue algo de concreto fundamentado moralmente. Uma fundamentação absoluta com o recurso a priori pode ser uma forma disfarçada de fundamentação religiosa, e a idéia de uma razão absoluta se aproximaria muito de uma naturalização da idéia de Deus, fugindo em muitos aspectos de uma compreensão normal de moralidade (cf. 1993, pp. 02-03 da lição 1, p. 07. da lição 2, pp. 03-04 da lição 3. A lição exclusivamente voltada para a ética kantiana não nos esteve disponível). Apesar do questionamento o próprio Tugendhat se mantém kantiano quanto ao conteúdo moral para integrar uma concepção secularizada e imparcial, o imperativo categórico do respeito incondicional pelo outro.

fatos. Kant conclui que devemos buscar um esclarecimento a priori do seu critério. Assim, há juízos a priori não-morais (juízos teóricos) e juízos a priori morais (juízos práticos). Paton (1967: 20-22) esclarece que entre eles há semelhanças, como a noção de validade universal estrita, que exclui que um juízo a priori seja justificado com juízos empíricos "generalizáveis"; e há diferenças, como a noção de necessidade estrita, que no campo teórico é a exclusão total da possibilidade de que aconteça o contrário, enquanto que no campo moral é a exigência que manda excluir algo por causa da possibilidade de ser adotado um juízo contrário, uma exceção.

A filosofia moral pura de Kant quer fundamentar a obrigação incondicional, esclarecendo seus princípios como leis a priori, racionais, num sentido especial de uma racionalidade independente que se auto fundamenta, uma razão pura prática. O conhecimento racional comum da moralidade já concebe tal idéia, mas não a formula nestes termos estritamente racionais, puros (separados de toda a referência aos princípios empíricos). Esta será a tarefa específica da filosofia moral.

O método de exposição será "analítico", partindo da convicção comum e indo até a determinação do princípio supremo que se efetiva nela, e em seguida, "sintético", partindo do exame deste princípio e de suas fontes para a convicção comum que o aplica. Para Paton, a exposição analítica é um procedimento regressivo, que vai do condicionado até suas condições implícitas, enquanto que a sintética é um progressivo, que vai das condições até o condicionado. O primeiro seria o método da descoberta enquanto o segundo

o da exposição (ou justificação).¹² Ainda para Paton, a primeira e a segunda seções da Fundamentação são analíticas, enquanto a terceira segue o caminho sintético (cf.1967: 25-29). Pelo que Kant escreve no final do prefácio, ele realiza um cruzamento dos dois modos de exposição.¹³

O apoio num ponto de partida baseado na convicção comum (primeira seção) justifica um esclarecimento analítico ou regressivo da moralidade, mas também prepara uma descrição da faculdade prática da razão no campo moral (segunda seção) que confirma a convicção comum como resultado ou ponto de chegada da racionalidade, já que o senso comum moral concebe uma moralidade incondicional que só pode ser esclarecida com critérios racionais separados dos critérios empíricos. Assim, mesmo para o leitor que não partir da aceitação do fato da moralidade, (que para Kant não é um mero fato empírico), como Kant faz no prefácio e na primeira seção, o texto continuaria relativamente fundamentador enquanto esclarece como um raciocínio moral não se assenta em bases empiristas e subjetivistas.

¹²Podemos citar aqui a distinção epistemológica feita por muitos entre "contexto de descoberta" e "contexto de justificação". Como a maioria aceita o fato da moralidade não há problemas em começar uma filosofia moral regressivamente, tentando explicitar princípios deste fato. Se o fato mesmo for colocado em dúvida, o caminho sintético de "justificação" apresentará melhores razões, que tentem tornar independente os resultados descobertos na análise regressiva.

¹³Wolff (1986: 27) admite que na segunda seção, ainda que Kant também parta da aceitação de que a razão é prática, já há uma justificação da lei moral com a refutação dos princípios que não podem integrar senão uma filosofia moral da heteronomia. Para negar que a razão seja prática, é preciso abandonar o discurso moral. Caso se faça um discurso assim, é preciso reconhecer a validade racional da lei moral e seu critério. Um reforço para este ponto de vista é o fato de que no fim da segunda seção Kant vincula todo o resultado argumentativo à idéia da boa vontade, ou seja, termina voltando para o ponto de partida da primeira seção, com o caminho de volta dos princípios até o fato fundamental da moralidade.

Porém, ainda aqui o argumento continua analítico na exposição e também no conteúdo: Kant está relacionando conceitos sem se preocupar com a prova de sua realidade. Somente na terceira seção o caminho é de fato sintético. A restrição ao texto da Fundamentação e, de modo especial, às duas primeiras seções, segue o interesse de nos restringirmos à caracterização geral da deontologia de princípios e à derivação dos princípios através desta, o que já aponta para certa justificação que pode ser dita suficiente, tanto para o conhecimento comum, quanto para o cético moderado.¹⁴ Delbos (1969, 258, nota 1) afirma que a exposição analítica reproduz a marcha real do pensamento de Kant.

¹⁴ Wolff (1986: 35) nos oferece um bom esquema da estrutura argumentativa do texto como um todo: "In summary, the structure of the Groundwork can be represented as follows, where P = Man stands under the Moral law and Q = Man is capable of being moved by reason.

Chapter 1: We all actually believe that P.

Chapter 2: If Q then P.

Chapter 3: It is possible that Q,
and

we must assume that Q if we are to act at all.

1. A idéia do valor absoluto da boa vontade

Na primeira seção da Fundamentação, Kant desenvolve as noções de "boa vontade" e de "dever", já presentes no bom senso moral comum, mas não desenvolvidas com o rigor de uma filosofia que alcance o seu princípio abstratamente numa forma geral. A estrutura desta seção pode ser dividida como segue: a) ## 1-7: Kant inicia com a noção de uma boa vontade que é boa sem limitação, critica a filosofia da virtude clássica e o utilitarismo. Desenvolve um argumento para demonstrar que a aceitação da razão para a direção da vida prática envolve uma recusa da sua redução à busca da felicidade (destinação da razão). b) ## 8-16: Analisa o conceito de dever, classificando as ações com sua referência. Desenvolve três proposições sobre ele. c) ## 17-19: Das proposições sobre o dever ele apresenta o primeiro entendimento da lei moral como um imperativo categórico, diferenciando a avaliação moral da prudencial. d) ## 19-22: Defende a necessidade prática da elucidação teórica do imperativo categórico, a primeira transição.¹

Kant inicia a seção com uma reflexão sobre o que podemos pensar como "bom sem limitação". Ele argumenta no sentido de que a boa vontade é a única coisa possível de ser pensada assim.

"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".(F.M.C., BA/

¹Apesar de modificações no vocabulário e do acréscimo da destinação da razão em (a), seguimos aqui Wolff (1986: 55-56).

Este começo um tanto abrupto nos conduz antes de mais nada ao ponto anterior do prefácio, onde ele afirmava que a necessidade de uma filosofia moral pura era ressaltada pela idéia comum do dever e das leis morais: Kant começa sua filosofia moral com um ponto de partida apodítico e certo da existência da lei moral, e a idéia da boa vontade é este começo imediato ou absoluto. Mas é preciso ressaltar que Kant escreve ser uma boa vontade um bem absoluto que é possível "pensar", e não "conhecer". Sua filosofia moral quer explicitar a mesma revolução copernicana da filosofia teórica, ou seja, aquela reviravolta crítica do objeto ao sujeito. A novidade não será tanto a idéia da boa vontade, comum aos juristas, mas a defesa de que ela é o supremo bem incondicionado e absoluto.²

Ainda nos reportando ao Prefácio, precisamos entender este ponto de partida pelo método de exposição analítico: Kant está partindo do conhecimento racional comum da moralidade, que opera com a noção de uma validade incondicional para os julgamentos morais, e ele vai esclarecer as condições e princípios que este conhecimento exige ser aceitas. Daí o título da seção: "Transição do conhecimento racional comum da moralidade para o conhecimento

²Neste ponto inicial, Philonenko (1980: 55) chama a atenção, em nota, para a posição de Max Scheler, que é oposta a de Kant, pois defende que existem valores objetivos que possibilitam compreender um ato da vontade, sendo a boa vontade mera tendência para realizar estes valores. Na Introdução que faz à Fundamentação (idem, p. 23) ele comenta que uma filosofia religiosa tradicional não admite a filosofia kantiana da autonomia, a idéia de que o sujeito moral é o autor da lei moral ("Selbstgesetzgebung"), e confirma citando a opinião do Papa João Paulo II, que defende ser falsa esta idéia, porque o homem é uma criatura, e não pode ser sua causa primeira. Ora, é preciso lembrar que a tese do Papa é baseada em Scheler. Isto ilustra um pouco a importância da virada subjetiva de Kant e seu impacto, ainda que seja preciso alertar que de modo algum ele é subjetivista, e que de modo algum identifica o sujeito moral autor da lei com o homem empiricamente considerado.

filosófico". Toda a discussão desta seção 1 é inteiramente regressiva e explicativa, naquele sentido apontado anteriormente no # 2 do capítulo 1. Wolff (1986: 52) chama de uma reconstrução racional da consciência moral comum, que apela basicamente para a convicção dos leitores. Kant sabe que este método analítico não prova muita coisa, mas, além de ser um bom começo para uma investigação moral, sua defesa de que a consciência comum tem condições e princípios racionais implícitos já prepara um modo de justificação independente para a lei moral como ele a entende, ou seja, como uma exigência incondicionada e absoluta (cf. Wolff, idem, 55).

Para Kant, "talentos do espírito" e qualidades do "temperamento" são bens relativos, já que são dependentes do caráter que os utiliza. Se a vontade que possui tais talentos e qualidades não for boa, eles se tornam extremamente prejudiciais.

"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 propósitos, 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 caráter, não for boa."
(F.M.C., BA/ 1, pp.21-22, # 1; Gr., 393)

Também os "dons da fortuna" e a "felicidade" ("Poder, riqueza, honra, mesmo a saúde, e todo o bem estar e contentamwnto com a sua sorte" - idem) só podem ser admirados como uma utilidade geral se uma boa vontade estiver corrigindo sua influência "na alma" e todo o princípio do agir. Um

espectador razoável e imparcial não sente nenhuma satisfação em face de uma prosperidade sem boa vontade, "da prosperidade ininterrupta dum pessoa a quem não adorna nenhum traço dum pura e boa vontade" (idem, BA/ 2), o que confirma que ela é uma condição indispensável do fato de aspirarmos ser dignos da felicidade.

As virtude clássicas (como a moderação, o autodomínio, a reflexão) não podem ser consideradas boas sem reserva. Há um limite para sua apreciação como tal: os princípios de uma boa vontade, que restringem a "alta estima."³ Por exemplo, a calma reflexão, que é útil para uma boa vontade, pode até parecer parte do valor íntimo da pessoa, mas o que pensamos dela quando pertencente à vontade de um criminoso, quando é o sangue-frio de um fascínora? Pensamos que tal qualidade se tornou má, e que ela torna mais abominável a vontade criminosa.

Kant está defendendo que nós podemos fazer relevantes distinções entre uma avaliação estética que expresse nossa admiração, amor, mesmo nossos desejos, daquela avaliação moral, onde expressamos uma específica aprovação ou desaprovação: numa avaliação das coisas que são boas sob certos aspectos e condições nós fazemos um julgamento condicional, na avaliação de uma coisa que seja boa sempre e independentemente de condições nós podemos fazer um julgamento incondicional. Há um valor incondicionado na idéia da boa vontade e um valor condicionado para todos os outros objetos.⁴ Mais adiante Kant dirá:

³ Na tradução portuguesa, Paulo Quintela utiliza a expressão "alta estima", que parece boa para expressar uma estima ou auto-estima que se sobreleva por causa da perfeição de suas virtudes.

⁴ "In the eighteenth century the moral sentiment school in England also encouraged a confusion of aesthetic apreciaton or sympathetic identification with the strictly moral judgment of goodness" (Wolff, 1986: 58)

"Esta vontade não será na verdade o único bem nem o bem total, mas terá de ser contudo o bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda a aspiração de felicidade." (F.M.C., BA/ 7, pp.25-26, # 6; Gr., 396)

Como entendemos o que seja uma boa vontade? A boa vontade, segundo Kant, não é boa por aquilo que promove ou realiza, mas somente pelo "querer", ou seja, "em si mesma". Se entendemos por boa a vontade que emprega todos os meios para fazer valer as disposições deste querer, e não um simples desejo, uma "boa intenção" ("de boas intenções o inferno está repleto", diz o provérbio), tal vontade boa é então independente do que ela efetiva realmente no mundo: mesmo sem realizar nada, ela permanece "brilhando por si". O sentido disto é que não é a "finalidade proposta" que torna uma vontade boa: ela pode ser boa independente de qualquer utilidade ou inutilidade. "A utilidade ou a inutilidade nada podem acrescentar ou tirar a este valor." (cf. F.M.C., BA/ 3, p. 23; Gr., 394)

A boa vontade como bem sem limitação é uma condição necessária para pensarmos o conjunto de bens e virtudes utilizadas na prática (na práxis, ou como pensa Kant, na atividade de uma vontade pensada unicamente como "disposição interna", como "Gesinnung") e os princípios desta boa vontade serão uma base de avaliação do que pode ser bom ou não. Ela é um bem supremo e incondicionado, que serve para restringir a "alta estima", subordinar em grandíssima parte a intenção privada do homem, limitar a consecução da felicidade. Mais adiante, Kant defenderá que o valor moral de uma ação não reside nos efeitos dela, nem no princípio que nos motiva a adotar sua exigência em referência a estes efeitos, mas, unicamente, na vontade de um ser

racional.⁵

A boa vontade não é determinada pelos efeitos da ação, mas por si mesma. Para desenvolver o significado mais preciso disto, Kant vai desenvolver o conceito de "dever": boa é a vontade determinada a agir por dever, ou seja, independente da "inclinação" (a influência dos nossos desejos subjetivos afetados também pelas sensações externas) e dos efeitos da ação no mundo empírico. Agir por dever, e não por inclinação, especifica o valor moral como valor sem reserva.⁶

Antes, porém, de encarar o conceito de dever, Kant coloca uma questão importante: tal idéia da vontade em si mesma como avaliadora não será uma "quimera"? Não será uma ilusão? Para pôr à prova isto, Kant reflete sobre a destinação da razão na vida prática.

"Há contudo nesta ideia do valor absoluto da simples vontade, sem entrar em linha de conta para sua avaliação

⁵Em vários outros contextos argumentativos Kant utiliza idéias semelhantes, como, por exemplo, na "teoria do fim-em-si", que deve ser colocada em estreita relação com estas idéias iniciais, e que desempenhará papel relevante no esclarecimento kantiano do imperativo categórico, o dever moral como exigência incondicional para o homem. Na segunda seção, próximo de enunciar uma formulação do imperativo categórico como princípio do respeito pela humanidade, Kant diz que os seres racionais, pela sua natureza, "não são meros fins subjetivos cuja existência tenha para nós um valor como efeito de nossa ação, mas sim fins objetivos, quer dizer, coisas cuja existência é em si mesma um fim..." (F.M.C., BA/ 65, p. 68; Gr., 428)

A semelhança na linguagem nos permite sugerir que a boa vontade e seus princípios ou a "vontade racional como valor absoluto" possa ser interpretada como aquela "instância de deveres-direitos" fundamentais das pessoas como instância absoluta de respeito, diante da qual, considerações de utilidade devem ser subordinadas. (cf. Cap. 4 desta dissertação)

⁶Não encontramos aqui uma compreensão formal do que seja uma moralidade ("qualquer moralidade")? Tanto a boa vontade (como bem sem limitação) e o dever pelo dever (como exigência categórica) expressam aquela característica de "absolutividade" que encontramos, gramaticalmente, nos juízos morais.

com qualquer utilidade, algo de tão estranho que, a despeito mesmo de toda a concordância da razão vulgar com ela, pode surgir a suspeita de que no fundo haja talvez oculta apenas uma quimera aérea e que a natureza tenha sido mal compreendida na sua intenção de dar-nos a razão por governante da nossa vontade. Vamos por isso, deste ponto de vista, pôr à prova esta ideia." (F.M.C., BA/ 4, pp. 23-24, # 4; Gr., p.394-395).

A filosofia moral utilitarista é um dos principais alvos de Kant. A utilidade não acrescenta nada ao valor de uma boa vontade. Já a boa vontade acrescenta ou diminui valor a toda avaliação de utilidade: os efeitos bons ou ruins de uma ação não estão necessariamente dentro da esfera moral, pois fogem do controle do sujeito e também podem se dar por outros motivos que os morais, ou seja, aqueles que se apresentam na disposição da vontade em cumprir o dever.

Além disso, caso as consequências intencionais (diferenciadas dos resultados empíricos casuais) que se vinculam a uma ação sejam relevantes para nosso bom senso moral, sua avaliação não se torna moral pela referência a estes efeitos enquanto acontecimentos empíricos, mas pela referência aos princípios e razões gerais que normatizam a conduta a não buscar tais consequências. Ou seja, a avaliação utilitarista sobre as consequências das ações só têm sentido se enquadradas numa estrutura de raciocínio que vincula tais consequências à responsabilidade daquele que as causa, e o melhor caminho de esclarecer tal vínculo é o apontado por Kant: excluir da avaliação moral básica a referência aos resultados empíricos das ações, e distinguir a busca do bem-estar e da felicidade da busca do que seja correto e moralizável.

Esta colocação sobre a moralidade é já reconhecida pela razão

comum, considera Kant até aqui. Mas mesmo este reconhecimento não é suficiente para evitar a suspeita de que tal posição seja uma ilusão, e que, mesmo reconhecendo tal valor da boa vontade, ou seja, mesmo distinguindo a disposição da vontade dos efeitos das ações, como fazemos ordinariamente, estejamos num grande auto-engano. Aqui está uma primeira colocação da dúvida cética, que abala nossa confiança na existência da moralidade. Talvez ela não seja outra coisa que a mera busca da felicidade. Talvez ela seja um disfarce, e que por meio dela se escondam avaliações de utilidade, que sempre entrariam em conta de avaliação.

Lembremos que o utilitarismo entende a busca do bem estar e da felicidade como o mais alto padrão do certo e do errado. Pois bem, podemos entender que a dúvida aqui exposta é a seguinte. Excluir toda referência à utilidade das ações e defender que existe um bem absoluto que prescinde de tal referência, que se torna nosso mais alto padrão moral, não será, pois, uma ilusão? Tal padrão não se vincula necessariamente à felicidade? A resposta não questionará o próprio ponto de partida do senso comum, pois ele está pressuposto na exposição analítica. Mas já apresentará uma linha de resposta para outras colocações da dúvida cética, que é mais ou menos a seguinte: sem discutir se é ou não uma quimera aérea, se é ou não um disfarce, podemos concluir que a finalidade da avaliação moral não é conseguir a felicidade, e mesmo se ela é uma ficção, tal ficção nos impede de vincular à idéia da boa vontade as vantagens no tocante ao nosso bem estar. É preciso defender então que há uma outra finalidade que a felicidade, para que a natureza tenha nos dado a razão como guia da vontade.

A felicidade não é a única finalidade de uma existência a qual foi "dada" a razão para o governo da vontade. Se a única intenção fosse a

felicidade (o bem estar como soma da satisfação de nossas inclinações), os instintos desempenhariam um papel mais adequado no uso prático: caberia a eles, ou seja, à própria natureza empírica, escolher os fins e os meios da vontade. Kant nos faz observar que uma "razão cultivada", quando consagrada ao "gozo da vida e da felicidade", se aproxima mais e mais do descontentamento e do "ódio à razão". E que o juízo negativo acerca da vantagem do uso da razão no tocante à felicidade traz oculta a idéia de uma outra destinação da razão. Comentando uma diferença entre a época de Kant e a nossa, Wolff (1986, 92) escreve que a maior ameaça para a retidão moral na Prússia do século dezoito era a tentação da felicidade.⁷ Isto explica melhor a recusa rigorosa (e rigorista), feita por Kant, da ética utilitarista.

Kant utiliza um princípio teleológico: na natureza não se encontra nenhum órgão que não seja o mais perfeito para conseguir os seus fins. Ora, os instintos são mais aptos a conseguir o fim da conservação e do bem estar, da felicidade. Então, a razão, que é um dos órgãos com que a natureza nos capacita em nosso uso prático para governar a vida, não deveria nos ter sido dada para este fim.

Se a razão não nos garante a conquista da felicidade, e se ela "nos foi dada como faculdade prática", então o seu destino é a produção de uma vontade boa em si mesma, destino que exige o concurso da razão. Essa boa vontade é o bem supremo, mas não o único nem o total. Para justificar a idéia da boa vontade Kant reflete sobre esta destinação da razão: se a idéia de boa

⁷ Em nossa época, mais que o princípio da felicidade, seria a adoção de um senso subjetivo de correção baseado em falsos princípios, que não são passíveis de validação, aquilo que mais coloca em risco a moralidade, pois faz com que tais sujeitos se protejam do apelo da consciência moral. (Idem)

vontade exclui a consideração pelas consequências das ações, então precisamos mostrar que tal consideração não é a única possível no governo de nossa vida prática. Se a razão se destina a outra intenção que a consecução da felicidade, então é possível assumir como real a idéia de uma instância que avalia moralmente com independência do que conta para a própria felicidade.

Podemos destacar duas maneiras de colocar o raciocínio lógico de Kant neste ponto. Numa primeira, baseada inteiramente no texto em questão, o raciocínio destaca a finalidade da natureza ao nos dar a razão, e é o seguinte: "A natureza teria agido mau se nos desse a razão para conseguirmos a felicidade. Ora, a natureza não pode agir mau. Logo, a natureza não nos deu a razão para conseguirmos a felicidade". Numa segunda maneira de colocarmos o raciocínio, podemos destacar a natureza da razão em seu uso prático, apontada no texto pela comparação com os instintos naturais, aptos para mostrar os meios para atingir a felicidade. Aqui utilizamos o seguinte silogismo: 1) Se a destinação da razão no homem fosse promover a felicidade, a razão seria prática apenas como um meio para fins ulteriores, apenas como um instinto aperfeiçoado, 2) É contraditório com a natureza da razão enquanto prática, ou seja, enquanto livre de considerações de utilidade, que ela seja apenas um meio. 3) Portanto a destinação da razão enquanto prática não é promover necessariamente a felicidade.

É óbvio que um problema pode ser levantado pelo cético: ele pode negar que a natureza nos deu a razão, neste sentido de governo da vida prática. Aliás, é por isso que ele pode estar suspeitando se a idéia de boa vontade não é uma quimera ou ilusão. O raciocínio de Kant, que reconhecidamente por ele parte da aceitação da moralidade racional pelo bom senso comum, pressupõe que a razão nos foi dada, que existe algo como que a

razão prática, ou como uma razão prática não condicionada por fins ulteriores.

A idéia da boa vontade como tal instância, indicada acima, ou seja, como algo superior à prudência e como algo "objetivo" e "racional", superior às considerações "subjetivas" e "instintivas", é a idéia de uma razão pura prática. Como trata-se da mesma razão que a teórica, diferenciada no seu uso, e como a característica especial de uma razão prática destinada a produzir uma boa vontade é admitida aqui sem mais justificção, pois estamos analiticamente partindo deste reconhecimento pela razão comum, Kant está identificando a objetividade da instância moral com a estrutura "a priori" da razão. Moralidade e racionalidade, entendida num sentido especial de razão prática incondicional, distinta da razão teórica "instrumental", se equivalem: se o juízo moral não é empírico, ele deve ser entendido como "a priori", e se um juízo moral contém uma obrigação, a aprioridade da razão formula corretamente suas características (necessidade e universalidade). Assim, Kant pensa numa certa equivalência entre aprioridade e normatividade.⁸

Podemos pensar que é esta "característica especial" da razão enquanto prática, da razão pensada como necessária e suficiente para fundar a boa vontade, o que precisaria ser demonstrado ou melhor elucidado. Certo, pois

⁸ Mackie nos sugere (1978, especialmente o cap. 4) que o tipo de esclarecimento sobre a razão moral que Kant realiza é insuficiente porque identifica a necessidade contida num juízo teórico, que é do tipo "descritiva", com uma necessidade prática, que é "prescritiva". Assim, a necessidade "descrita" na aprioridade da razão não garantiria ainda nenhuma necessidade normativa de um juízo moral. Isto me parece correto, porém, confuso, se aplicado a Kant. Não é a necessidade que é prescritiva, mas o juízo. A racionalidade, se tomada sem as qualificações de uma razão prática, é de fato sempre insuficiente, e Kant sabe que um sujeito racional, no sentido teórico, ainda não é um sujeito moral, no sentido prático. Ou seja, ainda não está sendo um sujeito praticamente racional.

o cético pode estender sua dúvida à própria existência da razão enquanto prática. Mas isto é errado aqui, na primeira seção, e de certo modo, na apresentação analítica da moralidade, que faz uma reconstrução das condições da noção do dever no conhecimento racional comum. Kant não elucida com mais justificações a equivalência entre racionalidade a priori e moralidade até aqui, porque ele está partindo do fato do reconhecimento do dever pelo conhecimento racional comum, que já reconhece uma determinação moral como uma determinação racional.⁹ O reconhecimento da idéia comum do dever e das leis morais pelo conhecimento racional comum é o que estaria sendo explicitado por Kant na concepção de uma boa vontade como instância última de avaliação.

⁹ Alguns argumentam, como Walker (p. 9), que a análise de Kant "gira em torno de uma noção de racionalidade que ele não elucida nem pode elucidar". Afirmar a existência de uma razão que se distinga da mera razão teórica que articule meios e fins, uma razão instrumental, ou "escrava das paixões", seria um procedimento exagerado. Esperar justificar tal afirmação seria esperar um pouco demais. A resposta kantiana consistirá em mostrar que a elucidação da racionalidade na esfera moral exige uma superação da sua mera "instrumentalidade" prática, e que toda forma de razão prática, que assuma a imparcialidade possível nos nossos confrontos de paixões, como aceita e assume Walker (p. 19), se identifica com o tipo de racionalidade incondicional que Kant afirma e defende. Defende, na formulação e derivação de princípios gerais da razão prática na segunda seção, justificando tal padrão, na terceira seção, com o ponto de vista possível, e praticamente necessário, da liberdade, e na Crítica da Razão Prática, entre outros modos, com a teoria do fato (Faktum) da razão.

2. Ética do Dever e da Universalidade da Lei

Para desenvolver o conceito de uma boa vontade, Kant encara, numa guinada um tanto abrupta na argumentação (cf. Wolff, 1986, 62), o conceito de dever. Será boa a vontade que é determinada a "agir por dever", e não por inclinação. Agir por dever significa agir por amor à lei moral, agir autenticamente em função do que sabemos correto, e não apenas em conformidade externa dos nossos atos com a moral. A "conformidade externa" não garante ainda nenhuma relação necessária e certa da nossa vontade com a moralidade.

Como a noção de Boa Vontade, a crítica da conformidade (externa) ao dever não era totalmente nova, não era ignorada pelos juristas. Pufendorf (1632-1694), um dos pensadores que influencia Kant, defendeu não só que o entendimento humano é um dos princípios das ações morais, mas que uma ação, para ser boa, deve ser cumprida com um tipo especial de respeito. Seria uma obediência à lei em si mesma, e não por ignorância ou por outra razão qualquer, idéias muito fortes na teoria de Kant.¹⁰

Kant inicia o argumento dizendo deixar de lado as ações contrárias ao dever, pois nelas nem sequer questionamos se a ação foi feita somente por dever, e as ações conformes ao dever mas sem inclinação imediata, pois nelas é fácil descobrir se a ação foi feita somente por dever ou por intenção egoísta.

¹⁰"Sur quoi il faut remarquer qu'une action, pour être bonne, doit non seulement avoir à l'égard de la matière toutes les conditions portées par la Loi, mais encore être régulière à l'égard de la forme: c'est-à-dire, non par ignorance ou pour quelque autre raison, mais uniquement en vue de rendre à Loi l'obéissance qu'on lui doit" (Pufendorf, Le Droit de La Nature et des Gens, L. 1, Cap. VII, # 4, vol. 1, p. 116; citado também por Philonenko, 1980, 49) É interessante notar a terminologia "matéria" e "forma", tão caras a Kant.

O essencial é que não basta considerar uma ação conforme ao dever, como por exemplo, a ação de dar troco correto, do comerciante diante de seus clientes, para saber se ela foi praticada por dever, ou seja, para saber se o comerciante que age externamente conforme ao dever de honestidade também age "por dever", se é um comerciante honesto. Ele pode agir conforme ao dever, sem agir por causa de princípios de honradez, mas sim, somente por cálculo egoísta. Kant acredita ser difícil distinguir uma ação por dever quando ela vem emparelhada com inclinações imediatas, como é o caso na conformidade ao dever de conservar a vida (a maioria cuida da conservação instintivamente), ao dever de ser caritativo quando se pode sê-lo (muitos sentem prazer e se contentam com tal ação) e ao dever de promover a própria felicidade (os homens já tem forte inclinação para a busca da felicidade).

Na prática de tais deveres, atingimos um conteúdo moral quando a ação é feita por dever, e não apenas por inclinação: quando mantemos nosso dever de conservar a vida mesmo sem a influência da inclinação ou do medo, quando fazemos o bem e buscamos a promoção de nossa felicidade por dever. Somente quando agimos por dever o nosso comportamento tem conotação moral. Supondo que não tenhamos mais nenhuma inclinação ou medo que nos impulsione a "conservar a vida" (quando, por exemplo, perdemos todo o gosto por ela), ou a "fazer o bem" (quando o desgosto pessoal nos torna insensíveis), ou a buscar a felicidade maior (quando, num cálculo parcial sobre nosso interesse, desconsideramos nossa propensão natural a buscá-la): se ainda assim agirmos de acordo ou "conforme ao dever" porque assumimos que devemos "agir por dever", então nosso comportamento possui valor moral. O mandamento bíblico do amor ao próximo, mesmo ao inimigo, só tem sentido como dever moral, pois não temos inclinação para isto, e sim, aversão natural. O amor por inclinação não precisa ser ordenado.

Para Paton, Kant está defendendo uma teoria simples, que ele considera inteiramente racional e correta: a teoria do valor moral de uma ação feita por dever. Se alguém paga uma dívida por medo da punição e não por respeito ao credor, sua ação deixará de ter valor moral. Isso significa que não há nenhum absurdo na teoria de Kant, como no caso daquelas interpretações que entendem sua teoria como uma proposta de rechaçar a inclinação sensível e despedir da vida moral toda presença de satisfação e prazer. Estas interpretações não atentam com o rigor para o fato de que Kant "isola" a ação por dever quando a inclinação sugere o contrário, mas não defende que é preciso fazer a ação com aversão ou mesmo sem prazer.

Mas Kant pode ser apontado como parcialmente culpado por interpretações "estranhas" de sua teoria. Por exemplo, em certa insistência na ação feita por dever de um modo insensível, como na caridade sem comoção. Outro aspecto importante é uma certa simplificação do princípio da felicidade: Kant parece adotar uma visão psicologicamente pessimista do homem, que seria sempre egoísta enquanto homem sensível. A felicidade e as inclinações estariam vinculadas ora ao instinto natural, e, corretamente, não seriam morais por serem dadas pelo curso natural das coisas, ora, vinculadas a um tipo de egoísmo, imoral.

Nestes destaques ¹¹ Kant fecha a porta para uma teoria mais liberal dos sentimentos morais, reforçando a idéia de que o amor por inclinação seria "patológico", residindo numa compaixão lânguida (cf. F.M.C., BA/ 14, p. 30; Gr., 399). Em favor dos críticos do rigorismo kantiano, especialmente, de

¹¹ Kant vai eliminar estes excessos na segunda Crítica e na Metafísica dos Costumes.

Schiller, poderíamos sustentar que a visão da ação moral como aquela feita por dever e com autêntica satisfação e prazer seria uma apresentação mais razoável da vida moral. Melhor que o dever com aversão. Seria uma postura mais moderada, que estivesse numa posição intermediária entre aquela que nega a moral em favor das inclinações sensíveis e aquela que nega as inclinações em favor da moralidade.

Porém, esta parece ser a posição de Kant, que não descarta a satisfação e o prazer da vida e da vida moral. Delbos (1969, 265) sugere esta aproximação entre Kant e Schiller. O último seria mais um temperador do rigorismo, do que alguém que o quisesse completá-lo. Schiller admitiria o rigorismo de Kant, buscando apenas defender a união entre dever e prazer. Sua luta seria contra os kantianos de "fidelidade servil" e zelo imtempestivo, não contra Kant (Idem, 266).¹²

O valor moral da ação não cessa se está acompanhada por prazer ou até pelo desejo de prazer, muito menos, pelo prazer especial de gozar uma vida moralmente correta, com a satisfação do dever cumprido. Com a exigência de agir por dever e não por inclinação, e com a teoria da superioridade da moralidade sobre a prudência (a racionalidade que visa nos tornar felizes), Kant defende que a ação deixaria de ter valor moral se fosse feita somente por causa do prazer, ou de desejos subjetivos, e se a satisfação moral fosse

¹² Para Kant, é "aconselhável ligar esta perspectiva de um saborear alegremente a vida, com aquela suprema causa motriz e, já por si, bastante determinante; mas a fim de contrabalançar as seduções que o vício não deixa de fazer cintilar no lado oposto, e não para aí colocar a verdadeira força motriz, nem sequer uma parte mínima, quando se fala de dever" (K.p.V., A/158; C.R.Pr., p. 104)

interpretada nestes termos.¹³

Há três proposições que esclarecem o dever: 1) Boa é a vontade que age por dever, e não apenas por inclinação. Para ter valor moral uma ação deve ser feita por causa do dever.¹⁴ 2) "Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima¹⁵ que a determina..." (F.M.C., BA/13, p. 30; Gr., 399), num "princípio do querer" que ordena a ação independentemente da realidade material do objeto da ação; 3) "Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei" (F.M.C., BA/ 14, p. 31; Gr., 400).

Kant diz que a terceira proposição é derivada das duas anteriores. Isto nos autoriza a tentar entendê-las conjuntamente. Nos exemplos sobre a ação por dever que também é acompanhada de inclinação imediata, ficou clara a primeira proposição. Como não é a inclinação o que confere valor moral, mas a determinação por dever, não são os propósitos da ação ou o critério da adequação externa da ação com o dever (o objeto da ação) o que pode conferir

¹³ Não só o hedonismo parece cair nesta tentação, mas várias formas de utilitarismo.

¹⁴ A primeira proposição não está explicitamente nomeada por Kant, mas está sendo estabelecida nos parágrafos 9 a 13, onde Kant distingue a ação por dever da ação conforme ao dever. (cf. Wolff, 1986, 64; Paton, 1967, 47)

¹⁵ Há duas notas esclarecedoras do conceito de "máxima" em Kant: na primeira seção, "Máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (isto é, o que serviria também subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar) é a lei prática" (F.M.C., BA/15, p. 31; Gr., 400, nota). Na segunda seção: "Máxima é o princípio subjetivo da ação e tem de se distinguir do princípio objetivo, quer dizer, da lei prática. Aquela contém a regra prática que determina a razão em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a sua ignorância ou as suas inclinações), e é portanto, princípio segundo o qual o sujeito "age"; a lei, porém, é o princípio objetivo, válido para todo o ser racional, princípio segundo o qual ele "deve agir", quer dizer um imperativo." (Idem, BA/ 51, p. 58; Gr., 420-421, nota)

um valor incondicionado à vontade. Esta disposição da vontade a agir por dever é uma determinação "a priori", já que lhe foi tirada a base "a posteriori" dos efeitos da ação.

Uma base "a priori" é "formal", em oposição a uma "material", já que a única coisa que conta para o valor moral, de acordo com a segunda proposição, é um princípio do querer que não depende da realidade do objeto, ou seja, não é um princípio "material". Excluindo os efeitos "a posteriori" e a realidade "material" do objeto da ação, só nos resta como móbil desta exigência do dever pelo dever a própria exigência pensada como incondicionada e irrestrita, o que Kant acredita estar expresso na idéia de uma "lei universal", e no puro respeito por uma exigência incondicionada, por esta "lei prática".

"Ora, se uma ação realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo o objeto da vontade, nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a lei objetivamente, e subjetivamente, o puro respeito por esta lei prática, e por conseguinte a máxima que manda obedecer a esta lei, mesmo com prejuízo de todas as minhas inclinações." (F.M.C., BA/15, p. 31; Gr., 400-1)

A determinação a priori é o que contém a primeira proposição, do dever acima da inclinação, que deve ter a sua influência anulada. O princípio desta determinação é formal porque elimina a matéria da ação e o efeito da ação como móbil da vontade, e então a vontade não recebe o motivo para agir desta matéria, mas, simplesmente da "forma" de um querer que ordena uma ação sem colocá-la em referência com seus propósitos: eis a segunda formulação.

Na citação acima sobre Pufendorf vimos a caracterização da ação por respeito à lei como aquela que é regulada pela forma da lei. É difícil entender isto sem a terceira proposição e sem a teoria da universalidade da lei e seu significado. Kant está apenas explicitando que existe uma base de determinação que não está na matéria das ações, mas nos princípios e razões que orientam o agir e que são qualificados pela lei moral racional do imperativo categórico. "Matéria" da ação e efeitos da ação significam "teleologia moral" e utilitarismo. "Forma" da lei significa "deontologia".

Com a recusa da idéia que o valor moral se vincula aos resultados da ação, Kant está apenas explicitando melhor a primeira proposição, do valor moral da ação realizada somente por dever e não apenas por inclinação. Paton (1967, 58) comenta que Kant está defendendo que uma ação moralmente boa não depende dos resultados produzidos ou mesmo esperados para ser qualificada como tal. Com isto ele está rejeitando toda forma de utilitarismo. Os resultados que nós procuramos realizar não são aqueles que de fato nós controlamos ou realizamos. Se não conseguirmos produzir nada como resultado da ação moral, ainda assim ela teria este valor, por ser feita por dever, e não por mero acaso ou por inclinação. Outro argumento de Kant, lembra Paton, é aquele que diz que outras causas também produziriam aqueles resultados, e que, se a boa vontade é boa por produzi-los, ela não é mais boa em si e absolutamente, pois estaria no mesmo nível destas outras causas, além de ser um meio para produzir certos resultados.

Kant sabe que toda ação produz certos resultados, inclusive aquela determinada por dever. O que ele tem em mente é esclarecer que o valor especificamente moral não se vincula a eles (Paton, 1967, 59), que nós não avaliamos o certo e o errado de acordo com as conveniências por resultados

(barganhas com a inclinação), e que um homem bom procura certas consequências por causa da lei moral (ao invés de procurar seguir a lei moral por causa de certas consequências) (Paton, idem, 76).

Paton, esforçando-se por elucidar a linguagem técnica de Kant em termos mais acessíveis, e também por excluir interpretações bizarras (como seria aquela que entende Kant como defensor da imprudência ingênua e tola, que recusa olhar as consequências das ações), o que representou um grande avanço interpretativo, tende a excluir a possibilidade de uma interpretação das consequências em outros termos, ou em algum sentido mais amplo. Assim, para nos fazer mostrar Kant concordando com nosso senso comum de moralidade, ele tende, como Kant, a reduzir consequências aos resultados não controlados e não esperados, e também a reduzir propósitos de produção de resultados a propósitos da inclinação, da particularidade deste ou daquele sujeito, como critério não das próprias consequências em si e da sua implicação para a sociedade, mas como critério do gosto particular por elas. A linha de raciocínio, de Kant e de Paton, é que, numa avaliação moral, como as consequências estão sempre presentes, nosso critério deverá ser outro, deverá ser a lei moral que se expressa em princípios que são razoáveis e justos, independentemente das consequências, que estariam contempladas naquele sentido mais amplo dentro destes princípios mais gerais.

É isso que devemos entender no enunciado da segunda proposição, que diz que o valor moral não reside no propósito que se quer atingir, mas sim, na máxima que a determina. A razão humana trabalha a partir de princípios. Estes princípios são práticos quando oferecem uma base para avaliar ações ou tomar decisões que nos fazem diferentes dos animais. Quando eles estão realmente presentes na nossa ação, eles seriam princípios subjetivos, que são validados

por esta referência particular. Mas esta não é a única referência, ou única forma de validação. Os princípios são objetivos quando sua referência é a universalidade dos sujeitos racionais possíveis, e independem de serem ou não princípios subjetivos, isto é, princípios que algum ser toma como reais e efetivos na sua ação. Kant usa o termo máxima para este sentido de "princípio subjetivo" que algum ser assume como efetivo, e que pode ou não ser também um princípio objetivo. (Paton, idem, 60-61)

Na Crítica da Razão Prática Kant destaca a condição de validade da obrigação, esclarecendo melhor o significado do termo máxima: a "máxima" é aquele princípio prático subjetivo, ou seja, que vale unicamente para a vontade de um ou de outro sujeito que de fato age conforme a ele. Ela está em conformidade com as condições do sujeito, provavelmente com as condições da natureza particular, contingentes. O sujeito "age" de acordo com esta sua natureza marcada por condições espaço-temporais relativas de um mundo sensível, onde representamos o sujeito em relação à causalidade mecânica da natureza, numa consciência empírica. (cf. K.p.V., A/ 10; C.R.Pr., p. 14)

Um exemplo de máxima é o princípio de "nunca suportar sem vingança algum insulto" ou "aumentar a fortuna por todos os meios seguros", que não seriam, para Kant, válidas moralmente. (cf. Idem, A/ 36 e 49, pp. 29 e 38) Outros exemplos de máximas são: "nunca fazer promessas falsas" ou "contribuir para o bem estar dos necessitados", que seriam válidas moralmente. O critério de validação, como veremos mais adiante, é a possibilidade de poder querer a universalização da máxima, o que possibilita averiguar, do ponto de vista imparcial do assentimento de todos os envolvidos ou do confronto entre interesse particular e interesse geral, se podemos desejar tal máxima com consistência (se podemos querer a máxima racionalmente). A universalização

anularia, segundo a intenção kantiana, o ponto de vista instrumental da prudência particularista, que avalia a máxima somente e prioritariamente em função do interesse pelo "amor de si", pelo bem estar próprio.

Habermas diz que as máximas são regras "próximas da situação", orientadoras da ação cotidiana do indivíduo, mais ou menos triviais. Elas espelham o caráter e o modo de vida de uma pessoa, expressando seus princípios básicos mais ou menos habituais, dispensando o autor da necessidade de tomar decisões a todo momento. A razão prática será uma instância examinadora de normas próximas, que seriam as máximas da sociedade "burguesa emergente", baseadas em diferentes posições profissionais.

Para Habermas, máximas são o ponto de intersecção entre ética e moral. Elas são julgadas simultaneamente sob os dois pontos de vista: o da realização pessoal (que ele chama de ético), e o da justiça (social, que ele chama de moral). (cf. 1989 b, p. 9) Kant sempre ressaltaria, porém a superioridade do ponto de vista moral e das máximas acolhidas por causa deste ponto de vista. A moralidade estaria sempre acima do ponto de vista prudencial da felicidade ou da realidade de como o homem "age de fato", numa determinada "biografia" sócio-cultural.

Uma das distinções entre máxima e lei é a separação entre princípios segundo os quais o sujeito "age" e princípios segundo os quais ele "deve agir". Kant parece partir do reconhecimento de que os homens seguem princípios que brotam de um modo de ser baseado em suas condições subjetivas,

em sua ignorância e em suas inclinações.¹⁶ Eles não seguem necessariamente as máximas que também são justificadas pelo ponto de vista da lei moral. A lei moral vale para todos, por isso, os princípios objetivos também devem ser "máximas", ou seja, devem ser adotados de fato pelos sujeitos particulares.

O valor moral reside então na máxima e não nos resultados, mas reside na máxima formal, ou seja, naquela que determina o valor moral independentemente da realidade material do objeto. Esclarecendo a terminologia técnica de Kant, Paton sintetiza o raciocínio de Kant assim: Kant distingue máximas baseadas na inclinação daquelas não baseadas. As primeiras são chamadas de máximas a posteriori, ou empíricas, porque dependem de nossa experiência do desejar. As máximas que não dependeriam do desejo particular são a priori. Máximas empíricas são chamadas de "materiais", enquanto máximas a priori são chamadas "formais". Neste ponto da teoria, Kant está dizendo que máximas formais são, negativamente, aquelas que independem dos fins desejados por um sujeito particular. Nos termos técnicos de Kant, um homem bom age por dever quando está agindo sob máximas formais, e não materiais. Em termos mais comuns, um homem bom não age somente por causa dos resultados da ação esperados ou desejados por ele.

Beck (1960:72) também esclarece o significado da ação por causa da forma da máxima, resumindo e ao mesmo tempo interpretando uma parte da Crítica da Razão Prática: um ser racional, para considerar suas máximas como leis

¹⁶ Isto nos lembra o destaque descritivo-explicativo das ciências humanas nos séculos XIX e XX: cada povo ou grupo cultural tem sua cultura e sua moralidade relativa às suas condições de transformação do meio natural-cultural. Tal cultura e moralidade contém múltiplas formas de manifestação e diversidade. Hoje, uma forma de relativismo individualista parece aplicar tal coisa para indivíduos isolados.

universais, não pode fundamentar-se na matéria das máximas, nos conteúdos relativos aos propósitos de sua vontade, pois assim a máxima não pode ter universalidade. Fora de tal materialidade das máximas, encontramos apenas sua forma. A forma de proposições morais é expressa pelo verbo "deve", como a forma de proposições teóricas é expressa pelo verbo "é". Abstraindo da matéria que implusiona ou motiva alguém, ficamos apenas com o esqueleto (skeletal) "deve". O que for derivável disso é endereçado a todos os seres racionais, ao contrário do que é derivável de algum conteúdo específico.

Para Wolff (1986, 74-75) Kant está se confundindo quando identifica as razões particulares que diferenciam os agentes racionais e só podem ser máximas subjetivas porque se baseiam em condições particulares que não são universais, com a "matéria" das máximas; enquanto que as razões que satisfazem o requisito de serem universais seriam identificadas com a "forma". Qualquer máxima que se baseie num desejo ou preferência não-universal, como aquela de buscar vingança (máxima material) ou aquela de seguir apenas máximas consistentes (máxima formal, para Wolff), que não precisam ser de todos os seres racionais, será exemplo de uma máxima contingente. Ambas são exemplos de razões que são boas razões somente para o sujeito que tem aquelas preferências e com isto se distingue dos demais. Como são materiais e formais, Kant estaria errado em associar razões materiais com máximas subjetivas e razões formais com máximas objetivas.

Wolff (idem) entende que a distinção material-formal aparece nas razões que podem ser boas para todos os seres racionais: se abstraímos dos conteúdos de desejos particulares sobre o nosso bem, ficamos apenas com idéia de bem e de que os propósitos em geral são bons. Ao mesmo tempo, a única razão formal para que agir sob máximas que sejam em geral boas, seria: porque a

máxima é logicamente consistente.

Um erro aqui é a sua identificação entre forma sem conteúdos particulares e forma sem qualquer conteúdo material. Para ele, sem conteúdos particulares, dados pela materialidade das nossas decisões e da nossa vida moral concreta, não há como aplicar a lei formal da moralidade. Ela apenas nos aponta negativamente quais máximas (princípios subjetivos) não são logicamente consistentes. Como a lei da não-contradição na lógica não pode nos fazer derivar nenhuma lei natural concreta, a lei moral formal não pode ser senão um princípio para aplicação sobre leis morais particulares já dadas, e nunca nos dar normas "substanciais" da moralidade.

Só para apontar o esquema de uma resposta a isto, destaquemos que a razão formal de Kant não é totalmente sem conteúdo: ao apontar as condições necessárias do julgamento moral ela explicita um mínimo moral substancial, que, o que é reconhecido por Wolff, pode já eliminar um conjunto de conteúdos particulares; ao apontar a forma racional dos fins de nossas máximas (como veremos na segunda formulação do imperativo categórico, que exige o respeito pela pessoa racional como um fim-em-si) ela concretiza este "mínimo moral" num princípio humanista, que parece ser bem compreendido, se seguimos as reflexões de Wolff, como um princípio material, e no entanto está dentro do mesmo formalismo kantiano, que não é apenas questão de consistência lógica. A "forma" é a forma da lei, a universalidade, e Kant está estabelecendo o mínimo que pode e deve ser dito sobre a moralidade, que é uma condição necessária para julgar moralmente nossas ações. (Paton, 1967, 70 e 73)

Se, eliminando todos os desejos subjetivos, ficamos apenas com a "forma" da idéia do bem, ainda perguntaremos: o que contém ou explicita esta

idéia? Não é a idéia de forma e depois, mais explicitada por Kant, a idéia da forma universal da lei, que nos esclarece sobre o que é correto e o que não o é em nossas máximas?

Porém, a reflexão de Wolff (pp. 80-82) nos alerta para a confusão entre resultados (não controlados) das ações e propósitos do agente. Kant parece identificar a ambos e negar aos dois um lugar na avaliação moral. Wolff acredita que o que Kant tem em mente é que o valor moral não deve ser apontado por alguma característica dos propósitos em si mesmos, mas sim, da razão pela qual eles são dados. De fato, a melhor tradução para Absicht é "intenção", no sentido do visar um fim que a ação realiza como efeito. Kant recusa tal padrão baseado nos fins enquanto pensados como efeitos. Com isto, ele está recusando o utilitarismo.

A interpretação de Wolff (idem: 82) para a tese kantiana de que a terceira proposição resulta das duas anteriores coloca as três do seguinte modo: 1) Uma ação é ação por dever se e somente se ela é uma ação que tem valor moral; 2) Uma ação tem valor moral se e somente se ela é feita por causa da lei; 3) Uma ação é feita por dever se e somente se é feita por causa da lei.

Voltemos ao texto e vejamos melhor a exposição sobre a lei. Uma determinação a priori e um princípio formal implicam numa exigência incondicionada de cumprimento do dever, o que subjetivamente aparece num respeito pela "lei", que é a "lei universal das ações em geral como único princípio da vontade", o que está contido na terceira proposição. O respeito é a face subjetiva da lei. A universalidade, seu critério objetivo.

Kant diz que não podemos sentir respeito por aquilo que é efeito de uma "atividade da vontade", aquilo que é o objeto da ação. Por ele sinto inclinação. Kant está querendo dizer que, como uma inclinação não pode ser ordenada, o que já foi mostrado, não podemos sentir respeito pelo objeto da inclinação. Se a ação é feita por dever, e então o mesmo objeto aparece como efeito no nosso querer por outro motivo, por uma determinação "a priori", então sentimos respeito por esta determinação por dever, que, como foi mostrado, não se confunde com a "conformidade ao dever", e não está presente na ação externa em si mesma, mas na vontade. Sentimos respeito pelo que determina a vontade, e o que a determina incondicionadamente não é o objeto da ação.

Não sentimos respeito por inclinações, no máximo as aprovamos ou as amamos. As inclinações não podem ser ordenadas, pois já estão presentes naturalmente, mas a eliminação da sua influência e do objeto que produz tal influência na determinação da vontade, pode. Kant defende que o que está acima da inclinação, restringindo o seu alcance, merece mais respeito. Está numa posição hierarquicamente superior. Então, numa ação por dever, eliminada a influência da inclinação, resta uma exigência sem referências ao efeito da ação e a seu objeto. Isto é, resta objetivamente a simples lei, e subjetivamente, o respeito por esta lei.

O valor moral não reside no efeito da ação, nem no princípio de ação que peça o seu móbil a este efeito, porque os efeitos da ação podem ser alcançados por outras causas, e não precisam de uma boa vontade. Os efeitos podem se dar prescindindo de uma boa vontade determinada por dever, e não por inclinação. Como a moralidade de nossas ações está nesta boa vontade que exclui a consideração pelos efeitos da ação como causa de sua exigência, resta

somente a exigência por si mesma, ou seja, "como uma lei".

"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 a vontade, pode constituir o bem excelente a que chamamos moral, o qual se encontra já na pessoa que age segundo esta lei, mas se não deve esperar somente do efeito da ação." (F.M.C., BA/ 15-16, p. 32; Gr., 401)

Esta lei é a universalidade da máxima em geral como único princípio de determinação da vontade. Se despojamos a vontade de todos os estímulos, ou seja, se eliminamos a influência da inclinação ao objeto da ação, o que poderia motivar a vontade, como causa da obediência a qualquer lei, resta apenas, segundo Kant,

"...a conformidade a uma lei universal das ações 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". (F.M.C., BA/ 17, p. 33; Gr., 402).

Assim encontramos a primeira formulação do "princípio de universalização" como conteúdo da lei moral, que será exposta na segunda seção como um imperativo categórico para a vontade humana. Ainda na primeira seção, Kant indica-nos como compreende o sentido disto, mostrando como usamos o princípio para avaliarmos uma máxima. Colocando-se a pergunta sobre a moralidade de querer a máxima de fazer promessas falsas quando se está em apuros, Kant diz que são possíveis dois sentidos para a questão: se é prudente ou se é conforme ao dever querer tal máxima. Para ele, podemos até concluir que não é prudente querer a máxima, baseando-nos no receio de

consequências indesejáveis; que seria mais prudente querer agir sempre sob a máxima do respeito pelas promessas e adquirir o costume de não fazer promessas falsas. "Ora, ser verdadeiro por dever é uma coisa totalmente diferente de sê-lo por medo das consequências prejudiciais;..."(F.M.C., BA/18, p. 34; Gr., 402), reflete Kant. Neste último caso, ser verdadeiro é já uma lei para mim, enquanto na avaliação pela prudência tenho de considerar as consequências. Afastar-se do dever se torna, na avaliação pelo dever, com certeza mau, enquanto na avaliação pela prudência, é apenas mais inseguro; torna-se então possível, segundo Kant, afastar-se do dever caso haja vantagens em não cumprí-lo.

Porém, como avaliar somente pelo dever e não pelo receio das consequências? Perguntando se estaríamos satisfeitos de ver a máxima tomar o valor de uma lei universal. Kant argumenta no sentido de que a máxima da promessa falsa, tornando-se uma lei universal, destrói-se a si mesma. Esta incapacidade de "podermos querer" a máxima como lei universal é um critério para recusarmos agir segundo seu conteúdo, e é um meio mais curto e seguro para sabermos o que é correto, do que a consideração pelas consequências, que tem de descobrir os efeitos¹⁷ ligados à ação. Para descobrir tais efeitos somos inexperientes, e incapazes de prevenção. Agora, podemos encurtar esse caminho perguntando se a máxima é capaz de tomar a forma de uma lei universal, e se

¹⁷ Podemos ver melhor a recusa de Kant em considerar as consequências das ações como um critério para a moralidade, nesta pista: não se trata tanto da recusa do conteúdo das consequências, mas do fato de que tal consideração sempre será puramente contingente, pois o homem não controla os efeitos das ações. O conteúdo das consequências que consideramos relevante para a moralidade é aquele que se vincula ao querer tal ou qual consequência, e, como já indicamos acima, deve já estar contido em algum princípio geral de ação. Kant defende que o critério de avaliação destes princípios é o princípio de universalização, e que não precisamos da avaliação utilitarista.

não o for, rejeitarmos agir segundo o que ela manda, independentemente de qualquer prejuízo que resulte para alguém.

Deixaremos para os outros capítulos uma melhor exposição e discussão sobre como entendermos o princípio de universalização. (Cap. 3 e 5) Apenas um ponto importante merece já ser destacado aqui. Muitos entendem que Kant está apenas explicitando o critério de distinção entre uma avaliação moral e uma amoral, e não entre uma moral e uma imoral; ou que, para que ele seja consistente, assim devemos interpretar seu critério. Esta interpretação segue uma linha de crítica que podemos chamar de hegeliana, que argumentará que o critério de Kant é insuficiente para discriminar princípios substanciais. Kant não distingue tais planos, um meramente formal e um substancial. Ele quase sempre utiliza o critério para os dois sentidos: tanto discrimina o tipo de avaliação sobre um princípio ou ação, onde podemos localizar a distinção moral-amoral, quanto discrimina a moralidade ou imoralidade do princípio. Nos dois sentidos, para Kant, o critério é necessário para a esfera moral. A principal questão parece ser: será ele suficiente?

De fato, da forma vazia da lei universal nós não deduzimos deveres particulares, pois precisamos ter como ponto de partida o conjunto de máximas materiais, dadas na inclinação. Sobre tal conteúdo do mundo da vida nós aplicamos o critério da universalização e testamos se tal máxima também pode ser querida como lei universal, e ser então validada moralmente. A universalidade como tal ou em si mesma sinaliza, na terminologia de Kant, a referência a todos os sujeitos para a validade da máxima, e também a recusa de exceções privadas. É fundamentalmente imoral abrir exceções como um

privilégio particular do qual todos os outros homens são excluídos.¹⁸

Na ordem dos conceitos expostos até aqui, podemos reunir a seguinte estrutura argumentativa: o dever pelo dever é a condição de uma boa vontade; o dever é a independência dos resultados da ação e dos objetos da ação como móveis da determinação da vontade, ou seja, é a priori e formal; tal dever a priori como princípio formal da vontade é um tipo especial de "necessidade" de cumprimento da ação: é necessidade incondicionada de agir por respeito à lei; a "lei" que expressa esta necessidade incondicionada para o agir é a universalidade possível do princípio da ação, que nos faz considerar se a máxima pode ser querida moralmente. A noção de "legislação universal" deve ser compreendida conceitualmente nesta ordem de articulação com as noções de: "boa vontade" e "dever pelo dever", que para ser um princípio incondicionado, é "a priori", implicando no endosso de um princípio "formal" cuja exigência básica é a "universalidade" abstrata de uma lei em geral.

¹⁸ Há uma coincidência entre lei que vale para todos e moralidade em geral. Se encontramos exceções em alguma lei natural, concluimos que ela não era uma lei natural. Se admitimos ou descobrimos exceções privadas, nós estamos negando uma lei universal ou descobrindo que tal ato ou máxima não é consistente com o ponto de vista da validade para todos. Muitos perguntam por que tal heurística estritamente racional contém em si uma avaliação moral. Uma exceção que não possa ser pensada como universalmente possível poderia apenas apontar uma imoralidade (justamente) na sua universalização (generalização) ou na sua imposição aos outros sujeitos. Ou seja, não que ela é imoral, mas que não é universalmente moral. Reservada à intimidade e particularidade de um sujeito apenas, ela poderia ser moralizada como ética individual. A referência ao ponto de vista de todos os sujeitos pode ser totalitária. Mas aqui há uma confusão entre sentidos diferentes e possivelmente coerentes entre si, da idéia de universalidade estrita na moral. Além disso, aquele que não reconhece a universalidade como instância substantiva da sua moral não poderá oferecer razões objetivas para que seu ponto de vista moral seja imposto aos outros, e terá que renunciar (a não ser que seja um sujeito arbitrário ou fanático) a todo projeto de generalizar para os outros sua moral.

1. Dever a priori e moralidade autônoma

Para a transição da filosofia moral popular (que chega até o princípio supremo da moralidade às "apalpadelas" e "por exemplos") até a Metafísica dos Costumes (que não contenha nada de empírico) é exigido de nós seguir e descrever a faculdade prática da razão. Kant desenvolve uma espécie de fenomenologia do juízo prático e do juízo moral, utilizando-se de idéias e conceitos que se vinculam entre si (vontade, obrigação, mandamento, imperativo hipotético, imperativo categórico), assim como da análise das implicações e condições destes conceitos, especialmente do que estaria contido no conceito de imperativos hipotéticos e categóricos.¹

Esta análise da razão é o núcleo da segunda seção da Fundamentação.

Wolff (1986, 94) divide a seção em 4 partes: a) A discussão sobre a impropriedade de uma formulação da moral por exemplos e a necessidade de uma a priori (## 1-11); b) Uma exposição sobre a prova da validade do imperativo categórico, introduzindo o assunto com a classificação dos imperativos e concluindo com uma demonstração de que o imperativo moral pode ser derivado do mero conceito de uma imperativo categórico em geral (## 12--31); c) Segue um desenvolvimento do argumento (que para Wolff já estaria completo naquela

¹Tal fenomenologia se parece com uma análise de linguagem ("pragmática") das características do juízo moral, entendido como uso de formas gramaticais em sentido absoluto. Para Kant, porém, os imperativos não expressam apenas formas gramaticais, mas já são sentenças de "dever" especiais, com um tipo de racionalidade especial (cf. Tugendhat, 1993, Lic, o 2, pp. 05 e 07), que pode, para ele, derivar um conceito absoluto de dever do conceito de uma razão universal, presente em todos os homens com um caráter normativo.

parte anterior) no qual Kant oferece fórmulas alternativas e exemplos do imperativo categórico, além de precisar noções centrais da sua ética (autonomia, fim-em-si, reino dos fins) (## 32-75); d) Kant revê o essencial do argumento e apresenta uma breve classificação das filosofias morais baseada na distinção entre autonomia e heteronomia da vontade (## 76-90).

No essencial, Kant pensa apontar que o conceito de dever deve ser derivado da descrição da faculdade prática da razão. Isso explica sua recusa em vincular uma caracterização empírica dos juízos morais com a fundamentação da validade de tais juízos. Antes de iniciar a teoria dos imperativos, Kant sintetiza o seguinte resultado argumentativo (cf. F.M.C., BA/ 34-35, pp. 46-47, # 10; Gr., 411-412): os conceitos morais têm sua sede "a priori" e não podem ser abstraídos de conhecimento empírico contingente; os princípios morais, como expressam um valor moral que é absoluto, não dependem da natureza da razão humana, mas sim, da racionalidade em geral; esses conceitos e princípios a priori, uma "moral pura", podem determinar o dever (caso queiramos determiná-lo como causa de nossas ações), e são mesmo necessários para uma instrução autêntica na "disposição ("Gesinnung") moral". É o que Wolff chama de necessidade de uma formulação a priori da filosofia moral.

O conceito de dever não é empírico, pois não há como estabelecer por experiência exemplos seguros de uma ação realizada somente por dever. Tirar o conceito de dever do conhecimento comum não significa aceitar um procedimento indutivo, baseado em exemplos. É impossível, diz Kant, encontrar na experiência um caso em que a máxima conforme ao dever se tenha baseado em motivos morais. Assim, não devemos considerar o dever como um conceito empírico, já que nosso conceito moral na ordem da razão é independente da conformidade ao dever na ordem dos fatos. Kant aceita e até assume um

ceticismo realista mas o mantém fora do alcance do seu idealismo moral. (cf. F.M.C., BA/ 25-26, pp. 39-40, ## 1-3; Gr., 406-407)

A principal razão, nos sugere Wolff (1986, 99), pela qual Kant afirma que não é possível dar um exemplo satisfatório da ação por dever, é a teoria de que uma realidade pensada como incondicionada, como por exemplo a idéia de liberdade, não pode ser representada como incondicionada dentro da experiência. Na experiência sensível, a liberdade da vontade sempre aparece determinada causalmente, e a ação por dever aparece como comportamento conforme ao dever. Assim, se nós nos situamos dentro da teoria do conhecimento de Kant, veremos que ela requer exatamente esta noção da impossibilidade de uma derivação empírica, através de exemplos da experiência.

Esta derivação empírica poderia até ser um bom encaminhamento para uma elucidação do que os homens fazem de fato (juízos descritivos) ou sentem (juízos expressivos) e Wolff nos lembra a teoria de Hobbes e de Hume sobre isto. Mas Kant está preocupado com o dever-ser, não com aquilo que acontece, já que do fato empírico da ausência da moralidade não podemos concluir pela tese que a moral não exista. Ou seja, não podemos concluir pela tese que a exigência moral reconhecida racionalmente é uma ilusão, pois a experiência empírica não pode provar isto, assim como não pode provar que a liberdade não existe.

Kant é um severo crítico da moral da imitação, a julgar por sua recusa do vínculo entre moralidade e sua realização empírica. Extrair a moralidade de exemplos é prestar-lhe um péssimo serviço. Os exemplos devem ser julgados pelo critério da moralidade, para sabermos se serve de modelo. Então, eles não são a base fundamental, mesmo se for o exemplo ideal do

evangelho.² "A imitação não tem lugar algum em matéria moral, e os exemplos servem apenas para encorajar..." (Idem, BA/ 29-30, p. 42, # 5; Gr., 409)

É preciso, assim, caso queiramos que nosso conceito de moralidade tenha validade objetiva, esclarecê-lo em sua origem plenamente a priori, separada da natureza particular da razão humana. Se não há um princípio supremo assim, nem é preciso questionar se é bom uma exposição dos conceitos morais e dos seus princípios em geral ("in abstracto"). Mas Kant adverte que, por causa da cultura de seu tempo, com a mania de expor exigências absolutas misturadas com a esfera empírica, isto é necessário. (cf. Idem, BA/ 28-30, pp. 41-43, ## 4-6; Gr., 408-409)

Novamente vemos Kant aceitando o ceticismo, ou um certo uso crítico do ceticismo, na medida em que, permanecendo numa exposição analítica sobre o princípio moral, como na primeira seção, Kant dá por suposto pelo leitor a aceitação da moralidade comum, e, neste ponto, parece querer nos dizer que, caso não aceitemos este pressuposto, não precisamos mais da formulação a priori.

"Se se acrescentar que, a menos que se queira recusar ao conceito de moralidade toda a verdade e toda a relação com qualquer objeto possível; se não se pode contestar que a sua lei é de tão extensa significação que tem de valer não só para os homens mas para todos os seres racionais em geral, não só sob condições contingentes e com exceções, mas sim absoluta e necessariamente, tonra-se então evidente que nenhuma experiência pode dar

²Aqui está uma idéia fundamental da filosofia da religião de Kant: o ideal religioso deve ser avaliado pelo ideal moral racional.

motivo para concluir sequer a possibilidade de tais leis apodíticas". (F.M.C., BA/ 28, p. 41-42, # 4; Gr., 408)

O problema principal não parece ser o ceticismo, mas a posição que pudesse querer concluir por uma lei absoluta e sem exceções com base na experiência, que não pode, via indução ou relação com a natureza humana contingente, concluir a possibilidade de tais leis.

"Se, pois, não há nenhum princípio supremo da moralidade que, independente de toda a experiência, não tenha de fundar-se somente na razão pura, creio que não é preciso sequer perguntar se é bom expor estes conceitos de maneira geral (in abstracto), tais como eles existem a priori juntamente com os princípios que lhes pertencem, se o conhecimento se quiser distinguir do vulgar e chamar-se filosófico. Mas nos nossos tempos talvez isto seja necessário. (Idem, p. 43; Gr., 409)

Não precisaríamos mais do esclarecimento a priori se não aceitássemos o discurso moral absolutista.³ Este não é o problema. Precisamos da formulação a priori, e da separação radical entre razão moral e natureza humana contingente, para criticar e evitar um uso incorreto da determinação moral, qual seja, uma compreensão dela com base em falsos fundamentos, que não conseguem expressar aquela absolutividade ou incondicionalidade. Este é o problema principal, as morais dogmáticas e da heteronomia (a determinação

³ Este primeiro enunciado da interpretação destes parágrafos, baseada somente nesta parte do texto, que como já dissemos, ainda é analítica e se refere a uma audiência não completamente cética, não parece ser muito correta para a filosofia de Kant, que buscaria providenciar um argumento mais forte para a justificacão da necessidade da moralidade. Porém, isto não anula totalmente a interpretação, nem a sugestão de confrontar este ceticismo com a teoria completa de Kant, que sempre justifica esta moralidade racional a priori.

imposta de conteúdos morais relativos). Podemos entender que Kant quer criticar e evitar aquela compreensão de uma determinação moral vinculada a fundamentos que não são absolutos, como no caso de uma moral religiosa da imitação, do castigo-recompensa, e mesmo no caso da moral utilitarista do bem-estar.

Precisamos, diz Kant, estabelecer primeiro o fundamento da moralidade a priori, antes da "fácil popularidade" dos ensaios morais da filosofia popular. Estes últimos realizam uma misturada espantosa de vários móveis para a moral. Diante de tal misturada, precisamos opor uma metafísica dos costumes, que apresentará a esfera moral pura como autônoma, independente da antropologia, da teologia, da física e hiperfísica. Esta autonomia do discurso moral é necessária para uma correta teoria, mas, principalmente, para uma correta prescrição prática: a determinação moral sem os móveis da recompensa ou do castigo. Isto é fundamental para uma autêntica "instrução moral" que funde os princípios morais sobre autênticos princípios. (cf. idem, BA/ 30-35, pp. 43-47, §§ 7-9; Gr., 409-411)

Esta defesa da autonomia da esfera moral faz da ética de Kant o modelo das formulações que se opõe àquelas filosofias que compreendem a moralidade como mera internalização das normas sociais vigentes (num sentido hobesiano) ou como mera expressão dos sentimentos subjetivos. O modelo teórico (normativo) de Kant será sempre retomado, por exemplo, por Piaget e Kohlberg, no estudo (psicológico) do desenvolvimento moral da criança rumo à maturidade. Kohlberg sustenta que os estágios pelos quais ela passa terminam num estágio de autonomia da decisão baseada somente em princípios universalistas. Habermas e Apel, na ética contemporânea do discurso, retomam as reflexões de Kant para também defenderem a autonomia do discurso moral

contra a tese de que a consciência moral é somente uma forma de internalização de uma dada tradição moral particular, geralmente expressa na forma de um heterônomo "superego".

É claro que, ao defender que é possível uma consciência moral autônoma neste sentido forte, e um discurso prático autônomo que seja exclusivamente moral, Kant e os kantianos serão confrontados com a pergunta sobre suas características e sua efetivação, pois poder-se-ia ainda questionar se por trás deste discurso da autonomia, assim como por trás do discurso da universalização, não se escondem uma forma de vida particular ou uma moral heterônoma de uma dada sociedade. Isto nos remete mais adentro da filosofia moral kantiana, e seus princípios para a avaliação moral autêntica, que aliás, não precisam negar que se possa partir de uma dada particularidade (máximas de uma dada sociedade), apenas implicam em negar que o ponto de partida seja fechado em si e que seja uma prova da não possibilidade de uma moralidade de princípios universalistas e da autonomia. A ação por dever sempre aparece empiricamente como ação meramente conforme ao dever. E esta conformidade é meramente descritiva, não normativa.

2. A teoria dos imperativos

Após este resultado argumentativo inicial, Kant apresenta a idéia de vontade como "razão prática", e as noções de obrigação, mandamento e imperativos. São noções básicas da teoria dos imperativos e, especialmente, do imperativo da moralidade. A reflexão de Kant sobre a razão prática e seus princípios deve ser o núcleo da caracterização de sua ética como ética deontológica de princípios.

Para Kant, a vontade não é senão a razão prática porque, para derivar ações de leis, é necessária a razão, e porque um ser racional é aquele que age sob a "representação de leis", sob princípios. As coisas, que agem segundo leis necessárias, não possuem vontade nem razão prática.

"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 ações das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática." (F.M.C., BA/ 36, p. 47, # 12; Gr., 412)

Que a esfera prática contenha "leis", está assegurado pelo princípio de que tudo na natureza age segundo leis. Que estas leis sejam "práticas", fica assegurado pelo princípio de que um ser racional age segundo a representação das leis; e a vontade é então a faculdade de agir segundo as regras que ela se representa. (cf. Delbos, 1969, 282)

Wolff comenta a existência, neste trecho, de duas concepções de vontade, a vontade como um "poder de agir segundo princípios" e a vontade

como um tipo de "causalidade" ela mesma. Na primeira, a vontade é capaz de ser determinada por causas de um certo tipo, ou seja, razões ou causas racionais. Na segunda, ela é esta capacidade de causação. (1986, 103) Kant não compreende a existência de uma vontade sem lei, pelo menos, como uma vontade que se contrapõe enquanto tal à vontade racionalmente determinada, ou incausada empiricamente na sua determinação essencial.⁴ A liberdade é a essência do conceito de vontade: negativamente, ela é a independência da determinação externa, positivamente, ela é a auto-determinação (cf. primeiros parágrafos da terceira seção). Como o ser racional age segundo a representação das leis, podemos dizer que se trata da auto-determinação por princípios racionais.

Ora, se a vontade agisse somente de acordo com as ações que são racionalmente derivadas de leis, ela seria uma vontade onde tais ações reconhecidas como "objetivamente necessárias", também seriam "subjetivamente necessárias". Porém, se uma vontade não é determinada somente pela razão (como por exemplo, a vontade humana), as ações objetivamente necessárias, segundo a razão, não são sempre as ações desta vontade, não são "subjetivamente necessárias". Para essa vontade, para a qual é possível ações "não-racionais", a determinação pelas leis objetivas é uma "obrigação" ("Nöttigung", "necessitação").

⁴ Refletindo sobre a liberdade de pensar, que se opõe tanto à coação civil como à coação à consciência moral, Kant escreve que uma terceira característica é a sua autonomia: "...a liberdade de pensamento significa que a razão não se submete a qualquer outra lei senão àquela que dá a si própria. E seu contrário é a máxima de um uso sem lei da razão...A consequência desse fato é naturalmente a seguinte: se a razão não quer se submeter à lei que ela se dá a si própria, tem de se curvar ao jugo das leis que um outro lhe dá; pois sem alguma lei nada, nem mesmo o maior absurdo, pode exercer-se por muito tempo...a liberdade de pensar em última análise fica perdida." (Que significa orientar-se no pensamento, p. 94)

Esta idéia da necessitação da razão nos seres finitos preside toda a teoria dos imperativos. "A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se Imperativo". (F.M.C., idem, p. 48, # 13; Gr., 413)

Quando aquilo que é reconhecido como objetivo não está já presente na disposição subjetiva espontaneamente, o reconhecimento deixa de ser só "lei objetiva da ação", e passa a ser uma "necessitação", uma obrigação. Este princípio representado como objetivo e sabido como obrigação é um mandamento da razão. A fórmula que expressa esse mandamento chama-se imperativo, que expressa o mandamento em termos de prescrição para a vontade, utilizando sempre o verbo dever ("Sollen"). Nele, a relação da lei objetiva com a vontade subjetiva é mostrada como necessária, no sentido de uma exigência. Imperativos "dizem que seria bom praticar ou deixar de praticar qualquer coisa, mas dizem-no a uma vontade que nem sempre faz qualquer coisa só porque lhe é representado que seria bom fazê-la" (F.M.C., BA/ 37-38, p. 48, # 14; Gr., 413).⁵

Para Kant, a Lei moral objetiva não é sempre um mandamento, expresso num imperativo que obrigue a vontade. A vontade divina e a vontade santa não representam a sua vontade como obrigadas, pois seu querer já coincide com a lei moral. Os imperativos expressam uma obrigação (um "tu deves") para uma

⁵ Aqui Kant, distinguindo determinação racional e determinação subjetiva possível, distingue "bom" do "agradável". "Praticamente bom é porém aquilo que determina a vontade por meio de representações da razão, por conseguinte não por causas subjetivas, mas objetivamente, quer dizer, por princípios que são válidos para todo o ser racional como tal. Distingue-se do agradável, pois este só influi na vontade por meio da sensação em virtude de causas puramente subjetivas que valem para a sensibilidade deste ou daquele, e não como princípio da razão que é válido para todos." (F.M.C., idem)

vontade que não é capaz de agir somente com a racionalidade e seguir sempre o que é bom. (cf. F.M.C., BA/ 40, # 18, p. 50; Gr., 414)

A linguagem técnica de Kant estaria expressando nosso conhecimento comum da limitação humana. Nós sabemos que nem sempre determinamos nossa ação seguindo a razão, ou seja, aquilo que é objetivamente racional nem sempre está presente na nossa ação como algo subjetivamente necessário, mas apenas aparece como contingente. (cf. Paton, 1967, 89) Há aqui uma compreensão da relação entre razão e desejo que remonta à tradição cristã (paulina-agostiniana-luterana): o homem é uma criatura falível, que apesar de conhecer a vontade de Deus, nem sempre age de acordo com ela, seguindo as tentações da carne. (cf. Wolff, 1986, 117).

Assim, grande parte da teoria de Kant está centrada nesta compreensão da vida moral como conflito entre o dever moral e a inclinação sensível. E Kant teria, para Wolff, duas visões sobre a relação entre razão e sensibilidade: uma "negativa", baseada na compreensão de luta entre razão e inclinação, onde o desejo é visto como uma tentação ou uma fraqueza do homem; uma "positiva", baseada na filosofia inglesa da cooperação entre inclinação e razão na determinação prática, onde o desejo é visto como selecionador dos fins e impulsionador da ação. (cf. idem, 118-123) Para Wolff, quando Kant define imperativos ele está usando a primeira visão. Quando mostra a distinção entre imperativos hipotéticos e categóricos, ele utiliza-se da segunda. (idem, 133)⁶

⁶ Já discutimos que a interpretação que opõe necessariamente dever e inclinação está incorreta. Mas vimos também que Kant pode ser em parte responsabilizado por ela. Porém, apesar das ressonâncias do cristianismo, a visão da oposição possível entre as esferas citadas não precisa ser interpretada com as

Dizendo qual ação é boa, o imperativo "ordena" ou hipoteticamente (ou seja, ordena uma ação como um meio para alcançar um fim) ou categoricamente (ou seja, ordena uma ação necessária independentemente do fim). O imperativo hipotético é um princípio "problemático" de ação quando ordena uma ação que é boa em vista de uma intenção possível (por exemplo, a intenção de curar um doente, ou a intenção de matar alguém). É um princípio "assertórico-prático" quando ordena uma ação em vista de uma intenção real, que Kant identifica como sendo a busca da felicidade, uma finalidade que todos os seres racionais dependentes perseguem. O imperativo categórico é um princípio "apodítico" que ordena uma ação como "necessária em si", sem tomar em consideração qualquer intenção possível ou real.

O imperativo hipotético que vale como como princípio problemático indica como atingir certas finalidades que, em si mesmas, não são questionadas como boas e razoáveis. Assim, regras químicas podem servir para curar um doente e para matar uma pessoa: as mesmas regras usadas em ambas as situações são de igual valor e igual racionalidade enquanto são um tipo de técnica de habilidade, exigida para se chegar até aqueles fins. São "imperativos de destreza".

conotações religiosas tradicionais, e é assim que entende Paton, quando aceita que estas idéias de Kant sejam reconstruídas com as intuições comuns da vida prática. Além do mais, esta base está de acordo com a filosofia da finitude da razão humana, e a teoria dos imperativos se justifica pelo reconhecimento não apenas de que o homem pode não querer agir de acordo com a razão (imoralidade), mas que, em sua limitação, pode não saber qual opção é a mais racional, ou deixar de agir segundo o que é bom por motivos amorais. Kant também inaugura um registro de filosofia prática baseado fundamentalmente na análise e aplicação de imperativos e princípios práticos, recuperando, com um discurso secular e crítico, uma abordagem normativa. Assim, a posição de Wolff fica enfraquecida, ou empobrecida.

O imperativo hipotético que vale como princípio assertórico-prático nos diz como conseguir a felicidade, que é um fim natural que todos os seres dependentes têm. Assim, aquilo que vale como meio para conseguir nossa felicidade tem valor racional enquanto aponta uma habilidade, uma técnica, que seria exigida para se chegar até ela. Esta destreza na escolha dos meios para ser feliz é a prudência (Klugheit). Temos aqui "imperativos da prudência".

O imperativo que vale como princípio apodítico ordena um comportamento independentemente das intenções possíveis e do fim natural da felicidade. Aquilo que é ordenado de um modo incondicional (como, por exemplo, não quebrar promessas) é um imperativo categórico, que podemos chamar de "imperativo da moralidade". Tal imperativo não é derivado nem da ação e sua matéria nem dos resultados da ação, mas sim, como é independente de fins, está relacionado apenas com a "forma" - o que é essencialmente bom reside na *Gesinnung*, a disposição interior determinada categoricamente.

O grande mérito da teoria dos imperativos de Kant é a diferenciação, mais clara e distintamente enfatizada, entre a moralidade de um lado, e a prudência e a técnica de outro. A diferença marca uma progressiva qualificação racional das esferas da vida prática citadas: cada nível de imperativos realiza uma visão compreensiva mais ampla, não necessariamente oposta à anterior, mas com certeza prioritária. Os imperativos prudenciais tomam em consideração mais fins que aqueles considerados pela técnica. A moralidade leva em consideração os outros agentes e a compatibilidade entre seus vários fins, e não apenas os fins particulares de alguém. (Paton, 1967, 96) Podemos acrescentar que toma em consideração o ponto de vista de todos os envolvidos não na referência direta aos fins particulares que eles tenham, pois como um agente particular, os fins particulares sempre estão naturalmente presentes e

já contemplados nas máximas com sua materialidade. Uma visão moral que é mais compreensiva entendida desta maneira (e é possível que Kant não tenha atentado com mais rigor para isto) pode confundir um ponto de vista do juízo universal com um ponto de vista do juízo coletivo. Isto seria um tipo de consensualismo e Kant não pensa assim.⁷

A obrigação ou "necessitação" da vontade é, ora uma necessidade técnica, ora uma necessidade pragmática, ora uma necessidade moral. As duas primeiras são relativas, enquanto a última é absoluta. A necessitação do que serve para se atingir determinados fins possíveis, e que são relativos, pode ser indicada em regras. A necessitação de meios para conseguirmos a felicidade vem expressa em conselhos (mais precisamente, "conselhos empíricos", pois não é possível determinar o que seja a felicidade). Mandamentos expressam a necessitação moral, que efetiva uma disposição para agir que independe de qualquer fim possível ou real, ou seja, uma disposição voltada não para o objeto da ação (por exemplo, como executar um ato de não quebrar promessas) nem para seus resultados (por exemplo, o resultado do respeito às promessas no reconhecimento dos outros pela honestidade praticada, com o conseqüente crédito conquistado), mas sim, uma disposição voltada para a ação em si mesma, que está comprometida com uma exigência sem torná-la dependente de resultados (por exemplo, o cumprimento das promessas sem referência ao reconhecimento ou crédito que possamos conquistar, somente porque assim é justo; ou com uma referência de avaliação

⁷ Por exemplo, no prefácio da Crítica da Razão Prática, criticando o empirismo, Kant defende que "não é a universalidade do assentimento que prova a validade objetiva de um juízo (isto é, a validade do mesmo como conhecimento), mas que, se essa validade fosse encontrada de modo casual, ele não poderia produzir uma prova da concordância com o objeto; pelo contrário, só a validade objetiva constitui o fundamento de um consenso universal necessário." (A/25; C.R.Pr., p. 21)

que toma o padrão de igualdade e reciprocidade entre todos os envolvidos; é justo porque respeita o direito do outro).

É comum a crítica de que tal compreensão de um imperativo categórico ou de uma racionalidade sem referência a fins é um equívoco. Wolff (1986, 149) diz que se é isto que Kant tem em mente, ou seja, um imperativo que determina a vontade sem referência a nenhum fim, ele não só terá problemas porque é difícil entender como tal imperativo pode constranger a vontade, mas sim, porque tal constrangimento sem finalidades é impossível. Tugendhat (1993, lição 2, p. 07) também afirma que o discurso da categoricidade de um imperativo nos termos de Kant, parece contradizer nosso sentido habitual de racionalidade, que não aceita que certas ações sejam designadas como em si e por si racionais. É também frequente, afirma Delbos (1969, 286), uma interpretação do imperativo categórico como uma reprodução e naturalização dos mandamentos bíblicos e sua incondicionalidade.

Wolff e Tugendhat assumem a visão de Hume sobre a racionalidade em geral. Talvez Kant esteja mesmo exagerando com sua insistência em desvincular fins e necessitação e haja sentido numa reformulação deste ponto. Mas isto não é tão relevante quanto parece. Kant quer mesmo é desvincular uma compreensão particularista dos fins da ação, enquanto fins privados, e a moralidade, enquanto avaliação prioritária. Qualquer reformulação disto que se queira uma filosofia normativa consistente terá que se esforçar por distinguir fins particulares e fins do bem comum, e esta distinção estará muito próxima de Kant quando se encontrar com os problemas da avaliação imparcial de fins particulares. É esta distinção que Kant radicaliza (a ponto de torná-la as vezes difícil de compreender). Kant não estaria reproduzindo o decálogo. Ele e a moral tradicional em geral (a cristã, por exemplo) é que também estariam

tentando expressar este aspecto de superioridade da moralidade sobre a prudência. Kant não descobre a moral, apenas tenta formular sua racionalidade específica, uma racionalidade moral especial, que não está em conflito com a racionalidade comum em geral, mas que não é apenas uma racionalidade em geral.

Kant vai derivar (analiticamente) a fórmula do imperativo categórico da moralidade do simples conceito de imperativos, deixando para outro momento a questão da possibilidade ou não deste imperativo⁸ (que é totalmente a priori e, além disso, é uma proposição sintética a priori).⁹ Enquanto o conteúdo de

⁸ Trata-se da possibilidade de pensar a obrigação expressa, e não a execução de uma ação. Tal obrigação é possível, nos imperativos de destreza, porque "quem quer os fins quer os meios", e é possível derivar a exigência (o querer obrigatório de uma ação) de uma finalidade (de um querer já pressuposto). Nos imperativos de prudência nós não temos "regras", mas apenas "conselhos", já que o conceito de felicidade é de difícil determinação. Mas aqui também o princípio seria analítico, pois quem quer o fim da felicidade quer os meios para atingí-lo. Já o imperativo da moralidade não está relacionado com fins, e não é hipotético. Ele não se apoia em pressupostos, sendo a priori e sintético. Aqui, sua possibilidade é problemática: há o receio de que ele não exista.

⁹ "A priori" se opõe a "a posteriori", ou seja, é independência dos resultados da experiência, que não podem ser fonte de conhecimento necessário e universal. "Sintético" (por oposição a "analítico") significa que um certo conteúdo a priori não pode ser derivado por mera análise de outros conteúdos. Há um "acréscimo" de conhecimento. Tal aumento de saber só é possível por experiência. Ora, como a universalidade e necessidade não está presente em juízos a posteriori de experiência, Kant pensa no sentido de afirmar a existência de juízos sintéticos vinculados à "experiência possível", juízos "sintéticos a priori", que se deduzem das condições "transcendentais" de uma experiência para um conhecimento objetivo (necessário e universal) dos fenômenos. Estas condições são afirmadas porque, sem elas, não seria possível um tipo geral de experiência e de conhecimento que nós possuímos com evidência. Investigar a possibilidade de juízos sintéticos a priori na matemática, na ciência natural e na metafísica era o problema da investigação teórica: enquanto uso teórico, tais juízos só são possíveis nos limites da experiência possível. Investigar a possibilidade destes juízos num uso prático, ou seja, fora dos limites do saber do que "acontece", (pois na "prática" trata-se do que "deve acontecer"), é o problema de uma investigação crítica da razão prática. Nos passos argumentativos da "Fundamentação" até aqui, Kant se abstém de tal investigação, ficando somente com as implicações dos conceitos morais relacionados entre si, sem resolver se esses conceitos são de fato reais. "Caso o sejam", eles devem ter "tais e tais" características e implicações. Por exemplo, se são reais, eles devem ser a

um imperativo hipotético só pode ser dado quando está fornecida a condição da finalidade a ser atingida, um imperativo categórico, que independe de fins, contém somente "a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da ação deve ser conforme, conformidade que só o imperativo nos representa propriamente como necessária" (F.M.C., BA/ 51-52, p. 59, # 30; Gr., 421).

"O imperativo categórico é portanto só um, que é este: 'Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal'. (Idem, # 31)

O caminho realizado por Kant é o seguinte: a) derivamos do conceito de imperativo hipotético, que vincula fins e meios, o esquema geral de tal imperativo ("Considerando como um fim particular E, faça A, que é um meio para conseguir E"); b) Ora, como do conceito de um imperativo categórico em geral nós derivamos a noção de que ele vale para todos os seres racionais enquanto tais, independentemente dos fins particulares que cada ser racional possa ter, teremos um outro esquema geral, que explicita o conteúdo de um imperativo categórico ("Sendo você um ser racional, e tendo o bem com seu fim, faça E", ou, considerando que podemos ignorar tal referência a um fim em geral, o bem, o que Kant de fato ignora aqui neste ponto, "Sendo você um ser racional, faça E"). Seria um mandamento para evitar aquelas máximas ou razões para as quais não podemos oferecer boas razões nestes termos formais de validade para todos (cf. Wolff, 1986, 154-155)

priori; se não são reais, eles não podem ser usados como princípios morais com validade absoluta.

3. As formulações do imperativo categórico

Kant vai agora apresentar e articular várias formulações do imperativo categórico, mostrar exemplos de sua aplicação e desenvolver noções morais centrais ligadas a elas. (## 33-71). Depois ele vai reunir os critérios de avaliação dos nossos princípios subjetivos ("máximas") resumindo três fórmulas (## 72-75), que seriam, segundo ele, fórmulas de uma mesma lei, que reuniriam, em si, cada uma, as outras duas, e fazendo um sumário do argumento geral. (## 76-79) Apresentaremos alguns aspectos principais da teoria do imperativo categórico "reunindo" tal "síntese de resultado" operada por Kant no final da segunda seção, com os argumentos e exemplos em que ele expõe a articulação da teoria propriamente dita.

Wolff (1986, 94 e 155) considera completa a tarefa fundamental de formulação do imperativo categórico, na segunda seção, até parágrafo 31, quando Kant explicita o seu conteúdo. Com isso, Wolff pretende diminuir a importância das formulações e dos exemplos argumentando que, em grande parte, Kant se confunde tentando extrair conteúdo e princípios substanciais da mera forma lógica do imperativo categórico. De fato, Kant frisa que o imperativo categórico é apenas um, e no parágrafo 32 defende que "deste único imperativo de podem derivar, como do seu princípio, todos os imperativos do dever". Ele

poderia estar satisfeito com a formulação geral, já apresentada na primeira seção e até este momento na segunda, porém, quer especificar (tipificar) mais adequadamente o sentido dela, e assim, nos apresenta, contando a primeira expressão geral já apresentada na parágrafo 31, cinco formulações (cf. Paton, 1967, 130-131). Ele de fato se refere sempre a três fórmulas, antes que cinco, integrando a "fórmula da lei universal da natureza" na primeira "fórmula da lei universal", e a "fórmula do reino dos fins" na "fórmula da autonomia".

No resumo que reúne as três, Kant utiliza sua divisão das categorias da quantidade (unidade, pluralidade, totalidade). As máximas são avaliadas quanto a "forma", "matéria" e "determinação completa" entre si. Como forma universal, as máximas têm de poder serem escolhidas como "lei universal de natureza"; como matéria, que expressa sua finalidade, as máximas têm de poder concordar com a idéia de um "fim-em-si" que seja condição restritiva dos fins meramente relativos e arbitrários; como determinação completa, as máximas devem poder viabilizar um reino dos fins possível, como um reino natural. Tais fórmulas que indicam o imperativo categórico, e que são identificadas com ele, servem para aproximar a razão da intuição. (cf. F.M.C., BA/79-81, pp. 79-80, ## 72-75; Gr., 436-437)¹⁰

¹⁰ Na realidade, esta terceiro princípio corresponde à quinta formulação do imperativo moral, como fórmula do "reino dos fins", conceito vinculado estritamente ao "princípio da autonomia", que Kant chama de terceiro princípio prático da vontade, na ordem de formulações do imperativo categórico. Kant pensa com a equivalência entre as formulações e principalmente, com a equivalência entre o "princípio de universalização" e o "princípio da autonomia". O princípio da autonomia também se vincula estritamente ao "princípio do respeito pela humanidade como Fim-em-si" e ele diz que os mesmos exemplos dados na formulação anterior servem para esclarecê-lo. (cf. nota 40 da F.M.C.)

As formulações do imperativo categórico que aparecem depois da sua expressão geral como lei universal (# 31), podem ser reunidas e apresentadas como segue:

1) Como a universalidade da lei constitui uma natureza num sentido lato (a existência das coisas sob leis universais), o imperativo categórico expressa-se assim: "Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza" (F.M.C., BA/52, p. 59, # 33; Gr., 421);

2) Se há um princípio supremo da moral, ele deve fazer da representação do que seja um "fim-em-si" o princípio objetivo da vontade. Como a natureza racional existe como fim-em-si, o imperativo diz: "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". (Idem, BA/ 66-67, p. 69, # 49; Gr., 428-429);

3) Como o sujeito de todos os fins é todo ser racional, e este é um fim representado como tal para todos os seres de razão, segue-se o terceiro princípio para a concordância da vontade com a razão: "a idéia da vontade de todo o ser racional concebida como legisladora universal" (Idem, BA/70, p. 72, # 55; Gr., 430-431). Segundo este "princípio da autonomia da vontade", não há somente submissão à lei, mas submissão a si mesmo como legislador (cf. # 56), que renuncia a todo interesse alheio ao dever pelo dever como móbil da ação (tal renúncia está expressa, para Kant, neste terceiro princípio, cf. # 57);

4) O conceito de uma vontade concebida como legisladora universal leva ao conceito de um "reino dos fins" (um todo conjunto de fins relativos e absolutos de cada um, em ligação sistemática), onde os seres racionais estão submetidos à lei do respeito mútuo (cf. F.M.C., BA/74-75, pp. 75-76, ## 61-63; Gr., 433); e a lei diz: "Age segundo máximas de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins somente possível" (Idem, BA/ 84, p.

Na sua concepção de máxima¹¹ segundo a qual o homem "age" Kant mostra a consciência de um nível ou instância de princípios práticos segundo a natureza sensível do homem, um mundo sensível que "pode variar segundo a diferença de sensibilidade dos diversos espectadores" (cf. F.M.C., BA/ 106; Gr., 451). Porém, tal nível não é o único essencial, pois a racionalidade humana pode avaliar tais princípios do ponto de vista da sua universalidade. Tal universalidade é aplicada sobre máximas subjetivas, particulares, como nos indica a expressão "ao mesmo tempo", encontrada nas formulações. A moralidade fundamentada é, "ao mesmo tempo", uma máxima subjetiva. Inclinações, desejos particulares, ou mesmo certa ignorância (da natureza humana) presentes em nossas máximas podem ser, ao mesmo tempo, tomadas de um ponto de vista moral.

Esse interacionismo entre máximas subjetivas e princípio de universalização objetivo nos sugerem encontrar em Kant uma posição "dialética" na sua ética de princípios. A universalidade possível das máximas ou a esfera subjetiva da universalidade moral concreta nos impede de condenar Kant como um objetivista ou universalista tradicional. O conteúdo de nossos princípios vêm do mundo da vida. Paton considera importante destacar como uma característica distintiva da doutrina de Kant sua introdução das máximas como ponto intermediário entre a ação individual concreta e a lei moral universal abstrata. (cf. 1967, 135) Porém, o termo dialética pode ser impróprio para a filosofia de Kant como um todo, e seria melhor apenas retermos essa postura interacionista entre máxima subjetiva e racionalidade universalista.

¹¹ Conferir o já exposto sobre "máximas" no capítulo 2.

Talvez Kant esteja nos alertando que no mundo da vida concreto, ou nas condições subjetivas em que nos encontramos marcados por um ponto de vista relativo, sempre vamos pensar nossas máximas a partir de como "agimos" neste ou naquele contexto. Mas não precisamos concluir disto que não há moralidade que valha para todos, pois a idéia da moral pura é um padrão racional, a priori. É um critério de medida normativo. Há dois registros que não se excluem: o registro descritivo, segundo aquilo que acontece contingentemente, e o registro normativo, segundo aquilo que deve acontecer, onde tomamos o ponto de vista de todos os sujeitos racionais envolvidos como pessoas autônomas.

Por exemplo, que sempre agimos afetados pela inclinação parece deduzir-se da nossa condição de seres finitos e sensíveis. Que devemos agir "como se" a máxima subjetiva fosse lei prática, parece deduzir-se da noção de um ser racional em geral, de todos os seres capazes de razão. Como seres finitos, agimos com inclinação. Como seres racionais podemos agir como se a inclinação não fosse a única condição e estivesse subordinada à intenção moral.

Kant apresenta vários exemplos, após a fórmula da "lei universal de natureza" e novamente após a do "fim-em-si", para esclarecer o imperativo categórico. Ele enumera deveres perfeitos (aqueles que não permitem exceção alguma em favor da inclinação, necessários) e imperfeitos "para consigo mesmo" (o dever estrito de conservar a vida e o dever meritório de cultivar os próprios talentos) e "para com os outros" (o dever estrito de cumprir as promessas e o dever meritório de ajudar os outros em suas necessidades).

No dever estrito para consigo de conservar a própria vida, Kant imagina uma pessoa perguntando se seria correto suicidar-se quando a vida ameaça mais com desgraças que com alegrias. Para saber, tal pessoa deve questionar se a sua máxima do amor próprio poderia valer como lei universal de natureza. Com esta consideração, acredita Kant, a pessoa descobriria que uma "natureza" com uma lei universal de suicídio para situações desagradáveis se contradiria, pressupondo que situações desagradáveis visam suscitar a sua conservação¹², e aceitando que tal natureza deixaria de ter existência com esta lei universal, (já que a lei que a constitui ordenaria necessariamente a sua não-constituição, o suicídio).¹³ Tal máxima, que não seria válida quando pensada com a forma de uma lei universal da natureza, é contrária ao dever.

Ao perguntar se a ação do suicida pode concordar com a idéia da humanidade como um fim-em-si, a pessoa veria que não pode: para escapar de uma situação penosa, faz-se de si um simples meio, ou seja, dispõe-se arbitrariamente da própria vida. Segundo a fórmula do imperativo categórico que exige o respeito pela humanidade como um fim-em-si, não se pode dispor arbitrariamente da vida humana para a mutilar, degradar ou matar. Tal querer seria contraditório, querendo ao mesmo tempo escapar de uma situação ruim ao mesmo tempo querendo matar-se.

No dever estrito para com o outro de cumprir as promessas, Kant imagina uma pessoa que, forçada pela necessidade, pega dinheiro emprestado,

¹²Eis um pressuposto teleológico que enfraquece o argumento.

¹³Sem o pressuposto teleológico apontado, não há nenhuma contradição na universalização do suicídio para situações penosas. Além disso, muitos hoje não compreendem a própria morte como uma não-existência, como uma destruição.

prometendo saldar a dívida, mesmo sabendo que não o poderá.¹⁴ Mas esta pessoa pergunta se é correto safar-se da necessidade desta maneira, e se a máxima da promessa falsa em situações de apuro, ainda que possivelmente prudente, é também "justa". Convertendo-se a máxima em lei universal, vê-se imediatamente que ela não pode valer como lei universal da natureza e continuar valendo como máxima para um sujeito particular. Ela não concordaria consigo mesma. Uma lei universal da promessa falsa destruiria a própria instituição da promessa e a intenção privada expressa na máxima.

Não haveria consistência em conceber tal universalização pois a máxima se auto destruiria como lei universal, porque a vontade de outro homem, sabendo-se enganada, não pode concordar com o procedimento da promessa falsa, que toma tal vontade alheia como um simples meio que não pode ser concebido ao mesmo tempo como um fim-em-si. A máxima da promessa falsa não concorda com a idéia humanidade como um fim-em-si porque nela se dispõe arbitrariamente do outro. Tal arbitrariedade fica mais clara quando se trata de ataques à liberdade e propriedade alheias¹⁵, na violação do que Kant chama de "direitos do homem": o violador é aquele que trata os outros como simples meio.

No dever meritório para consigo de desenvolver os próprios talentos, Kant apresenta uma pessoa que, resolvendo ceder ao comodismo e ao conforto, contra o esforço que poderia torná-lo útil sob vários aspectos, pergunta ainda

¹⁴ Paton formula de uma maneira tal esta máxima (1967, 135-136), que focaliza não o fato ou conhecimento empírico de não se poder pagar a dívida, mas sim, que não se intenciona pagá-la. Prometer publicamente pagar a dívida quando puder e assumir privadamente e "intencionalmente" não pagá-la é uma forma melhor de colocar o problema da contradição na máxima.

¹⁵ É conhecida a crítica de Hegel para o exemplo da falsa promessa: ela pressupõe a aceitação da propriedade e do dever de respeitá-la incondicionalmente.

para si se tal máxima do desleixo poderia concordar com o dever. Essa pessoa vê que tal máxima poderia ser concebida como lei universal de natureza, que tal natureza poderia continuar subsistindo. Porém, não poderia querer tal universalização, pois isto estaria em desacordo com a racionalidade, já que os talentos foram dados para servirem a toda sorte de fins possíveis.

Podemos pensar a máxima do desleixo como uma lei universal; então, ela não contradiz a idéia da humanidade como um fim-em-si. Mas não podemos querer tal lei universal, que não concorda com a promoção da humanidade como fim. Fica demonstrado assim, para Kant, que é um dever (ainda que meritório) o esforço em desenvolver os próprios talentos.

No dever meritório de ajudar os outros, Kant apresenta uma pessoa próspera e insensível, que não se importa com a sorte dos outros. Tal maneira de pensar, caso constituída como lei universal da natureza, poderia constituir uma natureza consistente ¹⁶, mas, não poderíamos querer que tal princípio da insensibilidade valha por toda a parte. Haveria em tal querer uma contradição consigo mesmo, pois ele roubaria de si toda esperança de auxílio na necessidade. Seria irracional querer isto como lei universal: há um acordo "negativo" da máxima da insensibilidade com a idéia da humanidade como um fim-em-si. ¹⁷

¹⁶ O gênero humano não só continuaria a existir, mas subsistiria melhor do que com uma máxima de caridade ocasional e fingida.

¹⁷ Os deveres estritos são aqueles em que os dois critérios de universalização (que chamaremos a. e b.) não podem ser satisfeitos: as máximas da falsa promessa e do suicídio nem sequer "podem ser concebidas" como lei universal (critério a.), muito menos "podem ser queridas" como tal (b.). Nos deveres meritórios o critério (a.) pode ser satisfeito, mas não o (b.) Tal querer entraria em contradição com outras coisas que seria racional querer. Uma objeção é que Kant não desenvolveu com suficiência as razões pelas quais estas outras coisas são racionais, nem esclareceu esta noção de racionalidade que auxilia (ou até substitui !?) o critério de universalização.

Há muitos problemas nas aplicações de Kant. Ele já tem mente juízos morais concretos e tenta mostrar que eles podem esclarecer o princípio supremo que nós utilizamos ao adotarmos o ponto de vista moral. (cf. Paton, 1967, 131) Ele acreditava firmemente que cometer suicídio era algo errado, que desenvolver os talentos era um dever, e que outros juízos morais convencionais ou vigentes em sua época (como aquele que condena moralmente o ato de uma mulher vender o próprio cabelo para fazer perucas) estão já justificados pelo imperativo categórico. Com isso ele levanta a suspeita de estar construindo os resultados morais que seu critério deveria produzir. (Cf. Walker: 11) Wolff afirma que o esforço de Kant é terrivelmente desorientador por três motivos: as crenças morais apresentadas são falsas, os argumentos apresentados são inválidos, o significado do imperativo categórico é confundido. (cf. 1986, 162)¹⁸

Reboul (1975, 90-92), numa outra perspectiva, reforça que Kant não tem uma ética vazia de conteúdos, e que estes conteúdos são derivados do imperativo categórico, principalmente da formulação do respeito pelo homem como um fim em si. Assim, ele argumenta não só no sentido de que, ao aceitar a instituição da promessa, o homem está comprometido com a não universalização da máxima oposta e contrária, mas também, que não podemos nos safar da aceitação da propriedade e do respeito pela vida humana, pois o contrário seria inconsistente com os fins da moralidade. Tanto um não-racista

¹⁸ Não creio que se possa demonstrar que todas as crenças morais de Kant são falsas, como por exemplo, a de que devemos dizer a verdade. Não o são todas porque não são inválidos todos os argumentos ou parte substancial deles, e porque o sentido do imperativo categórico não é apenas lógico, mas também substancial. O problema é que, mesmo substancial, ele continua um critério negativo de avaliação, assim, podemos ter uma aplicação insuficiente por causa de nossa limitação. Mas a limitação será criticada com o imperativo, e as falsas aplicações não desqualificam toda a teoria de Kant.

inconsequente (que adota a máxima de discriminar negros) quanto o racista consequente (que não parte da aceitação dos princípios de igualdade racial, e logo, não seria inconsequente ao universalizar máximas discriminatórias) são condenados pela moral de Kant: ambos os dois tratam homens como simples meios e recusam utilizar para eles o que adotam para si, o caráter de ser um fim em si autônomo.

Paton, aceitando que a crítica de o imperativo categórico ser meramente vazio é um problema para Kant, nos diz que isto não precisa ser exagerado. Nós não deduzimos deveres concretos da forma vazia da lei universal. (1967, 73) Nós os derivamos da avaliação que relaciona máximas materiais e a forma da lei, e para uma aplicação ao comportamento humano precisamos do conhecimento empírico. O próprio Kant aponta que tal avaliação é um critério negativo, que visa eliminar alguma coisa, mas não necessariamente apontar o único modo de aplicar o oposto. E uma fraqueza da aplicação de Kant é, para ele, a tendência de passar rapidamente do princípio mais elevado para doutrinas empíricas. (idem, 131-132). Porém, o valor da formulação do princípio é um, o do método de aplicação, outro. Não deduzimos o que é universal enquanto dever concreto de ação, mas derivamos um conjunto de princípios que são universais, e que necessariamente eliminam um conjunto de máximas, que são imorais. ¹⁹

Nos exemplos de deveres estritos, a natureza (no caso da máxima do

¹⁹ Ainda que não sejam suficientemente imorais somente por causa da avaliação do imperativo categórico, exigindo suplementar "conhecimento moral" para que aquilo que é potencialmente (por exemplo, a discriminação) seja eliminado como verdadeiramente imoral numa dada situação concreta (a discriminação legal do negro na África do Sul, há pouco tempo atrás)

suicídio) e a própria máxima (no caso da falsa promessa) se auto-contradizem. Nos exemplos de deveres "latos", a vontade se contradiz ao querer máximas que, pensadas como leis universais, são irracionais. Em todos os casos, o que se passa, segundo Kant, é que, ao transgredirmos os deveres, nós não queremos que tal transgressão se universalize, para podermos assim, abrir uma exceção que nos privilegie diante dos outros. Para que tal privilégio aconteça, diz Kant que nós precisamos querer que a máxima universalizada seja a oposta ou contrária da nossa. Eis a contradição: agimos querendo a universalidade como lei para certas máximas e querendo para nós, ao mesmo tempo, uma exceção subjetiva que lhe nega. Isto demonstra, para Kant, que nós reconhecemos, na transgressão, a exigência moral.²⁰

Kant alerta que está mostrando que o "dever pelo dever" é expresso em um "imperativo categórico", e que um imperativo assim tem este conteúdo do princípio de universalização, com suas fórmulas e aplicações. Ainda não foi demonstrado que o dever é a obediência a este princípio e que ele existe realmente. Para prová-lo, Kant coloca um limite negativamente: não podemos derivá-lo da constituição particular da natureza humana para não perdermos sua obrigação absoluta. A questão colocada nos conduz para dentro da metafísica, numa investigação que não precisa em nada da psicologia empírica.²¹

²⁰ Para Wolff (1986, 166-169) Kant está defendendo uma teoria contratualista da obrigação moral: descobrimos que máximas são ou não corretas avaliando o acordo ou não que o comportamento particular tem com um comportamento público assumido para todos. Eis uma "heurística" racional presente na ética kantiana.

²¹ Eis o rigorismo kantiano: "Tudo portanto o que é empírico é, como acrescento ao princípio da moralidade, não só inútil, mas também altamente prejudicial à própria pureza dos costumes", uma "maneira vil de pensar" (F.M.C., BA/61, p.65, # 44; Gr., 426). A consideração pela constituição psicológica da natureza humana e das leis empíricas desta sempre foi relevante para a filosofia moral empirista e utilitarista, especialmente para alguns liberais, como Adam Smith e J. S. Mill. É estranho que Kant seja tão aclamado como teórico do liberalismo quando atentamos com seriedade para estes argumentos de sua filosofia moral.

Vejamos com mais detalhe alguns aspectos da apresentação conceitual das fórmulas em sua inter-relação, buscando esclarecer melhor a compreensão kantiana disto. Vários aspectos apontam como Kant pretende que o imperativo categórico aponte deveres substanciais, ainda que negativamente e minimamente.

Sobre a formulação da "lei universal de natureza", notamos que Kant afirma que uma natureza em sentido lato é a constituição de uma realidade por leis universais, como uma realidade consistente; a vontade que não pode contradizer a máxima transformada em lei universal, e que age sempre segundo as máximas que pode querer como universais, é "absolutamente boa": ela não pode se contradizer. Assim mesmo como uma natureza formal, enquanto determinada por leis universais. O teste da "lei universal de natureza", no caso do dever de conservar a própria vida, consiste em avaliar a possibilidade da máxima do suicídio, pensada como lei natural universal, estar em concordância com as demais leis naturais conhecidas.

Paton nos alerta que se trata de um recurso a uma ficção, onde pensamos uma situação moral "como se" fosse uma natureza. Não se trata de nenhuma alusão à relação concreta entre leis naturais e as leis da liberdade, estando para além da nossa capacidade transformar nossas leis morais em leis naturais. (cf. 1967, 146). O experimento mental questiona: o que seria uma natureza, considerada formalmente como "legalidade universal", que incluísse a máxima do suicídio como lei? Para Kant, esta máxima universalizada estaria em conflito com o restante das leis naturais conhecidas. O importante na concepção de lei natural universal é a referência a uma compatibilidade ou coerência entre a máxima universalizada e as leis naturais já estabelecidas. Então, não se trata de pensar apenas com a universalização da máxima, mas com tal universalização como "lei objetiva". Porém, como identificar a harmonia e

coerência que já estaria estabelecida em certas leis que seriam o padrão de referência mais objetivo?²² Kant aponta um critério negativo: não são princípios empíricos nem são aqueles que não respeitam o critério de igualdade formal entre todos os fins possíveis dos vários sujeitos. A dificuldade nos conduz para a segunda formulação, do respeito pela pessoa como um sujeito racional independente de fins, que contém a matéria do imperativo categórico, e que acrescenta conteúdo para nossa discussão.

A matéria desta boa vontade que não se contradiz é o "fim independente", que não pode ser desrespeitado: ele é o "sujeito de todos os fins possíveis". O princípio do respeito pela humanidade como fim-em-si, como mandamento do respeito mútuo, equivale ao princípio da validade universal da máxima, no sentido em que o dever de restringir as máximas à condição de validade para "todos os sujeitos" equivale a dizer que todo sujeito, por ser tomado em consideração, é um fim-em-si mesmo, que ele não deve ser tratado como um simples meio.

"O princípio: Age a respeito de todo ser racional (de ti mesmo e de outrem) de tal modo que ele na tua máxima valha simultaneamente como fim em si, é assim no fundo idêntico ao princípio: Age segundo uma máxima que contenha simultaneamente em si a sua própria validade universal para todo o ser racional. Pois o fato de eu, no uso dos meios para qualquer fim, dever restringir a minha máxma à condição da sua validade universal como lei para todo o sujeito,

²² Conferir a referência a esta necessidade de uma compatibilidade da máxima desejada universalmente com o fim de uma harmonia real que deve ser querida com consistência, na Crítica da Razão Prática (pp. 38-40, A/ 49-51).

equivale exatamente a dizer: o sujeito dos fins, isto é o ser racional mesmo, não deve nunca ser posto por fundamento de todas as máximas das ações como simples meio, mas como condição suprema restritiva no uso dos meios, isto é sempre simultaneamente como fim." (cf. F.M.C., BA/82-83, pp. 81-82, # 77; Gr., 437-438)

A vontade, enquanto auto-determinação segundo a representação de certas leis, possui um princípio objetivo se o fim desta determinação não for apenas subjetivo, e se este fim apenas subjetivo não for móbil da ação. O "agir por dever" abstrai de móveis subjetivos, de fins materiais, que em sua maioria, são relativos, e fundam apenas um imperativo hipotético. (cf. Idem, BA/63, p. 67, # 46; Gr., 427-428) Um princípio objetivo deve ser expresso na forma de um imperativo categórico, e a sua base é um fim-em-si que tenha valor absoluto (Idem, # 47): o homem e todo ser racional.

O ser racional é representado como fim-em-si, que em todas as suas ações deve se representar assim, porque:

a) os objetos da "inclinação", como efeitos condicionados, não são absolutos;

b) as próprias inclinações, como necessidades da sensibilidade, não são desejáveis em si (e o que se deseja mesmo é a libertação delas);

c) logo, os objetos adquiridos pela nossa ação têm valor relativo, pois condicionado;

d) os seres que não são objetos enquanto efeitos de nossa ação, mas que não são seres racionais, ainda não podem ser um fim-em-si, mas apenas "meio" (como "coisa que age segundo leis", eles não têm vontade);

e) os seres racionais que não dependem da nossa vontade (não são efeito da nossa ação) e que não são "coisas" (têm vontade e capacidade

racional) não são meros meios, nem são apenas fins subjetivos; a sua natureza os faz "pessoas", e elas não podem ser trocadas por outras "coisas";

f) Sem tal fim objetivo da representação da dignidade de uma natureza racional, nada, em parte alguma, teria um "valor absoluto", e não há um princípio supremo para a razão. (cf. F.M.C. BA/ 64-65, pp. 68-69, # 48; Gr., 428)

"Se, pois deve haver um princípio prático supremo e um imperativo categórico no que respeita à vontade humana, então tem de ser tal que, da representação daquilo que é necessariamente um fim para toda a gente, porque é fim em si mesmo, faça um princípio objetivo da vontade, que possa por conseguinte servir de lei prática universal. O fundamento deste princípio é: A natureza racional existe como fim em si. (F.M.C., BA/66, p. 69, # 49; Gr., 429)²³

Wolff (1986, 173) concorda que Kant quer, na segunda formulação do imperativo, a do respeito pela humanidade como fim em si, apresentar mais substancialidade, maior conteúdo para sua moral formal. E, neste sentido, Kant estaria absolutamente correto ao afirmar que somente com um fim objetivo, que fosse válido para todos os seres de razão, é que poderíamos chegar até um

²³ Kant defende que o homem se representa a própria existência como fim em si, e que este é um princípio "subjetivo" das ações humanas. Porém, todo ser racional também se representa a si desta maneira, em virtude do mesmo princípio racional que vale para o homem, e o princípio se torna então "objetivo". (cf. Idem) O "mesmo princípio racional" é a representação de todos os seres racionais como fim em si. Creio que tal representação é pensada como uma condição para que a própria auto-representação de si como fim seja garantida diante de todos os outros seres racionais: se sou um fim em si, nenhum outro deve tratar-me como meio, pois o sou para todos; por outro lado, "garantir-se" como respeitado por todos implica em reconhecer que todos os seres racionais, que "devem" reconhecer aquele princípio, "têm" em si a capacidade racional que me faz fim em si; logo, ao reconhecer isto, reconheço que eu "devo" tratá-los a todos como um fim em si.

princípio que fosse substancial.²⁴ "Se" existisse tal fim-em-si, então existiria um princípio supremo que não é apenas um procedimento de avaliação de nossos fins subjetivos.

Porém, não há tal fim objetivo! Eis o que Wolff pretende defender. Para começar, Kant não apresenta estritamente um argumento, mas uma afirmação sem muita justificação: eu afirmo que o homem existe como fim em si, diz Kant. Claro que há uma argumentação por eliminação, reconhece Wolff: se nada que não tenha um valor absoluto pode ser a base de imperativos categóricos, então não há nenhuma obrigação do sujeito racional adotar tais fins relativos. Justamente porque somente ele é um fim em si, ao ser livre para adotar fins relativos. Mas Kant expõe de um modo difícil: o que significa tratar a humanidade como um fim em si? Pode um agente moral ser ele mesmo o meu fim? Pode uma pessoa ser meu propósito? (Idem, 175)

Assim, segundo Wolff, nós continuamos sem princípios substanciais, pois o que Kant quer de fato defender é que não há princípios deste tipo, pois o homem escolhe fins como um fim-em-si ele mesmo. Ou respeitar os fins dos outros homens significa fazer nossos os seus fins, e isto implica em fazer nossos todos os fins que nós não concordamos ou que nos são imorais; ou significa fazer dos fins morais dos outros os nossos fins, e então ficamos ainda sem um critério substancial para distinguir fins morais daqueles que não o são. (Idem, 1177) A única saída, para Wolff, é entender a teoria de Kant

²⁴ Esclarecendo um pouco, e seguindo as indicações de Wolff, um princípio formal é aquele que aponta para um tipo de racionalidade que avalia a consistência entre nossas máximas, sem porém poder dizer nada sobre quais máximas são aquelas mais básicas, que são tomadas como um padrão para a avaliação. Um princípio substancial seria uma máxima obrigatória para todos, seria um princípio moral que não poderia ser objeto de escolha e decisão do sujeito particular.

como uma teoria contratualista da obrigação moral.

Isto não é totalmente plausível. A idéia básica de reconhecer os outros como pessoas e não tratá-las como meros objetos dos nossos caprichos é facilmente entendida por todos: significa não tratar ninguém como coisa. Pode ser difícil ou tortuoso formular isto racionalmente, mas tem muito sentido. É isto que Kant quer defender. Ora, isto não significa de modo algum tomar os fins particulares dos outros como meus fins, nem necessariamente tomar os fins permitidos moralmente como meus fins, já que permitido ainda não implica em obrigatório.

O que Kant está defendendo com a noção de concordância dos meus fins com os fins dos outros é que nós não podemos tratar os outros apenas como meios, usando a violência para manipulá-las, já que, como elas também têm a mesma faculdade de adotar fins, elas devem poder concordar com o tratamento que nós lhe oferecemos. Nós devemos esperar também que o outro, por exemplo, um carteiro, ao ser utilizado como meio para nossos fins, também esteja de acordo com isto através de sua própria vontade. (Paton, 1967, 165)

Assim, o imperativo exige que o outro não seja apenas tratado como simplesmente um meio. Ora, qualquer contrato, mesmo um que estabeleça o uso de outras pessoas como meios, só poderia ser justificado se, enquanto é um contrato, estabelece para si como ponto de partida a igualdade entre os participantes, necessariamente incluindo aqueles que vão sofrer como meros meios, e que devem poder concordar, por livre vontade e dignidade, com aquele acordo. Então o princípio do contrato implica a suposição de que todos os contratantes são um fim-em-si. A limitação do contratualismo de Wolff é que, apesar de acertar no apontamento da necessidade de respeitar a deliberação

livre, erra em não reconhecer como princípio moral obrigatório este respeito.

Paton (idem, 175), refletindo a mesma dificuldade de entender o que significa o exato sentido da noção de concordância entre os fins dos vários sujeitos, e rejeitando que seja objeto de mera aprovação subjetiva, aponta que o critério do acordo é a unidade das vontades em torno de ações que podem ser queridas como leis universais, e que a fórmula do fim-em-si está conectada com a idéia da liberdade de todos . Os homens podem ser externamente obrigados a adotar certas ações dirigidas a certos fins, mas não podem ser forçosamente obrigados a adotar livremente (!) aqueles fins. Esta é a razão porque Kant passa desta fórmula para a fórmula da autonomia. Desta idéia da natureza racional como fim-em-si se segue que todo ser racional terá de considerar-se um legislador universal ²⁵, e que enquanto tal, ele deve adotar as suas máximas sob dois pontos de vista: o "ponto de vista de si mesmo" e o ponto de vista de "todos os outros" como "legisladores e pessoas".

"Ora daqui²⁶ segue-se incontestavelmente que todo o ser

²⁵ Eis um ponto teórico importante e interessante: podemos interpretar esta frase como que dizendo: "todo ser racional 'tem de' (pode, deve do ponto de vista de si mesmo) considerar a si mesmo e considerar a adoção de máximas do ponto de vista de si mesmo, enquanto legislador, como um direito universal seu que todos devem reconhecer." Mas pode também ser entendida assim: "todo ser racional 'tem de' ('deve', 'precisa' moralmente) considerar a todos os outros e considerar a adoção de máximas do ponto de vista de todos outros, como legisladores dignos de um respeito universal, como direito universal deles e um dever supremo seu". As duas interpretações são reducionistas. Kant, com a idéia de universalização e de autonomia pensa, não somente na defesa do direito individual (o direito do eu), nem na defesa de uma alteridade absoluta (o direito do outro), mas numa defesa do direito de "todos", garantida na concepção de um "reino dos fins" como "um todo conjunto dos fins (tanto dos seres racionais como fins em si, como também dos fins próprios que cada qual pode propor a si mesmo) em ligação sistemática" (F.M.C., BA/ 75, pp. 75-76, # 62; Gr., 433).

²⁶ Do segundo princípio, do respeito mútuo, que era idêntico ao primeiro, da validade universal, segue-se o terceiro, da autonomia.

racional, como fim em si mesmo, terá de poder considerar-se, com respeito a todas as leis a que possa estar submentido, ao mesmo tempo como legislador universal; porque exatamente esta aptidão das suas máximas a constituir a legislação universal é o que o distingue como fim em si mesmo." (cf. BA/83-84, p. 82, # 78; Gr., 438).

Do princípio do respeito mútuo, que exige que cada pessoa trate as outras como um fim em si, resulta o terceiro princípio que é a "idéia da vontade de todo o ser racional concebida como legisladora universal" (cf. BA/70, p. 72, # 55; Gr., 431), que manda rejeitar as máximas que não subsistem com a legislação universal da vontade, indicando uma submissão especial à lei, pois, como seu conteúdo é a própria dignidade da vontade pensada como fim universal, a submissão à lei moral é submissão "a si mesmo como legisladora". A vontade constitui, ela mesma, a lei. (cf. Idem, # 56)

Nesta idéia da vontade concebida como legisladora universal está implícita a renúncia a todo interesse no querer como móbil. Em uma "vontade dependente" há a necessidade de uma lei que limite este interesse à condição de validade universal (Idem, # 58). Tal limite implica na adoção daquele ponto de vista reversível da "reciprocidade" (ou seja, tanto do ponto de vista de si como do ponto de vista de qualquer outro) que viabilizaria um "reino dos fins". Tal limite e tal ideal são expressão da exigência suprema que é superior a todos os "móviles".²⁷

²⁷ Esta idéia está muito próxima da argumentação de que direitos humanos são uma exigência limitativa para princípios e práticas morais "particulares", que se motivam em mandamentos que não podem ser universalizados como obrigação para todos, pois têm como base uma "experiência particular" e uma "tendência particular" (como parece ser o caso de certo tipo de morais religiosas que tendem a uma postura missionária que as conduz necessariamente à tentativa

O princípio da autonomia convém perfeitamente ao imperativo categórico, porque expressa a incondicionalidade necessária da lei moral, "exatamente por causa da idéia da legislação universal", o imperativo categórico "só pode ordenar que tudo se faça em obediência à máxima de uma vontade que se possa ter a si mesma por objeto como legisladora universal" (F.M.C., BA/ 72, p. 74, # 59; Gr., 432).

Assim, uma máxima restrita à condição de validade universal é uma máxima restrita a fins que não desrespeitam a pessoa racional como fim em si, que é aquela máxima restrita a objetos que não são impostos à vontade, mas que podem considerar simultaneamente como objeto a vontade universalmente legisladora. O princípio é:

"nunca praticar uma ação senão em acordo com uma 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" (F.M.C., BA/ 65, p. 76, # 66; Gr., 434)

O vínculo da noção de autonomia com a noção de fim-em-si, muito clara no sentido em que um sujeito que é livre para adotar fins, deve , enquanto tal, ser autônomo, já não é tão clara como vínculo entre o imperativo de respeitar a liberdade de deliberação de todo sujeito que é um fim-em-si e o imperativo do respeito pela moral da autonomia de todos. Mas isto é o que significa o vínculo entre a noção de autonomia com a noção de "legislação

de impor sua visão moral de mundo a todos). O "limite ético" para as morais políticas e religiosas é a exigência de respeito pela autonomia da vontade de todos as pessoas, expressa nos direitos humanos como imperativos categóricos.

universal" e com a exigência de uma moral sem interesses patológicos, o que, segundo Kant, está expresso nesta terceira formulação.

Ela possibilita um "reino dos fins" (a ligação sistemática de fins subjetivos e objetivos de cada sujeito, que podem se dar as máximas mutuamente, sem contradição).

"Por esta palavra reino entendo eu a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns. Ora como as leis determinam os fins segundo a sua validade universal, se se fizer abstração das diferenças pessoais entre os seres racionais e de todo o conteúdo dos seus fins particulares, poder-se-á conceber um todo do conjunto dos fins (tanto dos seres racionais como fins em si, como também dos fins próprios que cada qual pode propor a si mesmo) em ligação sistemática, quer dizer, um reino dos fins que seja possível segundo os princípios acima expostos". (F.M.C., BA/ 74, pp. 75-76, # 62; Gr., 433)

Paton (1967, 188) afirma que a expressão e o conteúdo da noção "reino dos fins" é claramente uma reminiscência cristã do "reino de Deus". A idéia de uma república moral seria também uma boa expressão, mas seria apenas um modo francês de falar do reinado dos fins. Mas é justamente o francês Rousseau que está inspirando a teoria moral de Kant nas noções de autonomia e de reino dos fins. Paton (idem, 189) interpreta a diferença entre ser súdito e ser chefe, neste reino, baseado na diferença entre a vontade de Deus e a vontade imperfeita do homem, como alusão à necessária dupla pertença do sujeito autônomo diante das leis morais: ele está sujeito à lei que, como qualquer outro ser racional concebe, é imposta pela própria vontade dele. Ele é um membro, e não o chefe absoluto.

"Seres racionais estão pois todos submetidos a esta lei que manda que cada um deles jamais se trate a si mesmo ou aos outros simplesmente como meios, mas sempre simultaneamente como fins em si". (F.M.C., BA/ 74-75, p. 76, # 63; Gr., 433)

O princípio da autonomia da vontade (a vontade concebida como legisladora universal), que, vinculado assim ao segundo princípio do respeito pela natureza racional, um fim-em-si como conteúdo material do princípio prático supremo, é o princípio supremo da moralidade: uma moralidade da autonomia, onde a maior dignidade consiste em respeitar a si mesmo como legislador universal.

"Autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças a qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal" (...) "o citado princípio da autonomia é o único princípio da moral. Pois desta maneira se descobre que esse seu princípio tem de ser um imperativo categórico, e que este imperativo não manda nem mais nem menos do que precisamente esta autonomia." (F.M.C., BA/ 87-88, pp. 85-86, # 80; Gr., 440)

Assim, percebemos como Kant quer apontar um princípio substancial de respeito pela autonomia da pessoa, que em sua natureza, constitui um fim restritivo para a escolha arbitrária de fins. Só assim o dever será categórico. Mas, novamente, podemos nos questionar se não estaríamos caindo

no mesmo engano apontado para Kant, qual seja, elevar nossas convicções morais relativas a um nível de justificação universal.

O próprio humanismo moral de Kant é aplicado de um modo que nos parece, hoje, limitado demais. Porém, a aplicação não anula o ideal apontado. Ideal que, segundo o próprio Kant, não está sendo descoberto, mas formulado. Podemos entender a moral de Kant, uma moral deontológica de princípios universalistas, como uma contribuição ao processo de desenvolvimento das nossas convicções morais básicas, por um lado, enraizadas no chão do nosso mundo da vida, por outro lado, semeando novas potencialidades que podem transformar estas mesmas convicções. Uma potencialidade fundamental é o universalismo moral formal, que será uma das bases das nossas instituições democráticas.

Vamos nos restringir agora a dois aspectos. O primeiro, tratado no capítulo seguinte, trata da relação entre deontologia e prudência. Buscaremos refletir sobre algumas chances e alguns riscos do padrão deontológico de prioridade das máximas universalizáveis sobre a prudência: será ele um requisito necessário e suficiente para atingirmos a objetividade na moral? O segundo aspecto, tratado no último capítulo, trata da relação entre deontologia e princípio de universalização: buscaremos refletir uma interpretação deste princípio como critério de justiça e a sua consistência.

1. O bem moral supremo e incondicionado

Já apontamos que, recusando o subjetivismo e o empirismo na fundamentação da moral, a filosofia de Kant deve ser interpretada como uma crítica ao utilitarismo. As considerações sobre o dever estão acima das considerações sobre os resultados das ações. As "considerações morais" são prioritárias às "prudenciais". A instância da Boa Vontade representa uma instância absoluta de direitos-deveres diante da qual avaliações de utilidades devem estar subordinadas. É a forma universal da lei na determinação da vontade o que define a moralidade, o que define o valor moral da ação. A revolução copernicana em filosofia moral é isto: o bem supremo e incondicionado se encontra na vontade racional.

"O valor moral da ação não reside, portanto, no efeito que dela se espera; também não reside em qualquer princípio da ação que precise pedir 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 a vontade, pode constituir o bem excelente que chamamos moral, o qual se encontra já na própria pessoa que age segundo esta lei, mas não se deve esperar somente do efeito da ação". (F.M.C., BA/ 15-16, p. 32; Gr., p. 401)

O valor moral se encontra no agir determinado por dever e não na ação externamente adequada conforme ao dever. A moralidade básica, o bem incondicionado, se relaciona essencialmente com uma disposição que se volta para uma determinada prática do bem porque tal prática é moral, e não por causa das consequências ou da pressão do meio social. Os vários bens culturais devem ser usados dentro dos padrões da boa vontade, dentro do reconhecimento da moralidade (o que equivale a dizer, da universalidade) dos princípios das ações.

A noção crítica mais relevante aqui parece ser a da "dispensabilidade" da vontade racional ("efeitos" não precisam pressupor a determinação da vontade), o que a abordagem empirista parece implicar. Para uma moral convencional, preocupada com as virtudes a se cultivar habitualmente, ou para uma ética utilitarista, baseada em algum senso comum social (empírico) que priorize a felicidade geral, a "vontade racional" não aparece como dado básico e fundamental, pressuposto necessário do dever moral. Isso porque os efeitos que se esperam podem ser alcançados dispensando tal pressuposição: exigir determinadas virtudes ou a realização do bem estar social ainda não implica em nada na defesa de uma determinação moral da vontade. Também não implica necessariamente na defesa de que a boa vontade é uma instância acima da utilidade geral para a sociedade, e que o princípio do respeito pela pessoa como fim em si deve estar acima daquela instância.

Por outro lado, e podemos pensar que seja isto que Kant tinha também implícito, as considerações tradicionais de virtudes, de prudência para com a própria felicidade e para com a felicidade geral (utilitaristas) podem se fazer valer como se não precisassem de uma vontade que se autodetermina através de um julgamento racional imparcial. Podemos conseguir uma vida boa,

amenizando nossa situação, ou mesmo uma situação de bem estar "empírico" geral, realizando a felicidade alheia, sem exigir a moralidade da vontade determinada racionalmente, ou seja, sem exigir que o respeito pela dignidade do sujeito autônomo seja um valor prioritário e absoluto, que não admita barganhas com os interesses empíricos, por mais relevantes que sejam. Em outras palavras, podemos fazer considerações prudenciais sobre o bem estar que não estejam levando em conta que as considerações morais da determinação da vontade são o bem incondicionado.

No valor de uma ação por causa dos efeitos que dela se esperam ou dos motivos externos que a impulsionam (muitas vezes motivos escusos, como usar e prejudicar seres humanos por causa de lucro econômico, e por isso, escamoteados por um discurso moralizante da utilidade geral) não se inclui (nem se precisa) necessariamente do valor de uma vontade racional que seja considerada um bem supremo e incondicionado. Os efeitos podem ser alcançados por outras causas. Quem pode elogiar moralmente o ato de doar dinheiro a uma instituição de caridade, se a causa disto é um revólver apontado para a cabeça do doador? Ou, quem sabe, a maquiagem de desvios de dinheiro público para fins particulares?

A idéia de uma boa vontade é um pressuposto do dever moral. Para Kant nós não atingimos o essencial na filosofia moral se não partimos dessa posição que considera a disposição da vontade, seus princípios internos que não se vêem, como ponto básico. Este ponto é o que diferencia a ação conforme o dever, mas não necessariamente moral ou moralizada, e a ação autenticamente realizada por dever, por uma causalidade que adequa as máximas, desejos e fatos à exigência de universalização da razão, que faz o sujeito pensar tais coisas de um ponto de vista imparcial.

Pode-se pensar que tal exigência de considerar como dado prioritário da moral a vontade racionalmente determinada é um componente da conformidade autêntica com o dever: respeitar e considerar como um bem incondicionado a vontade pura, a dignidade dos sujeitos morais envolvidos. Toda a teoria moral de Kant reforça este núcleo deontológico expresso em sua metodologia racional, que visa separar elementos da experiência empírica e da convenção social do estatuto racional da ética, que se quer uma ética da autonomia.

O critério de universalidade é o componente central deste estatuto deontológico. Para Kant, a universalidade racional estaria desempenhando um papel importante e necessário na noção de autonomia da vontade. Agir segundo princípios objetivos significa determinação racional, já que a racionalidade, e não a experiência, é a morada da universalidade estrita e rigorosa. Ou seja, para Kant a determinação racional é compatível com a autodeterminação da vontade, que nada mais é do que a razão prática. Se a moral quer ditar ações ou objetos corretos, a vontade chega até eles, ou melhor, até à correção moral que eles podem possuir, com o seu procedimento racional básico de avaliação da máxima pela universalização, sem precisar dos objetos da ação ou dos seus resultados. Se a moral quer que a vontade subjetiva se submeta a certas exigências, a vontade também chega até isto pela fundamentação que a racionalidade interna lhe auto-propicia, sem precisar que uma autoridade externa acompanhe os imperativos morais.

Entre as possibilidades de interpretação podemos destacar o ponto em que Kant, antes de colocar o problema de saber porque a vontade precisa ser determinada pela razão para se considerar livre, coloca a questão de refletir porque determinações empíricas não servem para determinar a vontade

que seja livre, defendendo que tal vontade deva ser determinada unicamente pela razão, que é um procedimento interno de avaliação de máximas que pode ser realizado pela própria vontade. Daí que tal determinação da vontade pela razão exprime a auto-legislação da vontade: ela não é determinada por motivos empíricos contingentes, e ela é determinada por uma racionalidade formal que depende somente dela.

Kant diferencia a base moral última das consequências ou utilidades particulares que a moralidade possa ter, sendo um deontologista. Ele também prioriza a avaliação dos princípios que orientam a ação, que estão sempre presentes diante das ações particulares. São os princípios morais que julgam os atos particulares. Neste sentido ele é um deontologista da norma ou de princípios. Esses elementos básicos estavam já presentes na sua formulação da teoria da boa vontade. Em termos gerais, há uma crítica do utilitarismo, pois a boa vontade não é julgada por efeitos que ela pode gerar, nem pela capacidade de produzir certas consequências, mas é "boa em si".

Um possível desdobramento teórico das argumentações de Kant, o que parece ser uma interpretação adequada para sua filosofia moral, é a defesa de que a disposição moral não pode ser contrariada por intenções particulares que acabem por impor outros interesses que o moral, expresso na racionalidade formal e universalista, que apontaria, nesta interpretação, a esfera de julgamentos imparciais que garantam direitos e deveres universalizáveis. O julgamento moral imparcial não pode ser contrariado com juízos alheios a tal exigência de imparcialidade, que acaso se imponham como superiores à "lei moral", juízos avaliados por contextos empíricos arbitrários, que abrem exceções, fazendo de sua universalidade mera generalidade.

Assim, um comerciante, honesto aparentemente, terá valorizado moralmente sua ação se o tratamento igual e decente que ele dá a todos os clientes determinar sua ação prioritariamente aos resultados de vantagens pessoais egoístas que ele pode conseguir com a honestidade. Os resultados dependem da experiência e não pressupõe uma imparcialidade para com todos os agentes envolvidos. A inclinação do sujeito pelos resultados que o objeto da ação lhe propicia se opõe ao dever expresso no princípio de respeitar a todos indistintamente, apontado pela avaliação da capacidade da máxima de poder ser querida universalmente.

Assim, o princípio da honestidade será moral se não depende de considerações utilitaristas sobre o resultado de sua aplicação. As intenções subjetivas visam determinados fins, que se vinculam às ações como seus efeitos. As máximas do sujeito, ao agir, só determinam a vontade moralmente se se desvinculam desse contexto empírico através da avaliação racional que assegura que é apenas o poder querer a mesma máxima (subjetiva) com a "forma universal", que ela pode assumir sem contradição, o critério básico. Tal máxima deve ser avaliada racionalmente, e sua moralidade deve ser encontrada ou instaurada independentemente dos elementos empíricos, contingentes. A esfera universal e necessária da razão é aplicada sobre máximas subjetivas, que possuem elementos contingentes. Kant diz que a vontade se situa entre um princípio formal, encontrado a priori e um princípio material, dado a posteriori. Nessa encruzilhada ela deve ser determinada pelo princípio a priori, se quiser cumprir uma ação por dever.

Agir por respeito à lei moral, cujo conteúdo é o princípio de universalização da máxima, é o que pode tornar a moralidade uma realidade efetiva, já que agir considerando os efeitos da ação e buscando pesar o

próprio interesse antes de se decidir sobre ela, seria tornar a moralidade uma vã ilusão e um conceito quimérico. A forma da universalidade é um componente racional, encontrado a priori na vontade do sujeito, que se liberta da necessidade de se guiar pelos resultados empíricos das ações. Determinar-se seguindo esta lei da razão, e não os efeitos da ação, produz o bem moral excelente. É nesta determinação que encontramos o puro respeito como expressão subjetiva da ação por dever.

Só respeitamos o que está vinculado à nossa vontade como princípio, como causa determinante, e não como efeito, casual ou determinado por causas estranhas. Avaliar a ação com a mera universalidade da lei como critério de prova torna a vontade racional independente dos efeitos empíricos contingentes das ações no mundo sensível. Tal puro respeito é o correlato subjetivo da expressão objetiva da determinação da vontade pela lei da razão como universalidade, o que não é dado pela sensibilidade. Nesta independência, é a vontade que se auto-determina, daí o respeito. Não respeitamos a própria ação em si, ou as virtudes, nem mesmo a pessoa por si só: o objeto imediato de respeito é a lei moral como instância julgadora primária; para Kant, como autolegislação da vontade.

Para Kant, não podemos reverenciar os objetos que a atividade da vontade produz ou realiza, porque a própria vontade está acima deles, já que são seus efeitos. Podemos sentir inclinação por eles, mas não respeito. Também não podemos ter respeito por inclinações, mas apenas aprová-las ou não. Temos respeito por aquilo que deve estar sempre acima dos objetos e das inclinações. Temos respeito pela "lei prática", separada de todo cálculo subjetivista. Kant quer mostrar que não se deve respeitar objetos, que podem ter um "preço", mas não um valor intrínseco. Devemos respeitar a vontade racional que

é um fim em si, que age segundo a representação de lei em si mesma, que só neste ser racional se realiza, outorgando-se a si a lei. A pessoa, como sede desta vontade autolegislante, é a primeira instância, mediada pela lei prática da vontade, a ser reverenciada.

Também para Kant, tal respeito, vinculado somente àquilo que é racional e à vontade racional do agente moral, se dá na autonomia, pela qual a vontade se dá a si mesma a lei. Todo sujeito racional se representa assim, como sede da autolegislação da vontade. Então, o "respeito do outro" como sujeito autônomo também é objeto do respeito moral.

Se a honestidade não for considerada um valor por uma determinação moral encontrada na universalidade da máxima de ser honesto, e é avaliada em função do interesse particular, medido nas consequências das ações, ela deixa de ser uma consideração moral, com caráter normativo. Se um comerciante se move por interesses particulares, quando as circunstâncias, por exemplo, o atendimento à uma criança que não sabe contar, favorecerem seu interesse, ele pode passar por cima da exigência de honestidade, que se justifica independentemente de interesses particulares, ou seja, que passa no teste da universalização.

Em linhas gerais, a posição parece plausível e correta. Mas ela pode sugerir um conflito entre conclusões divergentes sobre avaliações de máximas e sua aplicação. Não poderiam máximas opostas ou até contrárias, basear-se nas mesmas bases de consideração moral, serem debatidas de um modo racional, concebidas e queridas com consistência universal; seguidas por dever? A posição deontológica, que parece ser explicitada em Kant, e que consiste em considerar princípios gerais (a priori) como avaliadores de julgamentos e atos

específicos, suscita a discussão sobre como reconhecer quais os princípios que são básicos e qual aplicação deles é mais adequada. Diferentes tipos de máximas, como "respeitar a propriedade" (ou, mais especificamente, "respeitar sempre as promessas que impliquem no cuidado com bens alheios") e "respeitar a vida" (ou mais especificamente, "respeitar sempre o compromisso com a sobrevivência e dignidade dos nossos semelhantes") não podem ser enunciadas por diferentes sujeitos como "máximas universalizáveis", e como tais, não podem aparecer conjuntamente numa mesma decisão, explicitando um conflito na avaliação racional?

Isso aparece como uma possibilidade de questionamento que a própria teoria de Kant suscita, já que o princípio básico para a avaliação da moralidade é um princípio a priori e formal, no sentido de que é uma consideração crítica que se faz sobre a máxima subjetiva. Os consensos empíricos, baseados em interesses, privados ou públicos, sempre podem ser questionados pela consciência moral que apela para uma razão imparcial. Esta instância racional pertence à autolegislação da vontade e está acima de qualquer imposição externa. Ora, claro está que isso pode gerar conflitos fáticos. Kant pensa com clareza o conflito entre tal determinação racional e a consideração que leva em conta os resultados das ações.

Ele também defende, exageradamente, que tal determinação sempre será suficiente para nosso direcionamento moral, que o princípio de universalidade, sozinho, pode resolver todos os nossos problemas morais (cf. Paton, 1967, 73), tentando excluir toda consideração empírica, o que já não parece tão plausível. Ele pressupõe que a universalização racional deva ser seguida por todos porque a razão tem uma validade universal em todos os sujeitos, que teriam assim, um "querer comum" universal. Como tal validade é dada também "a

priori", independentemente da experiência, ela independe dos resultados que se quer atingir, da matéria, e segue apenas a universalidade em geral; não pode exigir uma fixação obrigatória em enunciados universalizáveis que estejam em conflitos com outros enunciados também universalizáveis. (cf. Paton, 1967, 141-142) Poderíamos pensar em argumentar com Kant contra Kant.

Em termos conceituais, tal consideração crítica separa uma esfera subjetiva e uma esfera objetiva. A subjetiva é o conjunto de interesses privados ligados às circunstâncias empíricas e aos efeitos esperados do cumprimento de uma lei. Por exemplo, considerar as próprias vantagens acima de tudo, ou a honra particular como elemento decisivo numa atuação pública. A objetiva seria independente de tudo isso, não estaria condicionada pelos interesses privados, mas por uma consideração imparcial. Basta, para Kant, considerar a lei em geral, sua forma universal, como o padrão para as leis determinadas; basta considerar a necessidade da lei valer independente das circunstâncias que afetam o interesse particular, já que uma lei geral vale para todos, imparcialmente. E isso, mais concretamente, parece significar que devemos considerar a justiça de nossos atos e princípios.

Tal consideração objetiva, que trata racionalmente a máxima moral, procede visando uma independência de tempo e lugar, assim como do número dos agentes, e também dos pontos de vista particulares; busca uma validade para todos, universal. O que Kant quer é evitar uma exceção particular baseada em motivos particularistas (que exclui os outros, que não pode ser efetivada a não ser evitando sua universalização). É preciso notar que esse princípio é formal no sentido de ser entendido como um procedimento para avaliar máximas, que são subjetivas. Kant dá um certo sentido de interdependência entre moralidade objetiva e máximas subjetivas, que são as que se capacitam ou não

para uma legislação universal, que permaneceria formal, abstrata. Tal moral não seria por certo subjetiva, mas sua objetividade não é desta ou daquela lei prática determinada, destinada a certas ações, mas da "lei em geral", da forma universal da lei.

Por um lado, Kant retoma um ideal clássico, que afirma que só há moralidade se é possível uma instância que não seja meramente subjetiva, arbitrária, relativa a grupos ou indivíduos. Na linguagem kantiana, uma instância racional, acima da subjetividade empírica. Por outro lado, quando perguntamos qual é essa lei, ou como chegamos a esta esfera objetiva, recebemos uma resposta parecida com esta: é qualquer "lei determinada a certas ações", desde que preencha os requisitos da aptidão de ser uma "lei universal das ações em geral"; é qualquer máxima subjetiva, desde que possa ser ao mesmo tempo querida como uma lei moral válida para todos.

Tal postura, que concilia o particular das máximas com o universal da razão está ligada à postura iluminista de Kant. Para o esclarecimento racional de Kant, não é toda máxima que pode passar no teste, mas, contra a leitura tradicional do formalismo vazio e contra a crítica comum ao universalismo moral, ele propõe uma posição intermediária, que assume o particular e o subjetivo, mas sem perder de vista o ideal de universalidade que possa superar conflitos e particularismos. Logo, como um desdobramento interpretativo disto, poderíamos defender que exceções universalizáveis devem ser seriamente levadas em conta, impedindo que a universalização, necessária, seja sempre suficiente para a imposição de juízos morais. E parece que chegamos até isso seguindo a reflexão kantiana.

Tentaremos agora discutir aspectos do acerto de Kant em sua

moralização da prudência, mas também do risco da exclusão rigorosa das circunstâncias e consequências das ações, e da aplicação rigorista de uma razão absolutista, além de algumas reflexões sobre a insuficiência da posição kantiana.

2. Moralidade racional e Prudência empírica

Voltemos aos exemplos, agora situando o exemplo do depósito, que aparece no texto Teoria e Prática (Acerca do refrão: 'o que é correto em teoria, para nada serve na prática'; de 1793, citaremos Teoria e Prática, cf. bibliografia). Kant o apresenta após defender a simplicidade, clareza e naturalidade do dever pelo dever, melhor que qualquer outro motivo tomado do princípio da felicidade. A razão humana mais comum entenderia e preferiria a exigência do dever desinteressado que a consideração da felicidade interessada. Este dever é dado pela própria razão, enquanto o interesse pela felicidade seria dado pela própria natureza sensível do homem.

Kant descreve o seguinte caso: Alguém tem em mãos um bem alheio. O depositante desse bem já morreu e deixou herdeiros abastados e insensíveis, nem um pouco necessitados do bem depositado, a ponto de que a devolução representaria jogá-lo ao mar. Já o depositário se encontra, na época da devolução, e sem ser culpa sua, num estado de penúria, vendo em torno de si uma família triste, com mulher e filhos oprimidos pelas dificuldades. Para ele o bem depositado representaria muito, a imediata solução da sua penúria.

Nesse contexto, a questão moral que se coloca é: seria permitido ao depositário empregar o bem alheio em proveito próprio? E a resposta moral, para Kant seria: não, é contrário ao dever, é injusto! Tal resposta seria dada (sic !) até por uma criança de pouca idade. Para Kant "nada é mais claro que isto, ainda que, por certo, desta restituição não provenha sua própria felicidade". (Teoria e Prática, p. 153)

Se considerasse a própria felicidade e fizesse cálculos de conjunto

sobre as várias possibilidades de ação e seus vários resultados, a vontade, que tem de decidir, oscilaria entre vários móveis, com um êxito incerto. Por exemplo, se pensasse em devolver por causa da provável, mas incerta, recompensa, ou por causa da extendida fama que se conseguiria. Ou se resolvesse reter o bem para si por causa da provável, mas incerta, melhoria imediata da vida familiar (a imediatividade implicaria em uso rápido do recurso, o que levantaria suspeitas e incômodos; o uso lento seria inútil).

Assim, a consideração moral perguntaria sempre apenas pelo que é correto por si mesmo, por ser um dever, e não pelo que devo considerar correto para o meu interesse próprio, considerando os efeitos da ação. O dever pelo dever seria uma consideração superior, mais clara e segura. A vontade apenas se pergunta: neste caso, qual é o meu dever? E na resposta, tal vontade deverá estar segura de cumprir o dever independentemente de considerações prudenciais sobre resultados. (cf. Teoria e Prática, pp. 152-155)

A ponderação prudencial faz da máxima uma lei relativa, pois, caso haja mais benefícios em desrespeitá-la, podemos ser-lhe infiel. Daí que a avaliação da máxima de fazer promessas verdadeiras baseadas na prudência de se obter com isso mais vantagens que desvantagens, em função dos resultados das ações, não seria, para Kant, uma avaliação moral. Recusaríamos uma máxima de fazer promessas falsas se isto nos trouxesse mais incômodos que benefícios, mas isto implicaria em fazer dos incômodos o critério básico, e não por exemplo, da honestidade para como os outros que estão ou não sendo enganados, tratados como coisas de nosso desejo de sorte ou azar. Kant acredita que tal padrão de honestidade é imposto pela racionalidade moral, pois é universalizável, podendo ser assumido de um ponto de vista imparcial de todos os envolvidos, enquanto que o cálculo de conjunto prudencial seria uma

base que não se sustentaria como algo universalizável, imparcial.

A ponderação de ser verdadeiro por dever é moral no sentido de não ter como base o receio das consequências, não ser uma ponderação hipotética, dependente de uma forma mais ou menos arbitrária de decisão.

Penso que uma pergunta prudencial seria, para Kant, formulada mais ou menos assim: ficaria eu satisfeito de ver minha máxima tomar o valor de benefícios maiores para mim como para os outros, como base? A pergunta moral, ao contrário, se restringe a questionar se a máxima está atentando ao requisito da universalidade, se está trando a todos com igualdade, independentemente dos resultados. Ou seja, a noção de "legislação universal" da pergunta moral parece se opor à "base do receio das consequências".

Para Kant, a base das consequências das ações, ou seja, o "receio das consequências", torna a moralidade dependente e relativa, podendo ser descartada. Já interpretamos que é a moralidade da vontade e sua dignidade que é garantida prioritariamente com a recusa do subjetivismo, ou seja: rejeitar o cálculo de resultados como insuficiente apareceria junto da defesa da boa vontade como um valor absoluto. Mas Kant não parece considerar com mais atenção se o tipo de prejuízo e dano ao bem estar da maioria não deveria ser relevante para a avaliação moral, especialmente para o mal estar provocado por nós a outros, como um problema para a aplicação categórica irrestrita da moralidade. Isso parece bem plausível, e se aproximaria de uma posição que não é utilitarista, mas que relaciona deveres com direitos (e vice-versa) para testar a aplicação incondicional da moralidade. Kant frequentemente entende certos juízos como completamente incondicionais, sejam quais forem as circunstâncias.

É problemático abandonar a moralidade em função de ponderações utilitaristas de benefícios e prejuízos. Mas também é problemático abandonar a ponderação prudencial em função de uma aplicação rigorista da moralidade, aplicação que não parece ser de bom senso quando os prejuízos são relevantes. Os utilitaristas tendem a tentar traduzir "exigências morais" (racionais, no sentido kantiano de serem universalizáveis, como o que podemos chamar hoje de considerações de justiça) em termos de utilidade ou beneficência. Os moralistas deontologistas também podem tentar traduzir-reduzir prejuízos relevantes e um tipo especial de prudência utilitária em termos de exigências racionais universalizáveis. A própria noção de moral categórica estaria dando conta do problema do prejuízo aos outros e não haveria sentido na crítica acima exposta. Esses prejuízos devem poder ser expressos em termos universalizáveis, não representando uma exceção particular, mas sim, uma exceção universalizável, que possa ser defendida publicamente com razões. Por isso eles poderiam entrar na determinação moral, já que não são os resultados da ação, os prejuízos, mas a imputação racional de não causá-los, expressa em juízos gerais, o que define a avaliação moral.

Isto parece pressupor uma confiança de que a manutenção de certas exigências universalizáveis, independentes do contexto real em que se aplicam, nunca produziriam mal-estar relevante, o que é discutível. Também é discutível qual a resposta à presença de mal estar provocado por situações imorais que se reportam a uma tradição ou à instituições sociais, cuja mudança não ocorre da noite para o dia, e que produzem circunstâncias imorais. Ou seja, qual a posição diante do mal-estar que não representa apenas circunstância ocasional. Tome-se como um exemplo, ainda que problemático, a defesa do direito absoluto à vida contra o aborto. No contexto da discussão

atual sobre o aborto (numa sociedade abortiva de razoáveis condições de vida para todos), e quando o aborto de fetos se torna um sério problema de saúde pública e de aumento de mal estar social e corporal para milhões de pessoas, o imperativo do respeito à vida do feto deve ser mantido sem nenhuma política de ressalvas?

Precisamos notar que Kant reconhece a busca da felicidade para si e para os outros como um componente da moralidade, em sentido amplo. Nunca por motivos egoístas ou prudenciais, mas por causa da moralidade. Ela nos torna dignos da felicidade. Podemos gozá-la livremente desde de que não abandonemos a moralidade ao fazermos isso. Por causa dela, é até imperativo que cuidemos para que dificuldades pessoais não prejudiquem nossos hábitos, nem enfraqueçam nossas virtudes. Dela também deduzimos o dever de colaborar com a felicidade dos outros. Isso mostra que a posição de Kant não é rigorista a ponto de abandonar toda referência à felicidade, própria e alheia.

No texto Teoria e Prática, ele argumenta que, se não há nenhuma lei que ordene de modo categórico, sem condições, as ações serão sempre boas ou más relativamente, condicionadas pelo contexto. Kant ve isso como algo arbitrário, pois a finalidade da ação é julgada por um motivo posto por nós, um motivo contingente, vinculado ao nosso interesse particular. A soma de todos os fins privados seria, neste sentido, a felicidade. Para Kant, a lei moral não pode ser entendida como princípio da felicidade. Como na Fundamentação, a lei moral consiste em limitar a vontade através de uma legislação universal encontrada na razão (cf. Teoria e Prática, p. 145).

Por outro lado, seu objeto ou seu fim pode ser o que se queira, também a felicidade. Não se nega o interesse do homem pela felicidade, ou sua

propensão a perseguí-la. Kant só não quer que se confunda uma consideração utilitária da felicidade com uma consideração moral. A esfera da moralidade está acima da esfera da felicidade. Mas isto não implica que agir moralmente seja desprezar a felicidade e que, necessitando aspirar pela dignidade de ser feliz antes da própria felicidade, Kant esteja defendendo uma estranha teoria do "virtuoso infeliz". Esta última posição é uma incorreta interpretação, diz Kant, que o professor Garve faz de sua teoria.

Um dos mal-entendidos na interpretação de sua teoria é a idéia de que o dever moral, vinculado prioritariamente à dignidade de ser feliz, faz o homem rechaçar necessariamente sua inclinação natural para a felicidade. Para Kant a inclinação pela felicidade pertence à natureza humana, não precisa ser defendida pela moral, nem pode ser negada. E é justamente porque é próprio do homem, como ser sensível, ser afetado por esta inclinação, que o dever moral precisa exigir uma obediência acima dela, mas não necessariamente contra ela. (cf. Teoria e Prática, pp. 142-143)

Kant diz que o homem não precisa rechaçar necessariamente o fim da felicidade, próprio de um ser finito em geral. "Com efeito, como qualquer outro ser racional finito em geral", o homem, para obedecer o dever, " não poderia chegar a tal meta se, quando concerne à obediência do dever, tivesse que fazer completa abstração dessa referência" (Teoria e Prática, p. 143).¹

¹ Kant apenas defende que não decorre disto que a felicidade e a inclinação sensível sejam condições determinantes do dever moral. Contra a interpretação tradicional da moral kantiana como contrária à inclinação ou sem sensibilidade, podemos dizer que Kant apenas tenta esclarecer que a inclinação não pode ser um dever e que a ação moral, que acontece onde há inclinação sensível, não recebe seu apoio da própria satisfação empírica, mas de um tipo de "satisfação moral" que estaria acima dela. É claro que a moralidade não exclui nossas inclinações: o homem moral age segundo máximas

É preciso ressaltar que a avaliação moral não considera normativa essa presença da inclinação, nem se move por ela, podendo até exigir um conflito com ela. Praticar o dever por repugnância ao prazer em servir os amigos seria algo tão separado da moralidade quanto praticar por causa unicamente da satisfação, agindo unicamente em função do prazer. Seriam ambos "mobile sensible". (cf. Delbos, 1969, pp. 265-267)

Já concordamos com Kant com a idéia de que a moralidade definida pelo imperativo categórico da universalidade é prioritária e superior à prudência, que cálculos de resultados são insuficientes para dar conta da especificidade moral da determinação da vontade pela razão. Também penso que devemos concordar que uma moralidade universalista justificaria até mesmo, em certos casos, uma ação, digamos, imprudente. Por exemplo, justificaria uma ação contrária às leis injustas ou aos costumes sociais tradicionais incorretos, que expressam preconceitos e discriminações. Isso parece razoável e até importante para a nossa reflexão moral.

Mas, justamente com base nisto, aqui se levanta um questionamento no exemplo de Kant. Podemos concordar com resposta do menino de pouca idade para o caso citado no texto Teoria e Prática e tomar o dever de devolução do bem alheio como necessariamente o único dever moral, dadas as prudentes considerações contextuais feitas por Kant? Devolvê-lo nas condições citadas não seria injusto e contrário ao dever para com a própria família? Não podemos recusar a injustiça da grande disparidade de bens ou a incorreção da

que são "ao mesmo tempo" aptas para serem leis universais. "Ao mesmo tempo" são inclinações sensíveis, subjetivas, que estão presentes nas máximas. (cf. Paton, op. cit., pp. 48-49, 55-56). Esse aspecto costuma escapar aos críticos apressados do universalismo abstrato e formal da ética kantiana.

insensibilidade diante da opressão de uma família, apoiando-nos em razões morais, que consideram o dever pelo dever, desconsiderando resultados que advenham da manutenção do dever de respeitar a família oprimida, (o que significa a adoção do padrão de "universalidade racional")? Não podemos justificar moralmente a máxima de benevolência para com a própria família, quando confrontada necessariamente com a máxima do respeito pela propriedade, e avaliada acima dela em função das circunstâncias especiais assinaladas?

No caso, parece que a honestidade em se devolver o bem alheio seria tão obrigatória quanto a benevolência para com a própria família em estado de penúria. Se o exemplo quer mostrar a superioridade da moral determinada a priori e formalmente, com o respaldo da conformidade da máxima com a lei universal em geral sobre a prudência do cálculo de resultados, Kant não poderia ter dado uma resposta diferente para a questão? Neste caso a resposta poderia ser: sim, pode haver apropriação para a própria família oprimida, do bem alheio de uns poucos, que pouco ou nenhum valor tem para eles, que não sabem do direito, e que são insensíveis, ainda que daí não derivasse sua felicidade própria. Poderíamos expressar a "retenção" do bem como um ato por dever, e não por interesse. Pelo menos para o quadro contextualizado por Kant, onde não há alternativa, e há envolvimento de outros indivíduos com situações diferentes (a família pobre e os herdeiros ricos), com interesses conflitantes (uma muito interessada e necessitada, outra pouco interessada e nenhum pouco necessitada).²

Uma máxima em geral, contrária ao dever de respeitar a propriedade

² Conferir uma contextualização diferente para um exemplo muito parecido, na C.R.Pr., A/ 49-50, pp. 38-39.

alheia, e um desrespeito habitual tomados em sentido comum não podem ser universalizados, pois expressariam uma exceção particularista e sem justificativas relevantes. Isso torna o dever de respeitar a propriedade alheia um dever "estrito", no sentido kantiano de estar sendo indicado pela razão. Mas o dilema que opõe tal dever estrito a outro dever estrito, como a máxima de benevolência para com a própria família, que pode ser universalizada e defendida publicamente com razões, não expressa necessariamente uma exceção particularista, e sim, uma "exceção universalizável" (se é que podemos usar tal termo) à vigência irrestrita do dever para com a propriedade alheia. Isso nos remete à um conflito entre máximas morais, como no caso, entre a máxima de devolução de bens alheios como respeito à propriedade alheia e a máxima de prover sobrevivência da família necessitada como benevolência para com o próximo.³

Kant critica o provérbio popular, sobre a nulidade da teoria para a prática, defendendo que isto só acontece ou por defeito de uma teoria incompleta e com premissas defeituosas, ou por defeito na aplicação prática. O último defeito seria da parte de uma correta "faculdade de julgar" que distingue o que se submete ou não à regra. Kant parece acertar na crítica a Garve, explicitando no texto Teoria e Prática o defeito de uma filosofia moral baseada no princípio da felicidade, mas no exemplo de depósito, percebemos a

³ Porém, isto levanta novos e sérios problemas, como a justificativa para a quebra de contratos e suas consequências, o desrespeito a direitos individuais contratados honestamente (o direito do depositário que já morreu) sob a justificativa de outros direitos, a consideração de circunstâncias limitadas (quais as razões para a família estar oprimida ou para os herdeiros estarem abastados?). Mas tem o mérito de destacar o problema do dilema moral e as prováveis dificuldades políticas e sociais relevantes da aplicação irrestrita dos deveres ou direitos sem atentar para as consequências e para a reciprocidade.

possibilidade de latitude no que seja uma boa capacidade de julgar praticamente na vida real, incomodando-nos com o rigorismo.

Assim não podemos concordar com a ambiguidade de aplicar o dever irrestritamente, considerando o contexto empírico ou os resultados da ação apenas como uma prudência interessada privadamente, sem testarmos sua consistência racional, o que pode levar-nos a considerá-la importante para encontrarmos exceções universalizáveis. Se é somente tal universalização racional que pode originar um dever, o que nos leva à exclusão dos resultados da ação regida pela máxima contrária, como fator determinante, é o contexto empírico contingente que pode nos fornecer o material de onde começa a moralidade, que pode ser mais pluralista por causa disto, o que nos leva a pensar que os contextos empíricos em que nos encontramos mutuamente são um fator subsidiário importante para nosso julgamento moral. Com os argumentos de Kant, e concordando com o núcleo de exclusão dos "efeitos" como causa determinante, podemos não excluir totalmente as circunstâncias e as consequências da ação, como também, aceitar o conflito normativo com mais naturalidade. A prudência nem sempre estaria "interessada" num sentido que exclui a moralidade de sua consideração. Nem a moralidade, formal, excluiria necessariamente a prudência, material, como fator subsidiário. Tais considerações implicariam em se ter uma concepção menos rigorista da prudência e do "cálculo de resultados", em separar uma prudência egoísta do utilitarismo social, que toma o bem estar humano como um fator relevante para a moralidade. Também ressaltam a importância de estar atento para os possíveis "dilemas morais" entre princípios básicos universalizáveis, ambos endossados pela razão.

Isto não significa recusar a filosofia moral de Kant, especialmente

sua idéia geral de superioridade da moralidade da determinação racional da vontade sobre a prudência empírica baseada nos efeitos da ação, como fator determinante. Mesmo considerando com mais atenção o contexto, ainda seria a ponderação racional das exigências morais envolvidas que avaliaria os interesses envolvidos. Eles só seriam seriamente protegidos caso se justificassem perante tal ponderação moral racional, universalizadora. Os interesses, privados e públicos, que se mostrem inconsistentes com um universalização moral de suas máximas, devem ser rejeitados. Tal prudência parece continuar submetida à moralidade e seus padrões racionais.

Kant não atentou seriamente para o conflito entre máximas morais justificadas. Kant sempre faz o problema moral emergir do conflito entre o dever, claramente reconhecido, e a força das inclinações. A prudência sempre é restringida ao ponto de vista dos interesses particulares, e o conflito é sempre entre a moral e o egoísmo. Wolff (1986, 118) sustenta que isso faz Kant considerar imperfeitamente o conflito de deveres, e o que demonstraria isto seria outro texto: "Sobre um suposto direito de mentir por amor à Humanidade".⁴

Neste texto, Kant discute a tese de Benjamin Constant, que referindo deveres a direitos, conclui que é um dever dizer a verdade somente para aqueles que têm direito à verdade. Kant se opõe a ela, e mantém o exemplo criticado por Constant: se somos interrogados por um assassino, devemos dizer a verdade sobre o paradeiro daquele que ele quer assassinar. Novamente Kant trabalha com circunstâncias dramáticas, até para reforçar sua recusa das

⁴1797, cf. Bibliografia, Kant, 1985, pp. 118-129

circunstâncias e consequências dos atos na avaliação moral. Novamente nos vemos diante de um conflito de máximas universalizáveis que pode ser decidido de outro modo.

Poderíamos simplesmente resolver o problema da seguinte maneira: não há nenhuma justificção moral para o mentiroso habitual, assim como não haveria para o que se apropria dos bens alheios, e que não tem motivos para sua máxima, a não ser as razões do seu egoísmo ou da sua prudência particular. Como Kant trata com uma situação dramática, aqui haveria motivos não egoístas e uma prudência social se torna tão importante quanto a avaliação da universalidade.

Também poderíamos, talvez, assumir que não precisaríamos ser tão rigoristas como Kant, e que os sentimentos de benevolência precisam ser integrados na nossa moral. Reconhecemos o dever de dizer a verdade e de cumprir contratos, reconhecemos a incorreção de desrespeitá-los. Mas não aceitamos aplicar isto sempre. Talvez por questões de sentimentos e de compreensão da nossa limitação, reconhecemos o dever, mas não o vivenciamos sempre.

Mas podemos também resolver a questão apelando para a própria filosofia moral kantiana: a máxima de respeitar a vida seria aqui tão ou mais justificável do que aquela de respeitar a veracidade nas afirmações. O assassino rompeu o contrato moral implícito de tratar a todos como fim, que é a base do dever de veracidade, e então, contra ele, há um dever de reciprocidade com a vítima. Com a violência não há a reciprocidade. Ora é a universalidade que garante o fundamento moral da máxima de dizer a verdade, e esta universalidade é o ponto de vista da existência em comum, da humanidade

em geral. Dizer uma mentira, como argumenta Kant, atenta contra a humanidade, ferindo a fonte do direito, que é a vida em comum. Pois bem, estas bases são suficientes para justificar, novamente, uma resposta diferente para o conflito, que se mantém porém, estritamente kantiana. Opor-se ao assassino e ao assassinato pode justificar, nas circunstâncias dadas, mentir. Não porque ele não tem direito à veracidade, mas porque a vítima perseguida tem o direito da defesa contra a violência.⁵

Apel, concordando com Kohlberg, não só aceita a tese de Constant sobre a correlação entre deveres e direitos, como alerta que "se isso não for observado, pode ocorrer uma falsa interpretação do princípio de universalização, no sentido de um retrocesso a estágios inferiores da consciência moral." (1994, 248)⁶ E o exemplo seria justamente a posição de Kant neste debate com Constant, que mostraria Kant rebaixando o princípio de universalização a um princípio do "commom sense", da "conservação do ordem". Apel complementa, porém, que as condições pressupostas de uma comunidade moral, que apontam para a correspondência entre deveres e direitos e para a validação do princípio de não mentir com base nisto, já estavam presentes na teoria moral de Kant, pressupostas na concepção do "Reino dos Fins". (Idem, 240-250) Williams (cf. 1992), discutindo sobre a relação entre moral e prudência em Kant na perspectiva da filosofia política de Kant, critica a tese

⁵Éric Weil sustenta uma reflexão semelhante, e podemos nos apoiar parcialmente nela. Ele também defende que a postura de Kant está errada e que é preciso dissipar este erro, que "não é menos erro por ser o erro de um grande filósofo" (...) "O que decide a questão é que o assassino rompeu o contrato da não-violência" e que "Não existe mais obrigação para com aquele que me trata como puro meio em vista da obtenção dos seus fins arbitrários" (Philosophie Morale, ## 113-114, citado por Perine, 1987, 225).

⁶Estágios inferiores são aqueles do contratualismo, do respeito pela lei jurídica e pela ordem, da imitação. Nenhum chega ao ponto de vista moral pleno do princípio da universalização.

de que Kant abriria espaço para uma noção prudencial-política, não-ética, acima da hegemonia do imperativo categórico. Isto se daria com a aceitação da autonomia da "esfera política" (no sentido de esfera da prudência) e com o princípio de "publicidade" (explicitando o padrão de universalização) regulando nossas decisões em função de um acordo com os desejos do público em aceitá-las. Isto levaria a uma possível superioridade de uma prudência política sobre a moralidade (tese defendida por Schmitz, cf. Williams, 1992, p. 222).

Para Williams, o princípio da publicidade não pode ser interpretado como um teste empírico da aceitabilidade de uma decisão política, em função de algum tipo de consenso dos cidadãos em aprová-la. A concordância com um princípio de publicidade não seria utilitária ou prudencial, a menos que tomemos a percepção dos cidadãos como aquela do interesse. Segundo Williams, Kant entende aceitabilidade por parte do público, um teste racional que visa um acordo justificado, ou seja, onde as decisões pudessem ser baseadas em argumentos e debates, um acordo guiado pela moralidade. Kant estaria tentando evitar uma prudência imoral através de uma prudência moral.

Williams concorda com Kant no seguinte ponto: a política em geral deve estar subordinada a uma "política correta", e o correto é algo aberto ao debate público, racional. Discorda no seguinte: na subordinação da política à moralidade, Kant exageraria numa concepção objetivista da ética. Nesta concepção objetivista, Kant esbarraria em três dificuldades: 1) a possível relatividade das bases morais, que são desenvolvidas historicamente e não poderiam ser dadas de uma vez por todas; 2) a subordinação factual-cronológica da moralidade à política, que criaria as condições para a opção moral; 3) o conflito entre conclusões divergentes a que poderiam chegar

indivíduos que usam as mesmas ponderações racionais, o que não teria sido bem considerado por Kant. (cf. Williams, 1992, p. 225)

Em suma, parece que Williams também está defendendo que Kant acerta na tese da superioridade da moral sobre a prudência, mas encontra dificuldades em concluir que a prudência estaria totalmente subordinada a uma moralidade não-prudencial. Considerações morais podem atentar seriamente para considerações prudenciais como base de apreciação. Podemos, contudo, questionar a noção de que esta conclusão exagerada é causada pela concepção exagerada da moral, uma concepção objetivista, e não por uma insuficiente extensão desta concepção até o campo da prudência utilitária.

Williams parece simplificar a noção de moralidade, entendendo-a como a moral efetiva dos costumes de um determinado período histórico. Entendemos que Kant não exagera na concepção objetivista de moralidade, mas numa concepção (subjetivista em demasia?) da prudência e das considerações utilitaristas. Para reforçar este ponto vejamos como as dificuldades sugeridas podem ser enfrentadas pela teoria kantiana.

As duas primeiras parecem ser facilmente respondidas. A primeira, sobre a possível relatividade da base moral, pode ser equacionada assim: o fato de que a base moral é desenvolvida historicamente não implica necessariamente que seja somente relativa, que não possa ser alegada uma também possível "universalidade". Tal alegação racional seria importante para testarmos as bases históricas da moralidade. Defender que as decisões não devem ser arbitrárias, mas debatidas racionalmente, parece implicar em defender um tipo de objetivismo ético, pois as decisões mais justificadas devem ter preferência não por motivos de desenvolvimento histórico, ou força

para impô-las, mas prioritariamente porque as reconheceríamos como as mais corretas, num debate racional.

Isso implica que a segunda dificuldade, a subordinação histórico-cronológica da moralidade às condições políticas, não representa nenhum perigo para a concepção objetivista de Kant: a moral racional pode começar com a história ou com os limites históricos, mas não precisamos concluir disto que ela tem sua origem ou que ela deriva totalmente da história e das condições políticas. Em termos de filosofia moral, uma possível moral normativa pode ser pensada como independente de ser uma moral que aparece num determinado tempo e lugar.

Quanto à terceira dificuldade, o conflito de conclusões morais justificadas, Kant parece não a ter considerado atentamente ou até tê-la considerado erradamente. Mas ela não sugere o abandono da perspectiva de Kant, mas seu aprimoramento, como o próprio Williams confirma ao concordar com a tese básica da subordinação da prudência à moralidade. Por outro lado, não podemos pensar que a idéia de uma subordinação da prudência utilitária e política à moralidade represente uma subordinação à uma moral vigente, efetivada em costumes ou máximas do grupo. Ora, tal moral concreta também está sob suspeita, também está subordinada às exigências racionais da moralidade pura. Também é para ser submetida ao padrão do debate e da argumentação racional, sem os quais pode endossar imoralidade.

Esta última consideração sobre a moral vigente e a moral racional nos leva a um último ponto. Será a moral pura (racional), como mera forma de "legislação universal" ou como mero procedimento de universalização de máximas subjetivas, um ideal que está preparado para endossar qualquer conjunto de

princípios e ações que se tomem de acordo com isto? Poderíamos endossar qualquer moral vigente que é consistente com seus pressupostos e com o que é contratado pelo grupo que a aplica, que é racional no sentido da coerência lógica entre as máximas que a integram? Ou que é consistente com alguns pressupostos morais formais como a universalização lógica de sua base para todos os envolvidos em situações semelhantes? Trataremos disso no próximo capítulo.

1. Interpretações do princípio de universalização

No fim da primeira seção Kant formulou a natureza do imperativo categórico e afirmou que ele expressava o tipo autêntico de avaliação moral e o critério para distinguir o que é bom do que não é. Limitados na previsão das consequências das nossas ações nas circunstâncias em que elas se dão, basta questionar se podemos querer que a máxima da ação se converta em lei universal. Se não podemos, devemos rejeitá-la, independentemente dos prejuízos que ela possa causar para nós ou para os outros. Com esta bússola podemos distinguir em todos os casos o que é conforme ao dever e o que é contrário a ele. Este padrão geral já está presente na avaliação do homem comum.

Na segunda seção ele derivou a fórmula geral do imperativo categórico da noção geral de um imperativo que vale incondicionalmente para todos e, formulando várias apresentações e aplicações, tentou esclarecer melhor este critério. Um esclarecimento sintetiza o "cânone" do julgamento moral:

"Temos de poder querer que uma máxima da nossa ação se transforme em lei universal: este é o cânone pelo qual a julgamos moralmente em geral. Algumas ações são de tal ordem que a sua máxima nem sequer se pode pensar sem contradição como lei universal de natureza, muito menos ainda se pode querer que devam ser tal. Em outras não se encontra, na verdade essa impossibilidade interna, mas é contudo impossível querer que a sua máxima se erga à universalidade de uma lei da natureza". (F.M.C., BA/ 57, p. 62, # 39; Gr., 423-424)

Kant parece acreditar que com este princípio de universalização todos os problemas da avaliação moral estão resolvidos. Já refletimos sobre o exagero disto. Não é verdade que somente com ele se resolvem todos os nossos dilemas morais, principalmente aqueles que exigem aplicação a casos concretos, o que exige de nós, como é reconhecido por Kant, conhecimento empírico do homem e da sua realidade. (Paton, 1967, 73) Porém, o mérito de Kant é a separação entre avaliação moral e avaliação prudencial, e a formulação do princípio geral desta abordagem.

Apesar de estar presente diante dos olhos do homem comum, como um padrão de julgamento, o senso comum não formula racionalmente este princípio, e se aproxima dele às apalpadelas e por exemplos. Assim, apesar da proximidade, podemos concluir que o senso comum não têm um entendimento filosófico claro e distinto deste princípio, mesmo levando em consideração a justeza de aplicação que a razão realiza na vida prática. Tal entendimento contribuiria para evitar que arrazoados e sutilezas nos desviem do rigoroso imperativo do dever.

Como interpretar a formulação dada por Kant? Para muitos, a insistência no registro da moralidade básica em termos de universalização é algo que soa negativamente, às vezes como algo repugnante. (cf. Paton, 1967, 135) Para outros, o que Kant quer dizer parece ser óbvio e razoável, além de não tão difícil aplicação, seja reconstruindo o argumento em premissas contratualistas (cf. Wolff, 1986, 155, 166), seja adotando um discurso moral semelhante ao de Kant na expressão do imperativo. (Weil, cf. Perine, 1987, 216, nota 30) Como entender as formulações diversas dadas por Kant na segunda seção como uma única? Como entender o que significa conceber uma máxima como lei universal? E como articular com este entendimento o importantíssimo

critério de "poder querer" tal concepção?

O texto de Kant é muitas vezes de difícil entendimento, sugerindo várias interpretações. A escolha por uma leitura que enfoque o aspecto social-normativo da sua moral (como ética da justiça), por exemplo, já implica numa certa interpretação de Kant e numa certa formulação de filosofia moral em geral. Especialmente quando tratamos das várias formulações do imperativo categórico. No caso citado, será a segunda formulação do imperativo categórico, que expressa o princípio do respeito pela humanidade como um fim-em-si, como um limite para nossas ações, a que comumente é destacada e tomada como fio condutor.

Shalgi (cf. 1976, 2, p. 172) argumenta que a obscuridade da natureza e do significado das várias formulações do imperativo categórico, é um problema para gerações de estudiosos da sua filosofia moral, que buscam uma exposição satisfatória de seu papel na ética. Tal obscuridade levaria a descréditos quanto ao pensamento de Kant e quanto à possibilidade de uma formulação racional para a ética.

Gary Doore (cf. 1985, 2, p. 138) diz que Kant é "notoriamente obscuro" e "facilmente incompreendido" quando trata das implicações da universabilidade em seus escritos sobre o imperativo categórico. Isto levaria muitos de seus críticos à rejeição de sua filosofia moral.

Um dos motivos alegados por Kant para apresentar várias formulações do imperativo categórico é tornar mais claro e acessível seu princípio básico, para dar à lei moral acesso às almas, para aproximar a lei moral da intuição. Não parece ser de fácil consenso conseguirmos uma interpretação

completa que articule todos os aspectos pensados por Kant, um acordo sobre como devemos entender corretamente, na filosofia moral de Kant, o componente da universalização. Especialmente a noção de "contradição", no teste de universalização, geraria desacordos (cf. Gary Doore, 1985, 2, p.138).

A "contradição na vontade", que apareceria na aplicação do teste (especialmente nos deveres imperfeitos) só poderia ser interpretado corretamente, para Gary Doore (cf. idem, 149-151), se vinculada a premissas a priori, deduzidas de tal vontade como "agente moral" racional. Um agente moral racional, que determine os fins, acolhe os meios que tornam tais fins possíveis. Assim, querer um mundo de ajuda mútua torna mais provável a realização dos fins racionais do agente, que querer um mundo de conflitos. Isto aproximaria a filosofia moral de Kant, segundo Doore, de um certo tipo de utilitarismo. Esta interpretação reforça a idéia do componente de universalização como um princípio de justiça que aponta para a relação da particularidade da máxima com sentido privado, individual, com a universalidade de sua aceitação, com sentido público, social. O problema dela é suposição da existência dos fins racionais objetivos, ou a demonstração de que são obrigatórios.

Kant cita a contradição na "concepção" de uma máxima como lei. A interpretação tradicional vê o imperativo categórico como teste lógico ("tese lógica") baseada nisto. Ela se apoiaria em alguns argumentos de Kant, como o que aponta que nas máximas do suicídio e da promessa falsa nós nem sequer poderíamos pensar a universalização delas sem contradição. De fato, a interpretação tradicional ou "formalista" é devotada à uma fidelidade rigorosa ao texto kantiano. Segundo Shalgi (cf. 1976, p. 173) a visão tradicional se refere ao imperativo categórico como um critério formal de

validação moral, que tem aplicação absoluta e que não é empírico. Ele é visto como um teste que diferencia a ação imoral da moral, tendo como núcleo a consistência lógica. A moralidade de uma ação seria determinada se sua máxima não resultasse em contradição ao ser generalizada como lei universal. Tal contradição dentro da lei apontaria ser ela moralmente impossível porque logicamente impossível.

Para Kant é fundamental a consideração do teste moral como desvendando máximas que, universalizadas, não podem se sustentar como universais. Uma maneira de entender isto, é que, uma máxima subjetiva, que represente uma exceção particularista, quando universalizada (concebida como lei para todos), nunca poderá valer como lei e concordar consigo mesma como subjetiva, ou seja, com a intenção subjetiva de conter um privilégio que exclui os outros. Não poderíamos então querer com consistência tal máxima. Mas como chegar até esta consistência, e reconhecer que a universalização não pode ser concebida?¹

Haveria uma falta de consistência moral por causa da falta de

¹É interessante a posição de Wolff: ele argumenta que a máxima da quebra de promessas não é válida por causa da prévia aceitação assumida da máxima de cumprir promessas. A quebra seria somente uma exceção e não seria consistente. Mas Kant pensa em termos de universalização da máxima em questão, e em sua consistência em ser querida privadamente ao ser pensada como querida por todos. Isto revela que Kant está preocupado com algo mais do que um teste de consistência lógica entre máximas já dadas como morais e as máximas subjetivas em questão. Também sugere algo interessante: a universalização da máxima da quebra de promessas, e a conseqüente proibição de exceções, no sentido dado por Wolff, tornaria uma exceção o cumprimento das promessas. Como para quebrar promessas é preciso fazê-las, haveria o problema da proibição do seu cumprimento, o que provaria que a máxima da quebra de promessas seria inconsistente para ser uma lei que harmonize a vontade de todos, supondo que uma lei que nem pode ser cumprida perde seu sentido. Kant pensa em termos de destruição da instituição da promessa. E o que ele parece significar com lei que nem pode ser efetivada é que ela não seria aceita por todos quando conhecida, porque seria desonesta.

consistência lógica? Suponhamos uma lei que obrigue a todos a universalizar a mentira que adotamos como máxima subjetiva. Todos mentindo, poderemos supor que ninguém mais acreditaria em ninguém, e a mentira não existiria como lei, pois não poderia ser cumprida. (Tanto a promessa falsa como a mentira, neste caso, parecem não existir mais porque entendemos a universalização como publicidade, e a publicidade de uma desonestidade como um fator suficiente para fazer as pessoas rejeitarem tais máximas). O teste da universalização seria então um teste "lógico" da razão prática (cf. Deleuze, 1987, p. 40). Esta interpretação, a mais comum, e que pode ser entendida como a interpretação tradicional do imperativo categórico, chamamos de logicista.

Há várias dificuldades nesta interpretação. Shalgi (cf. idem) defende que máximas claramente imorais podem ser universalizadas sem que resultem contraditórias, se o teste for apenas lógico, quando concebidas como lei. E então precisaríamos de fatores ulteriores para distinguir máximas universalizadas que poderiam ser elevadas ao estatuto de "lei moral", e quais não poderiam. Diante destas máximas já aceitas, poderíamos testar as máximas subjetivas. Mas qual o critério para a já aceitação daquelas máximas básicas? Outra dificuldade seria a possível complexidade fatural das situações para aplicação do teste lógico, pois situações diferentes podem sugerir juízos de valor divergentes, igualmente universalizados, requerendo sempre critérios ulteriores de "especificação" moral.

Por exemplo, tomemos a frase "Ficaria eu satisfeito de ver a minha máxima (de me tirar de apuros por meio de uma promessa não verdadeira) tomar o valor de lei universal (tanto para mim como para os outros)?", que sugere Kant entendendo o seu imperativo categórico do seguinte modo: se alguém, que esteja procurando saber o que é correto fazer, responder que ficaria

satisfeito com uma situação em que todos ajam do mesmo modo que ele, então a máxima da ação é correta; se ele responder que não, que não aceitaria tal máxima para todos, mas somente para si, então ele deve considerar a máxima imoral.

Mas porque alguém responderia que não aceitaria a máxima para todos? Alegando exceção especial em seu favor? Alegando que todos poderiam participar da exceção, mas não ao mesmo tempo, e que agora, por sorte, o tempo era o dele? Isto parece que muitas vezes é alegado. Mas, mesmo se já aceitarmos a inconsistência de ambas as possibilidades (pois elas seriam uma contra-justificação para um sujeito racional que procura uma universalidade rigorosa, ou, parefraseando isto, ela seria uma contra-justificação pública, que trairia o privilégio buscado em detrimento dos outros), poderíamos então pensar que alguém poderia, sabendo que não pode alegar exceção para si, aceitar e defender a universalização da máxima, que, suponhamos saber, não seja moral.

A objeção seria mais ou menos óbvia. Alguém poderia querer, espertamente, moralizar seu princípio subjetivo apenas pela aceitação da generalização de sua vigência, mesmo que em tal situação se corra o risco de sofrer prejuízos com isto. Um fanático poderia querer moralizar uma máxima nociva de destruição de outra raça, aceitando que a destruição vale mesmo para ele, se descobrir que pertence a tal raça (que é o exemplo de Hare², do nazista fanático). Pensando bem, um não-fanático, desde que apenas racista, pode universalizar suas máximas, e tornar uma exceção, inconsistente

²Cf. CARVALHO, 1992, sobre a teoria de Hare e o exemplo do nazista fanático (p. 133). A obra de Hare é "Freedom and Reason", Oxford, Claredon Press, 1987.

logicamente, justamente uma máxima de igualdade racial. O racista (e isto é muitas vezes alegado) não entende os discriminados por ele como pessoas de mesma categoria racional, e então, não vê problemas com a idéia de tratamento igual ou universal entre todos as pessoas.

Mas não é esta a compreensão de Kant. O princípio de universalização contém um duplo critério: a universalidade da máxima e a intersubjetividade do querer universal de tal máxima. É preciso "poder querer" a máxima universalizada. Um aspecto relevante para relacionarmos aqui é a consciência de Kant, da insuficiência da mera universalização, principalmente se ela é apenas um teste lógico, para determinarmos a moralidade. Ela apenas seria necessária e precisaríamos de mais "especificação" mesmo, para determinarmos a moralidade. Porém, mesmo a "concepção" ou o "pensar" universal da máxima não é apenas abstrato e lógico: no texto vemos que o teste da moralidade passa fundamentalmente pela negação, pela não-universalidade da máxima contrária. Só temos um dever estrito que vale universalmente, para Kant, porque a não universalidade proíbe a ação, o que é apontado somente porque pressupomos alguns deveres concretos. A mera universalização ainda não garante que possamos querer a máxima como universal, para todos. Mas como justificar a pressuposição dos deveres concretos, que apoiam a não universalidade de algumas máximas?

Faz sentido buscar interpretações que apresentem um fator de especificação moral que não se resume ao teste da consistência lógica. Shalgi apresenta alguns pontos básicos e algumas dificuldades de várias destas alternativas, como a de Paton e a de Williams, ambas apresentando o fator de especificação como um fator intuitivo-subjetivo. (idem, p. 181). Williams seria "subjetivista", já Paton se aproximaria de um objetivismo, mas isto não

seria determinado pelo componente da uiversabilidade como teste lógico.

A interpretação de Paton teria como ponto básico que a moralidade da ação, representada pelas fórmulas do imperativo categórico, não seria determinada pela consistência ou inconsistência lógica de uma máxima universalizada. Ela seria determinada pelo motivo interior da ação, que deveria ser feita somente por dever e, num segundo momento, deveria estar de acordo com a lei universal. Paton enfatizaria isto retomando nos imperativos a idéia kantiana de que o comando ético fundamental é agir de acordo com o dever por causa do dever. Agir "por causa" de uma consistência lógica poderia ainda não ser agir moralmente, poderia ser apenas agir conforme ao dever.

Estes dois requisitos serão divididos nas formulações. Para Paton as fórmula 1 (legislação universal) e 3 (autonomia) revelariam o aspecto da "motivação interior", enquanto as outras (1a, 2 e 3a) revelariam o aspecto da "conformidade" de uma ação com a moralidade. Neste último aspecto as fórmulas postulariam "fins" que possibilitam julgar a adequação da ação a uma lei universal. (cf. Shalgi, op. cit., pp. 173-174)

Distinguindo-se então da interpretação tradicional, a interpretação de Paton levaria também a dificuldades, como: se as fórmulas distinguem dois aspectos necessários da moralidade, nenhuma delas pode refletir a totalidade dela. Isto parece ser rejeitado por Kant, que diz que todas as fórmulas são suficientes para determinar a moralidade. Paton terá de unir "motivo" e "acordo" pela suposição de um "insight" moral, um tipo de intuição, além de resolver a "insuficiência" do teste lógico com a idéia de que existem fins teleológicos que servem de princípios para a avaliação formal das leis. Estes fins são os que precisariam ser justificados.

Estes pontos podem ser contestados pelo texto kantiano. Ele aponta para uma independência, na avaliação da lei, de fins. Também aponta para uma racionalidade objetiva da moralidade. "Insights" apenas nos levariam para uma abordagem não-racional problemática, pelo menos para Kant. (cf. Shalgi, op. cit., pp.175-175) Tal posição levaria a um descrédito em relação à possibilidade da ética racional em Kant. Como saber se tal "insight" vale para todos? Qual a sua natureza? Como consegui-lo?

A posição de Willians aponta uma resposta para isto. Semelhante a Paton, ele distingue os critérios de "legalidade" das máximas baseados em um princípio teleológico. Porém, ele alcança uma compreensão mais subjetivista do princípio básico, diferentemente de Paton. (cf. Shalgi, op. cit., p. 180) Tal posição veria o imperativo categórico como um princípio governante da ação, uma espécie de consciência prática (mais ou menos espontânea e intuitiva, presente em cada indivíduo ou grupo?); ele não seria um princípio teórico. Não haveria sentido no imperativo categórico fechado nele mesmo, no vácuo, como mera forma lógica. Ele sempre seria pensado por Kant como um guia da ação.

Tal guia nasceria da atividade espontânea da razão. Nesta atividade a consciência da lei moral se vincula a uma racionalidade de máximas subjetivas, onde se relacionariam fins subjetivos e objetivos. (cf. Shalgi, op. cit., p. 175) Nesta relação, os fins do sujeito são confrontados com os fins da razão, mas como uma atividade, isto seria um padrão prático subjetivo de cada agente.

As fórmulas de aplicação (como por exemplo, a da lei natural ou o reino dos fins), apresentam a base de estimação marcada por fatores (como a noção de sistema natural) subjetivos. A coexistência de todos os propósitos

individuais indicaria uma elasticidade e relatividade na legislação moral. Os vários fins que se relacionam seriam apropriados pelos próprios sujeitos enquanto empíricos. Levar em conta o fim desta coexistência implica, nos testes, em imaginar os possíveis efeitos da relação entre propósitos individuais contingentes neste sistema.

A imaginação disto seria uma consideração fenomênica (por exemplo, imaginar num passado e num futuro), dependente de elementos da experiência. Os fins objetivos dependeriam de uma experiência própria. A moralidade não necessitaria de uma objetividade do tipo teórica. (cf. Shalgi, op. cit., p. 176)

Tal posição subjetivista pode ser entendida como consequência da rejeição da universalização como fator objetivo determinante. O teste, prático, apontaria para uma atividade e não para uma teoria. A esta posição é semelhante a reflexão de Marty, que sugere uma dialética entre "universal" e "particular" como componentes da tomada de decisão moral. A decisão moral se assenta num "fato da razão", interpretado como ato livre, do sujeito que age. Neste ato de liberdade como fundamento da moralidade, Kant valorizaria a esfera subjetiva e particular de máximas variáveis da vida moral dos diversos sujeitos e grupos.

Para Marty (cf. 1984, p. 282), o imperativo categórico apresenta uma nova maneira de apresentar a lei fundamental da ética em geral ("faça o bem e evita o mal"). Nesta nova maneira, Kant prioriza o "agir", colocado antes de alguma "ordem natural" das coisas. Antes de tudo é a ação que dará às máximas subjetivas certa orientação e certa qualidade. A ação será moral por operar uma junção do particular com o universal, considerado o problema central da

moral de Kant (cf. idem, p. 283).

Como se trata de um agir livre, o fundamento não poderia ser estabelecido nem anteriormente (racionalismo) nem posteriormente (empirismo). Se a lei apresenta o princípio objetivo, a máxima apresenta para a ação o princípio subjetivo, que determina sua particularidade, quer dizer, "segundo a individualidade do sujeito, considerado num tempo e num lugar" (Idem, p. 282). Com o fundamento da lei moral no ato da liberdade, a universalidade deve ser aplicada numa expressão concreta, que se faria numa história. Para Marty, uma história provisória, com tempo e lugares contingentes.

Inciciar pelo agir é começar pela diversidade. Kant nunca esqueceria que a liberdade, dada pela razão, seria exercida por um agente sensível, numa ação sensível. Seria influenciada por uma máxima subjetiva. (cf. Marty, 1983, p. 41; 1984, p. 284) A universalidade da lei não é o centro, pois apenas com este centro, seríamos anjos. Assim como apenas com a particularidade sensível, seríamos meros animais.

A teoria da formalidade da universalidade implicaria nisto, em não se aproximar da variedade possível de máximas, onde apareceria "o indefinido das faces humanas, das culturas, das opiniões e dos costumes" (idem, p. 284), com um "código já estabelecido de avanço" que permitisse algum discernimento (vazio). O critério de universalização seria apenas a exigência de passar desta multiplicidade a uma unidade num ato livre. (cf. idem, p. 285) Esta interpretação não parece acrescentar soluções para o problema da insuficiência da universalização, pois, destacando a liberdade e criticando o formalismo vazio, ela parece manter a questão de como entender a necessidade da universalização e como vincular uma postura de objetividade moral a ela (o que

parece ser uma exigência do texto kantiano).

Segundo Gary Doore (op. cit., p. 138) a interpretação da universalidade moral como teste lógico é retomada por Hare e Singer, mas numa perspectiva diferente da linha tradicional. Em ambos, tal componente de universalidade requer que aquilo que seja aceito moralmente por alguém, por adotar alguma máxima privada numa determinada situação, deve ser aceito para qualquer um agir sob tal máxima em situações semelhantes. A moralidade seria a equivalência de "um" com "qualquer um", seria a generalização de máximas, o que tornaria irrelevante diferenças numéricas. Tal interpretação de filosofia moral dada pelo prescritivismo de Hare e pelo normo-utilitarismo de Singer não estariam isentos de problemas, especialmente se tomados como uma possível interpretação subjetivista de Kant (no caso de Hare, mas não no de Singer), como vimos na objeção acima. Tal problemática levaria a tentativas de rever o significado do componente de universalidade na moralidade. (cf. Gary Doore, op. cit., pp.138-139)

Todas as posições alternativas citadas podem ser entendidas como uma hipótese de "subjetivismo" na filosofia moral de Kant. As dificuldades da interpretação tradicional sugeririam uma interpretação que mantém o teste lógico, apesar de entendê-lo parte de uma teoria subjetivista. A dificuldade básica da interpretação tradicional parece consistir na sua insuficiência como fator determinante da moralidade das máximas. Então, poderíamos continuar assumindo que tal fator é o básico, necessário, e que, se com isto não chegamos muito longe, é porque não o podemos.

Na interpretação hegeliana, o princípio kantiano de universalização, visto como critério de não contradição, não nos determina por si só quais os

conteúdos de ação com os quais a vontade não pode entrar em contradição. Sem dar um conteúdo, o imperativo categórico kantiano não permite, segundo Hegel, uma ação positiva, mas apenas, uma avaliação negativa. O dever abstrato não fornece conteúdos particulares (cf. Principes de la Philosophie du Droit, FD, # 134 e obs.; cf. Hegel, 1975) e a avaliação com conteúdos já dados nos oferece uma solução "relativa", que prenderia Kant à finitude da esfera moral (cf. FD, # 111 e Obs.), à subjetividade do direito moral, impedindo a passagem à Eiticidade ("Sittlichkeit"), à objetividade do direito no sentido amplo de um mundo institucional livre.

Para Hegel, a linguagem kantiana prefere a expressão moralidade ("Moralität") e restringe a este conceito os princípios práticos. Fazendo isso Hegel acredita que a filosofia kantiana impossibilita o ponto de vista da eticidade. O ponto de vista da moralidade precisaria ser dialeticamente superado pelo da eticidade como união da esfera da "pessoa" com a esfera do "sujeito", do "direito abstrato" com o "direito da vontade subjetiva".

Mas, com a substancialidade ética que preencherá a indeterminação da subjetividade, Hegel pretende, todavia, estar em concordância com o elemento formal de Kant. Assim pensa Kervegan (cf. 1990, pp. 48-50), que vê a síntese de Hegel como que mantendo o que é essencial nos momentos antitéticos, e por isso, se aproximando de Kant. Mesmo assim, e considerando que na Filosofia do Direito a crítica virulenta de Hegel não é bem contra Kant, mas contra a radicalização romântica da autonomia kantiana reduzida a formalismo vazio e coincidindo com o mal (cf. FD, #140 e Obs.), o elogio da consciência moral, que abre a subjetividade, enquanto interioridade, para a universalidade do dever, só se dá enquanto esta consciência é uma antecipação do ponto de vista ético.

Se parece não caber a Kant a crítica de formalismo vazio que se fixaria intencionalmente no ponto de vista moral, pelo menos na Filosofia do Direito, cabe a Kant a crítica de formalismo indeterminado e inefetivo, que para se tornar objetivo no sentido pleno, precisa de determinação de um conteúdo ético substancial. (cf. FD, # 135 e Obs.)

Sugerindo a necessidade de passarmos da moralidade subjetiva para uma eticidade objetiva, Hegel se distancia de Kant, parecendo criticar o formalismo pela exigência de uma superação do "particular" que ele não pode cumprir. Kant, buscando se afastar do particularismo de máximas que não podem se justificar para além de si mesmas, não consegue, na interpretação hegeliana, se afastar da subjetividade particular, nem torná-la substancialmente universal.

Se a moralidade racional exige a generalização da máxima, evitando a imoralidade da discriminação arbitrária ou irracional (num sentido de evitar diferenciação numérica entre os agentes: "qualquer" sujeito poderia...), ela não implicaria em fazer de alguma moralidade básica concreta a única possível. A moralidade básica, do ponto de vista racional, seria apenas a prescrição universal da máxima. Não haveria imoralidade em "sentido forte", em nenhuma máxima que estivesse sendo generalizada, que levasse a sério que todas as pessoas em situações semelhantes deveriam fazer a mesma coisa. Em suma, moralizar uma máxima seria "transformá-la em lei universal".

Em tal posição, agir "somente se" a máxima pudesse ser querida como universal não significaria abandonar o conteúdo desta ou daquela máxima, mas sim, uma maneira de adotá-lo, de assumí-lo. É a mesma máxima que seria adotada

se agíssemos "somente se" estivéssemos dispostos a universalizá-la. A universalização apontaria para a possibilidade de todas as máximas dos diversos sujeitos e diversos grupos serem moralizadas sem ser abandonadas. Isto transforma a perspectiva de Kant numa posição subjetivista.

Esta interpretação subjetivista do princípio de universalização, como princípio que nos ajuda a discriminar máximas morais coerentes, mas não a discriminar princípios substanciais e deveres concretos que são a base para a avaliação da "não-contradição", parece ser uma interpretação progressista de Kant, mas há dificuldades em adequá-la ao pensamento kantiano. (cf. Wolff, 1986, semelhante a Hegel. Ele argumenta sempre que precisa reconstruir o argumento de Kant com a teoria contratualista da moralidade) Ela endossa que não existe uma esfera de fins da razão, objetiva para todos os seres racionais, como um tipo de "código" ou, como no caso da filosofia hegeliana, como uma esfera dada pela pelo critério da universalidade. Aquela esfera para os subjetivistas, seria em última instância um procedimento prático que se deduz da própria experiência, marcada por elementos subjetivos de tempo e lugar. Para Marty (1982, 1984), por exemplo, há um tipo de "dialética" que deve juntar o particular das máximas com o universal da razão, mas que se funda num ato livre do sujeito, com nenhum critério seguro dado anteriormente à própria relação.

Mas qual o sentido do princípio de universalização e da busca de justificação para máximas, princípio válido para "todos os sujeitos" , se se adota uma postura subjetivista? Willians falaria em "acrescentar objetividade" ao julgamento prático subjetivo com o componente da universalidade: qual o sentido disto? (cf. Shalgi, 1976, pp. 177-179) Para Wolff os princípios morais substanciais são objeto de um contrato ou de decisão pessoal e grupal. Mas

então, a racionalidade moral não é categórica, no sentido dado por Kant a categoricidade (incondicionalidade de fins subjetivos e particulares).

Um reforço ao subjetivismo seria o ponto onde Kant defende que a "contradição" com a lei moral no teste das máximas seria uma contradição no querer, na vontade do agente. Se mesmo possível de ser universalizada, ela envolver esta contradição, a máxima deve ser rejeitada. Tal rejeição, numa leitura subjetivista de Kant, deveria ser interpretada como uma decisão subjetivista, já que a base é a contradição com o querer certas "coisas" que seriam relativas. Seria tal contradição com a vontade do agente, como núcleo da avaliação moral-imoral, apontada por uma "decisão consciente" (uma consciência prática do agente), por um juízo próprio do agente?

A ética de Kant não permite concluir por esta visão subjetivista, contrária a toda interpretação "tradicional" de Kant, logicista ou não, que aponta seriamente para o rigorismo da "ética de princípios" kantiana. (cf. uma posição diferente: Shalgi, op. cit., 179) Para Kant, o "querer" enunciado nas formulações e nos testes do imperativo é o querer da vontade racional, que não é individualizado empiricamente, mas sempre uma instância comunitária: nós só podemos querer máximas que são universalizáveis do ponto de vista de um observador razoável e imparcial, e nós não podemos não querer certas máximas universalizáveis que são racionais. Um componente desta racionalidade é a universalidade, já que Kant sempre pensa numa avaliação que confronte a máxima privada com o ponto de vista de um observador razoável e imparcial.

Shalgi reconhece um acerto em apresentar esta "contradição na vontade" como um princípio central no teste das máximas. Mas ele encontra uma séria dificuldade para deduzir o subjetivismo daí. A consciência da lei moral

não determina a lei moral, apenas a segue, a acompanha necessariamente. Tal consciência se referiria, não à moralidade ou imoralidade de uma ação, mas à consistência ou não da vontade em seguir a lei. Transformar a consciência (do dever moral) em decisão onde o próprio sujeito particular julga, seria de fato transformar o imperativo categórico em instância subjetiva. Mas isto não parece um bom discernimento da teoria de Kant. (cf. Shalgi, idem, p. 179)

Aproximar Kant de um subjetivismo e de um relativismo, interpretando o componente da universalidade como um teste lógico aberto a quaisquer conteúdos morais (somente formal, no sentido de que não pode ter um valor substancial para determinar máximas particulares moralmente) não é posição consistente: a posição mais correta parece aproximar Kant de um "universalismo" e de um "objetivismo", expressos num tipo de racionalidade crítica de princípios, onde fica ressaltada a prioridade da liberdade universalizada sobre a liberdade arbitrária, a prioridade de uma moralidade da justiça sobre uma moralidade da prudência individual. Um universalismo consequente e um objetivismo crítico, estariam abertos a toda subjetividade, e a toda máxima subjetiva que pudesse consistentemente ser pensadas e querida como universal, a toda máxima cuja defesa pudesse ser pública e preservasse a interação entre as pessoas.

Podemos, da interpretação tradicional, retomar o ideal de objetividade e a idéia de que, para isto, o princípio de universalização desempenharia um papel decisivo. Mas devemos recusar que tal ideal de "universalidade" se resume a um teste lógico e abstrato, e que como tal fosse suficiente para determinar uma moralidade única para todos, sem qualificar tal critério de universalidade com a idéia de validade intersubjetiva e com a identidade entre ele e as noções de respeito pela

pessoa e pela autonomia dos sujeitos morais.

Agir justificadamente é agir segundo uma racionalidade imparcial que orienta o comportamento. Vale dizer que com tal racionalidade o sujeito não quer mais ser tutelado por autoridades externas, e se auto-determina pela forma universal da lei moral. Agir moralmente justificado é acordar com a razão que determina a partir de dentro, e que exige a submissão a um princípio geral. É o que Kant acredita ser exigido pela capacidade de agir racionalmente, ou seja, pela razão prática. (cf. CRPr, A 29-31)

Para Kant, se o princípio determinante for uma máxima com um conteúdo material, a regra estaria "sujeita a uma condição empírica" e não poderia ser uma lei prática. "Ora, de uma lei, quando se eliminou toda a matéria, isto é, cada objeto da vontade (como princípio determinante), nada mais resta do que a simples forma de uma legislação universal". (CRPr, A 48/49)

Kant argumenta de modo geral que, caso queiramos dar razões morais no sentido do imperativo categórico (o que entendemos, caso não queiramos permanecer no arbítrio particular), nossa universalidade não pode ser "material". Kant quer impedir que a razão empiricamente condicionada forneça o princípio de determinação a vontade. (cf. CRPr, A 31) Podemos pensar que a universalização moral é um critério de avaliação negativa para a possibilidade de uma ética universal, ou seja, visa levantar a averiguação de sua particularidade material como candidata a uma objetividade universal. Não se aceita um conteúdo material senão como candidato ao teste formal da universalização. Kant propõe a avaliação segundo o princípio de universalização como uma saída, a única talvez, para o agente moral que quer

justificar racionalmente suas máximas.

O critério de universalização moral não se esgota porém apenas no primeiro princípio da forma da regra, mas se efetiva também na forma do conteúdo e na junção de ambos com a vontade autônoma, que sinalizam a idéia de respeito pela pessoa de todos. Para Kant, a condição suprema da concordância da vontade com a razão prática nesta está na concordância desta com a idéia da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal. O princípio da autonomia é derivado da idéia de dignidade do ser racional como fim-em-si. O respeito incondicional por todos os sujeitos viabiliza um ideal de comunidade moral como um "reino dos fins" possível pelo respeito pela autonomia de todos os sujeitos envolvidos.

Kant afirma que o imperativo categórico é "só um e único", o princípio da lei universal. Kant está se referindo à natureza do imperativo categórico, dada no princípio de universalização. A universalização é um componente básico do princípio supremo da moralidade. Assim, todas as formulações que Kant elabora do imperativo fazem uma referência ao ideal de universalidade racional: "legislação universal natural" expõe a avaliação da máxima como lei universal de natureza, pensada em confronto com as atuais leis naturais reconhecidas; o "princípio do respeito pela humanidade" expõe a idéia de um fim-em-si absoluto que vale para todos os seres racionais; o "princípio da autonomia" expõe a representação da própria vontade concebida como vontade legisladora universal, como conteúdo da lei moral, que ordena que todo ser racional respeite a dignidade de todos os seres racionais com igual dignidade; no "reino dos fins", as ações devem aparecer como adequadas à um membro autônomo, que tem um valor intrínseco insubstituível, e tal padrão é expresso na idéia de uma união sistemática entre todos os membros através de

leis universais comuns. Estas idéias aproximam a idéia da razão da intuição, do sentimento. No juízo moral, diz Kant, é melhor proceder somente com a fórmula geral da "lei universal". Mas para que as "almas" tenham acesso à lei moral, é útil utilizar os diversos princípios das várias formulações. (cf. F.M.C., BA/ 80-81, p. 79-80)

No texto de Kant, onde ele formula exemplos da aplicação do imperativo categórico, são apontadas três tipos de contradição: no dever estrito para consigo, o imperativo aponta a auto-contradição na natureza que adota determinada máxima particular que não pode ser universalizada quando pensada em confronto com as demais leis naturais; no dever estrito para com os outros, aparece a auto-contradição na própria máxima, quando pensada como lei universal; nos exemplos de dever imperfeito para consigo e para com os outros, a contradição é da máxima com as condições de sua efetivação. A intuição básica de justiça como reciprocidade entre os sujeitos se adequa mais perfeitamente apenas à auto-contradição da máxima, que aconteceria na perspectiva do envolvimento dos outros e no conflito de interesses e direitos.

Esta perspectiva parece ser a mais plausível das colocações kantianas. Podemos até pensar uma aplicação da universalidade, entendida como padrão de justiça, no esclarecimento dos deveres para consigo mesmo, e do dever para com os outros em sentido lato, onde não aparece explicitamente uma auto-contradição na máxima intersubjetiva. Ou seja, na complexidade da avaliação moral, especialmente para casos de conflito entre máximas opostas, mas não necessariamente particularistas, o padrão intersubjetivo da universalização continuaria sendo a diretiva ou a medida para uma consistente decisão moral, mesmo que a auto-contradição da máxima não seja explicitada. Porém, ao referir a moral do imperativo categórico exclusivamente às relações

intersubjetivas, nós devemos excluir da avaliação sobre deveres obrigatórios para consigo. Deixamos Kant, e com ele, a absolutividade da razão para todos os casos de avaliação prática, já que não é plausível a exposição kantiana da concepção de contradição da vontade no caso dos deveres para consigo, nem o rigorismo que exclui toda referência empírica da avaliação moral.

2. A intuição básica da universalização e a contradição prática

No exemplo da promessa falsa, ainda na primeira seção da Fundamentação, Kant equacionou a questão moral (ficaria eu satisfeito de ver a máxima de fazer promessas falsas em situações de apuro, tomar o valor de lei universal (para mim e para todos)?) dizendo que segundo uma tal lei universalizada, uma lei universal do engodo, não poderia jamais haver promessa alguma, pois seria inútil. As pessoas todas não acreditariam na promessa de qualquer um, ou também fariam a mesma coisa. Ou seja, universalizar, no sentido de permitir que todos assumam a máxima subjetiva, destrói aquelas máximas que afirmem um privilégio particular que só se realizaria se negasse para os outros tal coisa, ou se negasse um direito específico.

É claro que poderíamos argumentar, ainda assim, que tal universalização seria realizada se estivéssemos aceitando que todos pratiquem manobras de engodo, inclusive contra nós. Poderíamos universalizar nosso egoísmo com base em certa interpretação da "regra de ouro". Mas este não seria o caso da idéia de "legislação universal" em Kant. Tal caso eliminaria um tipo de egoísmo, aquele de fazer distinção numérica entre pessoas e de julgar arbitrariamente situações semelhantes, mas seria ainda insuficiente. Não haveria consistência em simplesmente querer que uma máxima egoísta, como "todos os brancos devem subjugar negros", fosse transformada em lei universal. Pois precisamos antes testar se "podemos querer" consistentemente tal universalização apenas "lógica". Para Kant, a lei moral deve nos fazer considerar a máxima como habilitada a participar de uma legislação universal comum que preserve a cooperação entre os agentes, imbuídos que estão, do mesmo "querer comum".

O que Kant parece querer é o contrário da universalização meramente

lógica, caso ela seja entendida como generalização meramente formal para todos os envolvidos em situações semelhantes. Para Kant, como podemos sempre estar cumprindo uma ação por interesse subjetivo e, em termos de avaliação, estarmos sempre querendo universalizar o que é particular e contingente, precisamos testar se "podemos querer" tal máxima ou se ela de fato pode ser querida como capacitada para participar de uma legislação universal.

Apenas aceitar que nossas máximas sejam logicamente universalizadas seria ainda agir "conforme" o dever, mas não "por dever". Em alguns casos tal aceitação estaria de acordo com a moralidade e poderia contrariar nosso interesse particular, mas em outros ela poderia significar a afirmação deles em detrimento de exigências morais do dever. Ora, estas reflexões sugerem que é preciso alguma pressuposição "substancial" nos princípios racionais, ou, pelo menos, que Kant não oferece suficiente esclarecimento sobre a dificuldade de deduzir deveres concretos da mera racionalidade formal, e sobre a dificuldade de pressupor um "querer comum" ideal que precisaria ser produzido antes.

Diante disto, um desdobramento defensável da posição de Kant, pode argumentar que quando perguntamos "se todos podem querer" uma máxima como universal, estamos ponderando sobre a presença dos outros na nossa máxima, sobre seus direitos, sobre exigências de honestidade, igualdade e justiça imbutidas em nossas máximas. É o procedimento de explicitar possíveis contradições entre interesses e testar o real alcance moral de nossas máximas que seria o mais importante. Mais que "logicamente" conseguir justificar uma máxima particularista. O engodo pode ser formulado como direito de todos ao roubo, ou a negligência em ajudar os outros pode ser defendida com base no "não fazer aos outros o que não quero que me façam". Mas podemos querer

consistentemente isto? Isto está apto a participar de uma consideração universal pela dignidade de todos os sujeitos racionais envolvidos?

A intuição básica seria a idéia de evitar privilégios que impliquem em danos para os sujeitos morais envolvidos. Por exemplo, um comerciante deve sempre ser honesto por causa do dever de respeitar o direito de confiança dos outros que estão envolvidos, fundado no respeito à pessoa como fim-em-se e como membro autônomo da comunidade moral. Isto seria uma base sempre prioritária para ponderarmos nossas ações, acima de considerações prudenciais e utilitárias. Por outro lado, ser honesto não por causa do dever, mas apenas conforme ao dever, seria manter a honestidade prioritariamente por causa das vantagens lucrativas particulares. Então, se tais vantagens estão ausentes na honestidade, a desonestidade seria uma meio para conseguí-la, mesmo que isso signifique desrespeitar o direito do outro, universalizável, de não ser tratado como "coisa" utilizável para as próprias vantagens pessoais.

Paton (1967, 135) argumenta no sentido de que a noção de universalidade da lei moral, que deve ser entendida em termos mais comuns de objetividade, é aceita, se não por todas, pela maioria das filosofias morais que não reduzem o dever a uma instância puramente subjetiva do auto-interesse. Kant está defendendo que o princípio moral deve ser o mesmo para todos os sujeitos e que isto implica que ninguém está autorizado a fazer exceções arbitrárias em seu favor ou em favor de seu grupo. Os princípios morais devem então ser impessoais, que só tem sentido se aceitamos que seu critério de julgamento não é o desejo e a decisão particular, mas sim a imparcialidade entre as pessoas. A universalidade, diz Paton, já implica em reciprocidade de pessoa a pessoa: se eu posso reivindicar ser tratado de uma certa maneira, devo estar preparado para tratar a todos do mesmo modo. Agora, isto é

importante, mas não precisa ser exagerado. Contra as idéias de justiça, reciprocidade, impessoalidade, podem ser levantadas as mesmas críticas de indeterminação, mas não de formalismo vazio e aberto a qualquer conteúdo.

A intuição básica do imperativo da moralidade em Kant é, segundo Habermas (cf. 1989, p. 62), evitar aquelas máximas que impliquem em contradição com um trato igualitário para com todas as pessoas. Para isto nós testamos sua universalização e vemos se ela pode encontrar "o assentimento de todos os envolvidos". O imperativo deveria, assim, ser interpretado como um princípio de justiça.

Apel confirma esta "leitura" possível da ética de Kant, afirmando que as concepções da ética do discurso e da ética da decisão justa (Kohlberg), que devem ser entendidas como dois lados da perspectiva do critério essencial de justiça, "sob o aspecto da validade teórica, podem ser entendidas como transformações (isto é, concretizações ou explicitações) do princípio de universalização kantiano" (Apel, 1994, p. 262). Esta interpretação mostra como os argumentos kantianos podem estar apenas explicitando com mais rigor idéias essenciais da ética social. Sua reflexão centrada na universalização explicita um critério que tem na defesa pública de razões, consistentes para qualquer observador, um aspecto imprescindível. O imperativo categórico seria uma nova fórmula desta moralidade, já presente na história da ética. Por detrás da linguagem sistemática e rigorosa do texto kantiano, poderíamos decodificar intuições básicas da moralidade pública.

Porém, esta concretização ou explicitação do princípio de universalização como ética da justiça é uma transformação que também modifica a posição original de Kant, e que é extraída dela com o custo de uma

reconstrução que não dá atenção suficiente a outros aspectos destacados por Kant. Kant não identifica universalidade com justiça, no sentido de uma publicidade, ou de uma ética social e jurídica. A busca do "justo" é a busca do correto, permitido ou exigido pela razão para minha determinação interior. É claro que neste caso de uma ética social e uma jurídica, podemos apontar a teoria dos deveres para com os outros e a teoria do imperativo categórico jurídico, como explicitando a idéia de justiça, que aparece vinculada ao procedimento de universalização: ele permite averiguar se os direitos legítimos de outros seres racionais não são desrespeitados pela máxima particular do "amor de si" ou por um exercício da liberdade que é obstáculo ao exercício de igual liberdade para todos.

Um aspecto relevante da teoria de Kant pode colocar a questão nos seguintes termos: devemos testar se, quando universalizamos nossas máximas, por exemplo, usar manobras de engodo para sairmos de situações difíceis, nós não provamos para nós que tal máxima está privilegiando nosso interesse "em detrimento" das outras pessoas e seus direitos. Se tal for o caso, devemos rejeitá-la. Habermas defende que é esta a idéia básica: exigir que consideremos moral apenas aquilo que não cria privilégios indevidos, ilícitos, e isto estaria na base dos imperativos categóricos formulados por Kant. De fato, para Kant, a universalização racional e o querer comum pressuposto nos testes da moralidade é o critério básico que pode revelar tal padrão de justiça. A crítica de Kant à mera generalização de máximas e a presença do princípio de universalização no imperativo jurídico confirmam nossa leitura.

Kant parece ter mais ou menos implícito o mesmo problema da possibilidade de interpretação subjetivista do critério de universalização, e

encontramos isso na reflexão sobre a contradição prática da vontade em generalizar princípios que não garantem a universalidade, porque não podem ser queridos como universais. A universalidade racional ou a mera forma legisladora da máxima é um princípio determinante da moralidade, sendo o seu contrário o princípio do amor próprio, da própria felicidade. Este critério não aponta a moralidade básica apenas como teste lógico, ele quer desmascarar uma contradição prática.

"O reverso precisamente do princípio da moralidade consiste em fazer do princípio da própria felicidade o fundamento determinante da vontade, a que é preciso acrescentar de uma maneira geral, como mostrei antes, tudo o que situa o princípio determinante, que deve servir de uma lei, numa outra coisa que não a forma legisladora da máxima. Este conflito, porém, não é simplesmente lógico, como o antagonismo entre regras empiricamente condicionadas que, não obstante, se quereria elevar a princípios necessários do conhecimento, mas é um conflito prático, e arruinaria totalmente a moralidade se a voz da razão, relativamente à vontade, não fosse tão clara, tão intransferível e tão perceptível, mesmo para o homem mais vulgar..." (K.p.V., A/ 61-62; C.R.Pr., p. 47)

Quando Kant defende que a contradição "não é simplesmente lógica", ele parece estar pensando no procedimento de generalizar e aceitar máximas que não podem ser queridas moralmente. Num desdobramento plausível deste argumento, que, em parte, o esclarece, podemos defender que o princípio de universalização não deve ser interpretado como mera generalização da máxima para todos os envolvidos, buscando com isto uma justificação para máximas que estariam em contradição prática com a moralidade e que buscariam burlar tal contradição eliminando a mera contradição lógica.

É contraditório querer tal generalização do ponto de vista da interação cooperativa entre todos. Não recusamos a quebra de contratos porque não queremos acabar com sua possibilidade, prudencial para nós, de poder abrir uma exceção. Assim como no exemplo da promessa falsa não se tratava de deixar a promessa porque todos deixarão de acreditar em nós e não poderíamos mais abrir uma exceção para nós. Esta prudência é a bloqueada pela moralidade. Kant parece entender que, se universalizo a máxima da apropriação indevida eu contrariao minha prudência. Eu só posso manter a segurança do ato de apropriação indevida se evito universalizar isto como lei prática, como máxima pública para todos.

Kant quer mostrar que tal contradição prática explicita que há máximas particulares que não podem ser tomadas ao mesmo tempo como lei prática. A forma da lei prática aniquila tal pretensão da inclinação. "Ora, se eu digo que a minha vontade está subordinada à uma lei prática, não posso então alegar a minha inclinação (por exemplo, no caso presente, a minha cupidez) como o princípio determinante da minha vontade capacitado para uma lei prática universal; pois, essa (inclinação), longe de ser adequada para uma legislação universal, deve antes aniquilar-se a si mesma na forma de uma lei universal". (Idem, pp. 38-39)

Na continuidade do texto podemos entender que a generalização da máxima é contraditória porque tal situação refletiria uma realidade de "conflitos", um acordo "forjado", baseado num consenso que permite exceções.

"É pois estranho que, sendo universal o desejo de felicidade e, por conseguinte, também a máxima pela qual cada um põe como fundamento de determinação da sua

vontade, tenha podido ocorrer ao espírito dos homens sensatos o propor este princípio como uma lei prática universal. Com efeito, visto que habitualmente uma lei natural universal tudo faz concordar, aqui, se se quisesse atribuir à máxima a generalidade de uma lei, seguir-se-ia justamente o oposto extremo da consonância, o pior dos conflitos e a aniquilação da própria máxima e do seu propósito. A vontade de todos não tem, pois, então um só e mesmo objeto, mas cada qual tem o seu (o próprio bem estar particular) que pode certamente, e de modo casual, compatibilizar-se com as intenções dos outros, que também eles a reportariam a si mesmos; mas não é suficiente para ser lei..." (K.p.V., A/ 50; C.R.Pr., p.39)

Para Kant, tal generalização da máxima que leva em conta o querer da felicidade que todos possam ter do ponto de vista do seu bem estar particular não pode por isso ter um objeto que produza uma harmonia não-aparente, verdadeira, um querer-comum consistente racionalmente. Será como a harmonia de dois esposos que se põe em íntima concórdia para se arruinarem. Se fosse alegada uma universalização lógica possível, ainda precisaríamos considerar a concordância necessária entre as vontades: a sua interação social. Tal concordância não pode se tratar de um consenso casual, baseado numa recusa da universalidade categórica que exige que o ponto de vista seja aceitável publicamente por todos. Ou seja, uma concordância deveria ser racional. No texto, parece que tudo isto seria dado junto e não poderiam separar-se. A interpretação parece ter base: Kant reconhece um universalismo empírico possível, e se esforça para rejeitá-lo com boas razões.

O princípio de universalização pode ser interpretado como a

generalização da máxima, "para todos os envolvidos", através de um ponto de vista imparcial, social, da possibilidade de uma aceitação consistente do conteúdo da máxima "por todos os envolvidos". Ele aponta para a reflexão da adoção da máxima do ponto de vista reversível dos que são atingidos por ela, como exigência de se colocar no lugar do outro, levar em consideração o seu ponto de vista, e a necessidade de uma harmonização efetiva entre os interesses. De certo modo, a universalização exige o diálogo e a busca de um consenso, mas não se funda em nenhum consenso empírico real ou justificado pelo decisionismo moral dos participantes.

Se limitássemos os envolvidos a um grupo, digamos, todos os homens, uma consideração moral com o princípio de universalização, que avaliasse se a máxima não significa uma exceção particular que causa um privilégio, exigiria potencialmente que se levasse em conta todos os seres racionais em geral que pudessem estar envolvidos, digamos, as mulheres. Assim, universalizar a regra de subjugar quantas mulheres se quiser, não aceitando que isto seja um privilégio de um chefe, mas um direito de todos os homens, será ainda um estágio parcial de universalidade. Ele já erradica um tipo de egoísmo ou privilégio injusto (só um ou alguns terem o direito, baseados apenas na diferença numérica), mas não é suficiente para indicar uma moralidade da máxima.

Potencialmente, porque pode haver discordância na interpretação dos sujeitos envolvidos. Porém, quando dizemos que tal estágio de universalidade numérica ainda é parcial estamos "formalmente" assumindo que ele não está incluindo "todos os envolvidos", que a regra não é ainda moralizada porque pode estar excluindo necessariamente parte dos envolvidos, as mulheres. Uma interpretação do que significa "levar em consideração" outros seres racionais

parece pressupor algum princípio substancial e conhecimento factual de respeito moral e igualdade. Considero que estes princípios são explicitações do princípio de universalização, e que o ônus da prova e justificação está naqueles que discriminam outras pessoas, restringindo a universalidade moral dos seres humanos, qualificando-se como especiais.

Num artigo em que é apontado como elemento essencial da ética de Kant a visualização de um possível conflito entre "interesses gerais fáticos" e a "decisão moral", Brandt defende: "Ao contrário da suposição de Hegel, o imperativo categórico não é um princípio meramente formal e, por isso, sem valor para a moralidade; enquanto lei, a máxima é pensada de tal modo, que forma a lei de pessoas capazes de decisões e, portanto, determina necessariamente a preservação e a possibilidade de interação dessas pessoas - como pode, pois, diante de tais conteúdos que seguem a legalidade da máxima, ser o imperativo categórico vazio e aberto a conteúdos quaisquer?" (1988, p. 4)

Deste ângulo, podemos nos questionar em que sentido a insuficiência para apontar uma legislação universal única nas máximas universalizáveis seja suficiente para desconstruir a posição kantiana. A posição poderia ser "melhorada" de modo a aceitar um conflito entre máximas morais e envolver nesta aceitação uma ponderação sobre os efeitos das ações sobre os participantes, porém, sempre tendo como critério necessário a universalização, ou seja, que toda ponderação deva se justificar, não pelos benefícios ou prejuízos, nem muito menos pelo acordo factual-real com o que a maioria considera universal ou universalizável, mas pela racionalidade prática que demonstre que todos os envolvidos são justamente considerados de um modo imparcial.

A interpretação do princípio de universalização como princípio da aceitação social justa corre o risco de "convencionalismo" ou "consensualismo" social, mas abre uma possibilidade de analisarmos um entendimento e aplicação (que alguns chamam de nomológico e/ou monológico) que Kant faz de seu princípio: o risco de uma universalização truncada, fechada a outras máximas, também universalizáveis, que poderiam ser prioritárias num conflito que confronte direitos e deveres. Tal risco, em geral, poderia ser expresso como o risco de assumir uma forma de vida universalizável como a única que pode-deve ser aceitável socialmente. Neste sentido parece correto argumentar que o princípio de universalização não é suficiente para demonstrar um querer-comum universal. Em suma, nem são os padrões sociais fatuais de um grupo, nem uma racionalização da impessoalidade, condições suficientes para determinar a moralidade. Porém, na posição kantiana, uma racionalização individual e impessoal, que tenha como padrão a aceitação social necessária, é condição suficiente para uma decisão moral.

Como já apontamos na discussão sobre a prudência, as exceções podem expressar, não um privilégio particularista, mas um conflito entre alternativas morais que precisam ser levadas em conta quando possam ser defendidas publicamente com razões. Neste sentido, a moralidade básica universalista continua sendo o padrão, apenas uma atenção mais forte é recomendada para exigências particulares que sejam apresentadas como universalizáveis. A motivação intrinsecamente particularista, sem razões que possam ser defendidas publicamente por e para qualquer sujeito, continua imoral, recusada.

Na formulação do imperativo categórico jurídico confirmamos que a

racionalidade não é dada, em última análise, pela "liberdade da ação", mas sim, pela coexistência da liberdade de todos os sujeitos jurídicos. "Age externamente de tal modo que o livre uso do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal" (Kant, 1943, p.47).

O critério de universalização aqui, ou seja, agir "segundo uma lei universal", é um critério de justiça: "Se um certo exercício da liberdade é um obstáculo à liberdade (de outrem) segundo leis universais (isto é, se é injusto), então o uso da coerção para opor-se a ele (...) é justo". (Idem)

Penso que a obrigação moral é a coerção (um tipo de obrigação exigida ou de necessitação prática) aos "motivos injustos" de ação, motivos que impedem de realizar a liberdade e a racionalidade universalizada, ou seja, diante de si e dos outros. A coerção externa da obrigação jurídica é feita por agentes externos, mas a própria obrigação jurídica é dada por uma racionalidade que avalia a "justiça" da ação. A obrigação moral se vincula a uma coerção interna, mas, enquanto coerção da vontade racional no sujeito empírico, é considerada em função da exigência normativa que a torna legítima. O problema que se põe seriamente é: uma coerção é moral por ser exigida internamente por um sujeito que se dá a regra a si mesmo, ou a coerção é exigida internamente por ser moral?

Ora, uma coerção é jurídica não somente porque é externa (aspecto descritivo), mas porque é justa segundo um exercício externo da liberdade que se compatibiliza com o exercício de todos (aspecto normativo). A lei que se adequa apenas ao aspecto descritivo seria ainda, para Kant, uma lei problemática. O aspecto descritivo é insuficiente para uma correta compreensão da lei, que poderia ser uma lei irracional, com uma coerção injustificada.

A coerção é moral não somente por ser auto imposta pelo sujeito ou ser interna (aspecto descritivo?) mas por ser justa, segundo uma avaliação da liberdade subjetiva (máximas subjetivas) que se compatibiliza com uma aceitação social que leva em conta a todos os (outros) seres racionais (aspecto normativo?).

Se a coerção deve ser considerada como moral somente se for exigida internamente para um sujeito particular, ou teremos de pressupor uma estranha adequação (insight? atividade espontânea?) prévia entre o que cada um exige internamente com o que é correto objetivamente, ou teremos de aceitar um tipo de decisionismo de tipo: se alguém, ou uma cultura particular, decide exigir internamente e moralmente de si (ou sente uma forte exigência moral interna ineludível, ou pensa racionalmente com clareza que é uma exigência moral) a opressão de pessoas diferentes porque são diferentes, então isto deverá ser entendido como moral. Se a moral for superior ao direito e a toda exigência prática, e se seu critério for esta decisão interna, opor-se à opressão será tão racional, correto e justificado, quanto manter-se a favor dela. Seria tão arbitrário quanto.

A posição mais plausível, tanto para a compreensão de Kant, quanto para a um correto entendimento da filosofia moral, parece ser considerar a obrigação moral uma exigência interna porque ela é justa, uma coerção justa porque legitimada pela reciprocidade e imparcialidade da avaliação. Não o contrário, ou seja, que o que legitima e justifica uma coerção como moral é o fato de ser uma exigência interna. Este é o "espírito" da filosofia moral de Kant. Não sei se isto fica tão claro na "letra" de sua teoria, nem se ela, como um todo, pode validar tal exigência moral com consistência. O princípio

de universalização, como já indicado, expressa tal intuição.

Conclusão

O estudo da deontologia de princípios em Kant favoreceu-nos entender a linha básica da argumentação nesta abordagem que é considerada uma das mais importantes e consistentes em filosofia moral. A interpretação e discussão de aspectos relevantes desta abordagem mostrou potencialidades e desdobramentos, como também nos ajudou a levantar questionamentos e riscos no entendimento de sua necessidade e suficiência.

A Fundamentação de Kant nos insere no projeto kantiano de pensar a ética com o padrão de objetividade do conhecimento em geral, e na perspectiva atual, que em parte substancial remonta a Kant, de pensar os problemas da filosofia moral com um cognitivismo crítico, que integra e supera a reivindicação de subjetividade da esfera moral. (Cap. 1)

O esclarecimento dos componentes básicos da agência moral como boa vontade e dever, entendidos naquele projeto de objetividade, e a sua referência ao princípio básico das intuições da razão comum (o princípio de universalização) (Cap. 2), assim como o estudo das diversas formulações deste princípio geral (Cap. 3), apresentou-nos o modelo kantiano de deontologia (primazia das considerações de correção e justiça para avaliarmos moralmente) e de reflexão a partir de princípios gerais.

O grande mérito da Fundamentação foi ter diferenciado de um modo claro a avaliação pela prudência daquela pela moralidade, e ter formulado com precisão o requisito fundamental da moralidade mínima, que é o reconhecimento da universalidade das prescrições práticas e do ponto de vista do expectador imparcial e razoável como referências. (cf. Paton, 1967, 107-8, 77; Weil,

1990, 27,47; Cap. 4) Ela aponta um estágio da avaliação segundo o princípio de universalização, que integra o ponto de vista da prudência, ultrapassando sua particularização tanto como formalmente "mais moral" (em relação ao amoral) quanto como "moralmente melhor", do ponto de vista do conteúdo material do humanismo e do igualitarismo implicados neste princípio (em relação ao imoral e às morais que competem entre si). (cf. Apel,1994, 248, 253; e Cap. 5)

Os questionamentos centrais podem ser agrupados como segue: as consequências das ações não podem ser avaliadas somente do ponto de vista da prudência interessada ou particularista (Wolff, 1986, 118), o que reforçará a argumentação deontológica por um lado, mas abrirá a possibilidade de complementação com a prudência ampliada. A limitação para prever resultados que estejam fora do nosso controle não elimina a referência às consequências e circunstâncias do que seria o resultado das máximas universalizadas, que para alguns é uma falha da teorização do próprio Kant (Wolff, idem, 89-90), para outros é um caminho necessário para julgar praticamente com o imperativo categórico.¹ As máximas que são objetos da avaliação e a própria avaliação objetiva não podem expresar, de um modo simples e definitivo, a complexidade das circunstâncias da ação moral singular (cf. Shalgi, 1976, 173) nem uma única decisão moral justificável para todos (Cap. 4). Os princípios morais

¹Paton (idem, 150,156, 157) defende que a referência a fins objetivos é necessária para a avaliação da correção das máximas, e comentando a fórmula da lei natural, diz que o teste nos obriga a pensar se as máximas, imaginadas como lei universal, poderiam promover ou não uma sistemática harmonia entre os propósitos. Weil, segundo Perine (1987, 227), observa que a referência às consequências é explícita e necessária. A máxima é julgada imoral se produz, quando universalizada, um mundo de incoerências e absurdos. Nos seus exemplos Kant sempre teria que fazer referências aos resultados da ação segundo a máxima universalizada.

envolvem sempre elementos subjetivos e contingentes, e podem ser entendidos de um modo que reduza sua extensão somente ao universo dos sujeitos admitidos contratualmente e subjetivamente (cf. Mackie, 1978, 100), não implicando num princípio universal substancial. (Cap.5)

A filosofia moral kantiana é consistente para desafiar com sucesso a crítica subjetivista. Ela também inclui recursos para defender um tipo de universalismo moral aberto, e refutar a crítica de que é uma forma escamoteada de dogmatismo. Se queremos criticar uma racionalidade fechada e autoritária, parece que, ou defendemos posições relativistas exageradas, que se auto-contradizem e que se afirmam também dogmaticamente, como aquilo que querem criticar; ou assumimos um "ceticismo moderado" contra pretensões exageradas da razão.

O último caso é o mais razoável e consistente. E é a ética deontológica e universalista de tipo kantiana que parece melhor capacitada para assumir isto. Como diria Kant, não podemos querer descobrir com a razão que nenhuma razão existe! Criticar uma ética da razão é uma tarefa que pode ser muito bem realizada por uma "ética de razões" baseadas no imperativo categórico.

Concluindo este estudo, penso que continua válido o procedimento deontológico e universalista como possibilidade de esclarecermos quais exigências morais, em conflito ou não, são mais razoáveis. Isso é sugerido por Habermas, com a sua interpretação do princípio de universalização kantiano. Ele é tratado como um princípio-ponte que possibilita o consenso entre orientações morais diferentes. A universalização tem como base, para Habermas, a idéia de impessoalização dos mandamentos morais válidos. Ele é

compreendido de tal "maneira que exclui como inválidas as normas que não possam encontrar o assentimento qualificado de todos os concernidos possíveis", ou seja, que somente serão validadas as normas que "exprimem uma vontade universal". (1989, p. 84)

Para Habermas, Kant quer eliminar a contradição daquela máxima que só se efetiva na medida em que não pode ser universalizada num trato igualitário para com todas as pessoas. Habermas tenta refazer a intuição básica da universalização em termos de "troca de papéis" e de "discurso público", buscando evitar o que seria o perigo da extrema internalização do juízo moral.

A idéia da moralidade fundamental é frequentemente exposta e discutida por Kant em termos de "agir segundo uma lei universal". O princípio do "respeito pela humanidade como um fim-em-si" é o que melhor entendemos apropriado para esta reflexão do componente de universalidade como um critério de justiça. Na reflexão moral, isto se traduz no questionamento da avaliação de nossas máximas subjetivas como candidatas a uma legislação universal, e o aspecto intersubjetivo principal disto é a consideração pelo respeito ao outro e sua dignidade de ser tratado como um fim-em si mesmo, e nunca usado instrumentalmente. Essa é uma formulação geral das mais inatacáveis da reflexão moral racional. ²

² Na sua reflexão pré-crítica, Kant já defendia o respeito do "outro como outro" e a "consideração moral" como pergunta pelos direitos e deveres comuns que podem ser base de sério questionamento para nossas ações e princípios particulares.

"O sentimento moral está fundado no fato de nos sentirmos partícipes de um todo ideal. Por exemplo, a injustiça que fere alguém, fere também a mim no meu todo ideal. Esse todo é a idéia fundamental da razão, assim como da sensibilidade que a esta se acha

unida. É o conceito a priori do qual deve-se derivar o juízo justo para todos. O sentimento moral que abrange também os deveres para consigo, leva a considerar o nosso eu como na humanidade e a julgar-se como fazendo parte da humanidade. A faculdade humana de não poder julgar o particular senão no universal, é o sentimento moral. A simpatia é algo totalmente diverso: ela não se refere senão ao particular e mesmo tendo os outros como objeto, o homem não se põe na idéia do todo, mas somente no lugar de um outro." (Kant, *Fragmente*, VI, citado por Galeffi, 1983, p. 125).

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO (1982), Nicola. *Dicionário de Filosofia*, 2ª ed., São Paulo, Ed. Mestre Jou.
- ARANTES (1975), Paulo. "Idéia e ideologia. A propósito da crítica filosófica nos anos 1840. Alguns esquemas", *Discurso*, Revista-Usp, n° 6.
- ALMEIDA (1990), Guido Antônio. "Algumas considerações sobre a concepção moral cristã e a modernidade filosófica", *Síntese Nova Fase*, v. 18, n. 55: 491-498.
- APEL (1994), Karl-Otto. *Estudos de moral moderna*, Petrópolis, Ed. Vozes.
- BECK (1966), Lewis W. *A commentary on Kant's Critique of Practical reason*, Chicago & London, Phoenix Books.
- BOBBIO (1984), Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*, Brasília, Ed. da Universidade de Brasília.
- _____ (1986). *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*, São Paulo, Ed. Brasiliense.
- _____ (1989). *Estudos sobre Hegel*, São Paulo, Brasiliense.
- BÖCKLE (1984), Franz. *Moral Fundamental*, São Paulo, Ed. Loyola.
- BRANDT (1988), Reinhard. "Da ética kantiana", in: *Folha de São Paulo: Folhetim*, 27/08/1988, n. 606, pp. 2-4
- CABRERA (1990), Julio. *Projeto de ética negativa*, São Paulo, Mandacaru Garphbox editora.

- CARVALHO (1991), Maria Cecília M. "Hare e os limites da discriminabilidade racional entre normas em conflito", *Reflexão* - Revista da PUCCAMP, Campinas, n. 51-52, pp. 116-136, setembro de 1992.
- CASSIRER (1985), Ernest. *Kant, vida y doctrina*, 5* ed., México, Fondo de Cultura Económica.
- CORETH (1973), Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*, São Paulo, Ed. Pedagógica e Universitária (Usp).
- DALLARI (1989), Dalmo de A. *Elementos de Teoria Geral do Estado*, 14* ed., São Paulo, Ed. Saraiva.
- DELBOS (1969), Victor. *La Philosophie Pratique de Kant*, Paris, Presses Universitaires de France.
- DOORE (1985), Gary. "Contradiction in the Will", *Kant-Studien*, heft 2, pp. 138-151
- FEINBERG (1974), Joel. *Filosofia Social*, Rio de Janeiro, Zahar editores.
- FRANKENA (1981), W. K. *Ética*, Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- GALEFFI (1983), Romano. *A filosofia de Immanuel Kant*, Brasília, Ed. Univ. de Brasília.
- HABERMAS (1989), J. "Notas programáticas para a fundamenstação de uma ética do discurso", *Consciência moral e agir comunicativo*, Rio de Janeiro, Edic. Tempo Brasileiro.
- _____ (1989 b) "Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática", *Revista de Estudos Avançados* - USP, pp. 04-19.

_____ (1990) *Para a reconstrução do materialismo histórico*, 2* ed., São Paulo, Ed. Brasiliense.

HARBISON (1980), Warreng. "The Good Will", *Kant-Studien*, Jahrgang, 1, pp.47-59.

HERRERO (1991), Francisco X. *Religião e História em Kant*, São Paulo, Ed. Loyola.

HUSSERL (1976), Edmund. "A crise das ciências como expressão da crise radical da vida na humanidade européia", in *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, Ed. Gallimard.

HEGEL, *Principes de la Philosophie du Droit*. Paris, Vrin, 1975.

KANT, *Recherche sur l'évidence des principes de la Théologie naturelle et de la Morale*, Paris, Vrin, 1973.

_____, *Acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e do mundo inteligível (Dissertação de 70)*, Porto, Rés, 1983.

_____, *Prolegômenos a toda Metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. São Paulo, Ed. Abril, 1980.

_____, *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, São Paulo, Brasiliense, 1986.

_____, *Resposta à pergunta: Que é esclarecimento? (Aufklärung)* in *Textos Seletos*, Petrópolis, Vozes, 1985.

_____, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Ed. 70, 1986.

_____, *Que significa orientar-se no pensamento?* in *Textos*

Seletos, Petrópolis, Vozes, 1985.

- _____, *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*, Idem.
- _____, *Crítica da Razão Pura*. São Paulo, Ed. Nova-Cultural, 1987 e 1988.
- _____, *Crítica da Razão Prática*, Lisboa, Ed, 70, 1989.
- _____, *Crítica da Faculdade do Juízo*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1993.
- _____, Acerca del refrán: "Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica", *Filosofía de la historia* Buenos Aires, Editorial Nova, 1964
- _____, La Conduite, in: *La raison pratique* (textes choisis), Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- _____, *Principios metafísicos del derecho*, Buenos Aires, Editorial Americalee, 1943.
- _____, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

KERVEGAN (1990), J. F. "Le problème de la fondation de l'éthique: Kant, Hegel", *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 01: 33-55.

KOSGAARD (1986), Christinem. "Kant's Formula of Humanity", *Kant-Studien*, Heft 2, pp. 183-202.

KROY (1976), Mosche. "A Partial Formalization of Kant's Categorical Imperative. An Application of Deontic Logic to Classic Moral Philosophy", *Kant-Studien*, Heft 2, pp. 192-209.

KÜNG (1990), Hans. "Em busca de um "ethos" mundial das religiões universais - Questões fundantes da hodierna ética num horizonte global", *Ética das grandes religiões e Direitos humanos* (Concilium, n. 228), Rio de Janeiro, Vozes, 1990, pp. 113-134.

KUSCHEL (1990), Karl-Josef. "As grandes religiões, os direitos humanos e o humano", *Idem*, pp.105-112.

LEBRUN (1986), Gérard. "Uma escatologia para a moral", in KANT, *Idéia de uma História Universal*, op. cit., pp.75-101.

_____ (1993). *Sobre Kant*, São Paulo, Edusp: Iluminuras.

_____ (1993). *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes.

LIBÂNEO (1980), J. B. *Formação da consciência crítica*, Petrópolis, Vozes.

LIMA VAZ (1988), Henrique C. "Do ethos à Ética" (Cap. II) e "Ética e Direito" (Cap. IV), *Escritos de Filosofia II*, São Paulo, Ed. Loyola.

_____ (1991). "A concepção moderna do homem" (Cap. III), *Antropologia Filosófica I*, São Paulo, Ed. Loyola.

LOPARIC (1988), Zeljko. "Kant e o ceticismo", *Manuscrito*, IX, 2, pp. 67-83.

_____ (1990), *Heidegger réu, um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*, Campinas, Papirus.

LUÑO (1977), Angel R. *Immanuel Kant: Fundamentacion de la Metafisica de las Costumbres*, Madrid, Ed. Magisterio Español.

LYONS (1990), David. *As regras morais e a ética*,

Campinas, Papirus.

MACINTYRE (1985), Alasdair. "Why the Enlightenment Project of Justifying Morality Had to Fail", in: *Afetr Virtue*, London, Duckworth.

_____ (1991). "Justiças rivais, racionalidades em competição", *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, São Paulo, Loyola.

MACKIE (1978), J. L. "Universalization", in: *Ethics. Inventing Right and Wrong*, New York, Penguin Books

MARTY (1982), F. "Loi universelle et action dans le monde sensible. L'universel et le particulier dans la morale de Kant", *Recherches de sciences religieuses*, 70: 39-58.

_____ (1984), F. "L'imperatif catégorique: jonction de l'universel et du particulier", *Justifications de L'Étique*, Bruxelas, Sociétés de Philosophie de Langue Française, pp. 281-287.

MOLTMANN (1990), Jürgen. "Direitos humanos, direitos da humanidade e direitos da natureza", *Ética das grandes religiões e direitos humanos (Concilium*, 228), Rio de Janeiro, Vozes, 1990, pp. 135-152.

MESSNER, Johannes. *Ética Social*, São Paulo, Quadrante: Ed. da Usp., s/d.

MÜLLER (1983), Marco L. "Hegel e as duas primeiras antinomias de kant", *Cadernos de História e de Filosofia da Ciência*, 5, pp. 59-72.

_____, "A ambivalência do sujeito moral em Hegel", UNICAMP: Dep. de Filosofia.

NOVAES (1992). Adauto (org.) *Ética*, São Paulo, Comp. das Letras

PASCAL (1990), Georges. *O Pensamento de Kant*,
3* ed., Petrópolis, Vozes.

PATON, (1967) H. J. *The Categorical Imperative*, New York
and Evanston, Harper & Row Publisschers.

PERINE (1987), Marcelo. *Filosofia e Violência: sentido
e intenção da filosofia de Éric Weil*, São Paulo,
Ed. Loyola.

PESSINI (1991), Leocir & BARCHIFONTAINE, Christian de P.
Problemas atuais de Bioética, São Paulo, Ed.
Loyola.

PHILONENKO (1968), A. *Théorie et Praxis dans la pensée
morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*,
Paris, Vrin.

_____ (1980), "Introdução" e "notas" in KANT,
Fondements de la Métaphysique des Moeurs, Paris,
Vrin, 1980.

PORCHAT PEREIRA (1992), Oswaldo. "Sobre o que aparece",
Discurso: Revista de filosofia da Usp, São Paulo,
n. 19, pp. 83-121.

RABUSKE (1986), Edvino A. "A dimensão da ética",
Antropologia Filosófica, Petrópolis, Vozes, pp.
173-199.

RAWLS (1986), John. "Justice as Fairness", "The Kantian
Interpretation of Justice as Fairness", in: *A theory
of Justice*", Oxford University Press

REBOUL (1975), Olivier. "Hegel, critique de la morale de
Kant", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, pp.
85-100.

- _____ (1980). "Que é doutrinar", *A doutrinação*, São Paulo, Edusp, pp. 03-36.
- RICOEUR, Paul. "John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction de contrat social", in: *Revue de Metaphysique et de Morale*, n. 3, julh-set./ 1990.
- ROHDEN (1981), Valério. *Interesse da razão e Liberdade*, São Paulo, Ed. Ática.
- ROSENFELD (1983), Dênis L. *Política e Liberdade em Hegel*, São Paulo, Ed. Brasiliense.
- SHALGI (1976), M. "Univeralized Maxims as Moral Law. The categoricalimperative revisited", *Kant-Stuiem*, Heft 2, pp. 172-191.
- SIEBENEICHLER (1982), F. B. "Sobre a possibilidade de uma ética universal", *Reflexão*, n. 24: 77-89.
- STEGENGA (1992), J. A. "Uma moralidade global para uma comunidade global emergente?", *Síntese Nova Fase*, v. 19, n. 58: 309-325.
- STRAUGHAN (1985), Roger. *Podemos ensinar as crianças a serem boas?*, São Paulo, Ed. Paulinas.
- TERNAY (1987), Henrri de. "O impacto da Bíblia na ética kantiana: alguns traços nas fronteiras", *Síntese*, 39, Vol. XV, Jan-abr., pp. 11-24.
- TERRA (1983), Ricardo. "O idealismo político kantiano", *Cadernos de História e Filosofia da ciência*, 5, pp. 39-57.
- _____ (1986), "Algumas questões sobre a Filosofia da História em Kant", in KANT, *Idéia de uma história universal*, op. cit.

_____ (1987) "A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana", *Filosofia Política*, LPM, Rio Grande do Sul, pp. 49-65.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. (Lições 1-5 e 8). Porto Alegre, julho 1993. (textos traduzidos do original alemão *Vorlesungen über Ethik*, a ser publicado pela editora "Suhrkanmp")

VAZQUEZ (1986), Adolfo S. *Ética*, São Paulo, Civilização Brasileira.

WALKER, Ralph C. S. "Kant tem uma filosofia moral?", *Filosofia Política*, LPM, Rio Grande do Sul, pp. 07-22

WEIL (1985), Eric. *Hegel et L'État*, Paris, Vrin.

_____ (1990), *Filosofia Política*, São Paulo, Ed. Loyola.

WILLIAMS (1992), Howard. "Morality or Prudence?", *Kant-Studien*, Jahrgang 83, 2, pp. 222-225.

WOLFF (1986), Robert P. *The autonomy of reason. A commentary on Kant's "Groundwork of the Metaphysics of Morals"*. Gloucester - Mass., Peter Smith, 1986.