



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

EDUARDO DE OLIVEIRA DA COSTA

**A função da sensibilidade na motivação moral kantiana.**

Florianópolis

2023

Eduardo de Oliveira da Costa

**A função da sensibilidade na motivação moral kantiana.**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina  
para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof. Dra. Maria de Lourdes Alves Borges.

Florianópolis  
2023

de Oliveira da Costa, Eduardo

A função da sensibilidade na motivação moral kantiana /  
Eduardo de Oliveira da Costa ; orientadora, Maria de  
Lourdes Alves Borges, 2024.

166 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2024.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Filosofia. 3. Ética. 4. Filosofia  
moral. 5. Kant. I. Alves Borges, Maria de Lourdes. II.  
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia. III. Título.

Eduardo de Oliveira da Costa

**A função da sensibilidade na motivação moral kantiana.**

O presente trabalho em nível de Mestrado foi avaliado e aprovado, em 05 de março de 2024, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof<sup>ª</sup>. Maria de Lourdes Alves Borges, Dr<sup>ª</sup>.

Instituição: Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Prof. Joel Thiago Klein, Dr.

Instituição: Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Prof. Ubirajara Rancan de Azevedo Marques, Dr.

Instituição: Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP)

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação.

Prof<sup>ª</sup>. Maria de Lourdes Alves Borges, Dr<sup>ª</sup>.

Orientadora.

Florianópolis, 2024.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha namorada, Marie Hartmann Farines, por estar presente ao meu lado durante toda essa jornada e por me proporcionar a alegria e o ânimo necessários para levar a cabo o estudo aqui desenvolvido. Agradeço à Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria de Lourdes Alves Borges pela excelente orientação e por me conceder a oportunidade de ser lido e supervisionado por uma tão importante representante da filosofia brasileira e do kantismo. Agradeço ao Prof. Dr. Ubirajara Rancan de Azevedo Marques e ao Prof. Dr. Joel Thiago Klein pela disposição para ler a presente dissertação, assim como pelos comentários e apontamentos críticos de valor inestimável para os propósitos do trabalho aqui desenvolvido. Agradeço à minha mãe, Vera Cristina de Oliveira, e ao meu pai, Saulo Batista da Costa, pelo suporte emocional, cultural e intelectual proporcionados durante todos os anos da minha formação, da infância até os dias de hoje. Agradeço ao meu irmão, Guilherme de Oliveira da Costa, pelo companheirismo e cumplicidade. Agradeço aos meus sogros, Analúcia de Andrade Hartmann e Jean-Marie Alexandre Mathieu Farines, não apenas pelas discussões de natureza filosófica, mas também pelas conversas cujos temas e objetos ultrapassam o escopo da filosofia e sem os quais essa disciplina seria muito pouco. Agradeço ao Prof. Dr. Diego Kosbiau Trevisan e aos colegas do Grupo de Leitura da Crítica da Razão Pura pelas conversas e discussões intermináveis. Agradeço aos meus amigos e amigas da Universidade, do curso de mestrado, e da vida.

## RESUMO

Neste trabalho, procura-se investigar as obras kantianas de filosofia moral, com o propósito de elucidar a *função* atribuída por Kant à *sensibilidade* na motivação moral do ser humano, isto é, evidenciar o *lugar* que Kant teria estabelecido para a *sensibilidade* no contexto das suas investigações acerca do legítimo *móvil* <Triebfeder> moral. Esse exame assume como ponto de partida um estudo da primeira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, com a intenção de demonstrar o significado dado por Kant ao conceito de *boa vontade*. Em um segundo momento, analisa-se o capítulo *Sobre os móveis da razão pura prática*, da *Crítica da Razão Prática*, com o objetivo de apresentar o significado atribuído por Kant ao *sentimento de respeito* pela lei moral, uma vez que esse sentimento aparenta receber a função de *móvil* da moralidade. Será argumentado que, de acordo com as obras kantianas de filosofia moral, a motivação moral não pode assentar em um móbil sensível e, por conseguinte, o *sentimento de respeito* não possui a função de um móbil moral, mas, sim, surge no ser humano como a manifestação de um *interesse moral* já constituído, a qual, por sua vez, pode possuir um papel na ação moral. Por fim, em um terceiro momento, busca-se lidar com algumas incontornáveis interrogações decorrentes das interpretações defendidas no presente trabalho a respeito do móbil moral.

**Palavras-chave:** Kant; moral; motivação; respeito.

## ABSTRACT

In this dissertation, the aim is to investigate Kant's works on moral philosophy, with the purpose of elucidating the *role* attributed by Kant to *sensibility* in moral motivation, that is, to clarify the *role* Kant established for *sensibility* in the context of his investigations into the legitimate moral *incentive* <*Triebfeder*>. This research takes as its starting point an investigation of the first section of the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, with the aim of demonstrating the meaning Kant attributed to the concept of *good will*. Secondly, the chapter *On the incentives of pure practical reason* of the *Critique of Practical Reason* is analyzed, with the purpose of presenting the meaning attributed by Kant to the *feeling of respect* for the moral law, since this feeling appears to have the role of an *incentive* for morality. It will be argued that, according to Kant's works on moral philosophy, the moral motivation cannot be grounded on a sensible incentive and, therefore, the *feeling of respect* does not have the role of a moral incentive but rather arises in the human being as the manifestation of an already constituted *moral interest*, which, in turn, can play a role in moral action. Finally, thirdly, the purpose is to deal with some unavoidable questions arising from the interpretations assumed in this work regarding the moral incentive.

**Keywords:** Kant; morality; motivation; respect.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

As citações das obras de Kant utilizadas nessa dissertação, com exceção da *Crítica da Razão Pura*, correspondem ao modelo adotado pela Edição da Academia (*Akademie-Ausgabe*), conforme a seguinte configuração: abreviação do nome da obra, seguido pela sigla AA [*Akademie-Ausgabe*], volume e página da Edição da Academia. Na obra *A religião nos limites da simples razão*, foi também identificada a página da edição em português utilizada. As citações da *Crítica da Razão Pura* são feitas conforme a paginação da segunda edição (B), de 1787, conforme o seguinte modelo: *KrV*, B 817. As abreviaturas utilizadas para as obras de Kant foram as seguintes:

AA	<i>Akademie-Ausgabe</i> Edição da Academia
<i>Anth</i>	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA 07) Antropologia de um ponto de vista pragmático
<i>EEKU</i>	Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft (AA 20) Primeira introdução à Crítica da faculdade do juízo
<i>GMS</i>	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA 04) Fundamentação da metafísica dos costumes
<i>KpV</i>	Kritik der praktischen Vernunft (AA 05) Crítica da razão prática
<i>KrV</i>	Kritik der reinen Vernunft (A/B) Crítica da razão pura (A/B)
<i>KU</i>	Kritik der Urteilskraft (AA 05) Crítica da faculdade do juízo
<i>Prol</i>	Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (AA 04) Prolegômenos a toda metafísica futura



<i>RGV</i>	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (AA 06) A Religião nos limites da simples razão
<i>MS</i>	Die Metaphysik der Sitten (AA 06) Metafísica dos costumes
<i>TP</i>	Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (AA 08) Sobre o dito comum: isso pode ser correto na teoria, mas não serve para a prática
<i>V-Lo/Blomberg</i>	Logik Blomberg (AA 24) Preleções sobre lógica Blomberg (AA 24)
<i>V-Mo/Collins</i>	Moralphilosophie Collins (AA 27) Preleções sobre filosofia moral anotadas segundo o aluno Collins (AA 27)
<i>V-Mo/Mron</i>	Moral Mrongovius (AA 27) Preleções sobre filosofia moral Mrongovius (AA 27)

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>CAPÍTULO I – RESPEITO E MOTIVAÇÃO MORAL NA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES</b> .....	16
<i>1.1. O conceito de boa vontade e uma refutação do teleologismo em GMS I</i> .....	16
<i>1.1.1. A natureza da boa vontade e uma primeira refutação das éticas teleológicas</i> . ....	19
<i>1.1.2. ‘Dever’ e ‘agir por dever’</i> . ....	25
<i>1.1.2.1. Caso ‘a’</i> . ....	27
<i>1.1.2.2. Caso ‘b’</i> . ....	29
<i>1.1.3. As três proposições sobre o ‘dever’</i> .....	38
<i>1.1.4. Triebfeder (móbil) e Bewegungsgrund (motivo) em GMS: fundamentos objetivos e fundamentos subjetivos da ação</i> . ....	41
<i>1.2. O respeito pela lei moral na Fundamentação da Metafísica dos Costumes</i> . ....	44
<b>CAPÍTULO II – O TERCEIRO CAPÍTULO DA CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA</b> .....	52
<i>2.1. Acerca do capítulo “Sobre os móveis da razão pura prática”</i> . ....	53
<i>2.2. A Triebfeder da razão pura prática: aspectos dúbios no discurso sobre o móbil da moralidade</i> . ....	56
<i>2.2.1. “Afetivistas”</i> . ....	68
<i>2.2.2. Intelectualistas</i> . ....	70
<i>2.3. A gênese intelectual do sentimento de respeito e a sua função</i> . ....	80
<b>CAPÍTULO III – O MAL E A IMORALIDADE EM KANT</b> .....	102
<i>3.1. Agir humano e imoralidade: as leituras intelectualistas e a perspectiva híbrida de Timmermann</i> . ....	104
<i>3.1.1. Os fundamentos de uma leitura intelectualista da ação humana na filosofia prática kantiana</i> . ....	105
<i>3.1.2. O contraponto de Timmermann às leituras intelectualistas</i> . ....	122
<i>3.1.2.1. Argumentos filosóficos e exegéticos contra uma leitura intelectualista de Kant</i> . ....	122

3.1.2.2. <i>Vontade e arbítrio.</i> .....	124
3.1.3. <i>Timmermann sobre a falha prática.</i> .....	129
3.1.3.1. <i>Timmermann sobre a falha prudencial.</i> .....	130
3.1.3.2. <i>Timmermann sobre a falha moral.</i> .....	130
3.2. <i>Sobre o mal em Kant.</i> .....	135
3.2.1. <i>O conceito de mal moral.</i> .....	135
3.2.2. <i>A “disposição para o bem” e a “propensão para o mal” na natureza humana.</i> .....	141
3.2.3. <i>O mal radical e a disposição moral.</i> .....	150
3.3. <i>Uma retomada dos resultados.</i> .....	157
<b>CONCLUSÃO</b> .....	159
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	161

## INTRODUÇÃO

O trabalho aqui desenvolvido assume como tarefa trazer à luz – na medida do possível e com o auxílio das produções bibliográficas que há bastante tempo debruçam-se sobre o tema – o significado, muitas vezes pouco compreendido, daquilo que Kant desenvolveu em suas obras de filosofia prática acerca do *lugar* ocupado pela sensibilidade na motivação para o ser humano agir moralmente. Isto é, trata-se, fundamentalmente, de um esforço elucidativo voltado para o papel ocupado pela sensibilidade e pelos móveis a ela relacionados no contexto das teorizações de Kant acerca do agir moral e da capacidade do ser humano de *mobilizar-se* ou *tomar um interesse* pelo agir moral. A razão de ser dessa tentativa de “esclarecimento” se deve à dificuldade de se estabelecer com segurança a posição de Kant a esse respeito, e isso especialmente por decorrência de uma aparente ambiguidade presente nas elaborações de Kant, em suas obras de filosofia prática, sobre o papel do *sentimento de respeito* e acerca daquilo que preencheria a importante função de um móbil moral. Por conta disso, pode-se dizer, com segurança, que as formulações de Kant acerca desse especial *sentimento* e da sua relação com a motivação humana para o cumprimento do dever acabaram encontrando nos seus leitores uma interessante diversidade de interpretações. Em todo caso, a causa dessas aparentes ambiguidades no texto kantiano e da pluralidade de leituras sobre o lugar que o *sentimento de respeito* ocuparia nas discussões sobre o *móbil* e o *interesse moral*, como se demonstrará, não advém de um descuido ou falta de rigor da parte de Kant ao tratar do primordial e, para a nossa época, premente tema da motivação moral, mas decorre, isto sim, da complexidade e dificuldade que nos são impostas pelo próprio objeto, isto é, o “problema” da *realização*, ao qual somos inevitavelmente expostos em virtude da duplicidade da nossa natureza, como seres *racionais* e *sensíveis*. De fato, por um lado, são encontradas, sem dificuldade, passagens das obras fundamentais de filosofia moral de Kant que endossam uma leitura da motivação moral para o ser humano segundo a qual o *sentimento de respeito* não possuiria senão um papel secundário nesse contexto ou, mesmo, não possuiria função alguma, mas ocorreria como um simples e dispensável *efeito* de uma motivação que se restringe ao nível da compreensão da obrigação pelo indivíduo<sup>1</sup>. Por outro lado, são também facilmente identificados, nas mesmas

---

<sup>1</sup>Cf. “O que é essencial para o valor moral das ações é que a lei moral determine a vontade imediatamente. Se a determinação da vontade *em conformidade* com a lei moral, mas apenas mediante um sentimento, de qualquer tipo, que tenha que estar pressuposto para que a lei moral possa tornar-se um fundamento de determinação suficiente da vontade, de modo que a ação não é realizada *por causa da lei*, então a ação contém *legalidade*, mas não *moralidade*.” (*KpV*, AA 05: 71-2. Grifos do autor) Cf. também *ibid.* AA 05: 72. Quanto a uma leitura do conceito de *respeito pela lei moral* que procure afastá-lo da noção de respeito como um sentimento e da sua ligação com a sensibilidade, poderia ser apresentada a afirmação de Kant de que “O que eu reconheço

obras, certos fragmentos que sugerem, em contrapartida, uma função motivadora para o *sentimento de respeito*, isto é, como o próprio *móbil* <Triebfeder> da moralidade, como é o caso, por exemplo, de determinados trechos do capítulo *Sobre os móveis* <Triebfedern> da *razão pura prática*, da *Crítica da Razão Prática (KpV)*<sup>2</sup>, assim como da abordagem do *sentimento de respeito* presente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes (GMS)*<sup>3</sup>.

Todavia, a resolução dessa querela interpretativa acerca dos fundamentos da motivação moral no texto kantiano – isto é, se, afinal, a motivação moral assenta ou não em um móbil sensível, como o *sentimento de respeito* – não poderá se reduzir à identificação de passagens que corroboram uma leitura e desmentem outra, o que, por si só, já é um passo importante, mas deverá avançar em direção a um esforço para se compreender o significado desses *aparentemente contraditórios* excertos em sua totalidade, numa tentativa de conciliá-los com o projeto levado a cabo por Kant em cada uma das obras analisadas. Assim, autoras e autores como, por exemplo, Borges<sup>4</sup>, Allison<sup>5</sup>, Reath<sup>6</sup>, Guyer<sup>7</sup>, McCarty<sup>8</sup>, Morrison<sup>9</sup>, DeWitt<sup>10</sup>, entre

---

imediatamente como lei para mim, reconheço-o com respeito, o qual significa meramente a consciência da *subordinação* de minha vontade a uma lei sem mediação de outras influências sobre o meu sentido.” (GMS, AA 04: 401n. Grifo do autor) Em MS, encontramos que “no que diz respeito ao prazer prático, se este prazer precede a determinação da faculdade de apetição necessariamente como causa, então ele se chamará, em sentido estrito, *apetite*; ao apetite habitual se chamará *inclinação*. E, já que a ligação do prazer com a faculdade de apetição se chama *interesse*, na medida em que esta ligação é julgada pelo entendimento como válida segundo uma regra universal (mesmo que apenas para o sujeito), o prazer prático, nesse caso, será um interesse da inclinação. Quando, inversamente, o prazer só pode seguir-se a uma determinação precedente da faculdade de apetição, então ele se torna um prazer intelectual e o interesse no objeto deverá ser denominado interesse da razão; pois, se o interesse fosse sensível, e não meramente fundado em princípios puros da razão, a sensação teria de estar ligada ao prazer e deveria, assim, poder determinar a faculdade de apetição.” (MS, AA 06: 212-3. Grifos do autor)

<sup>2</sup>Cf. “Portanto, a lei moral [...] é também um fundamento subjetivo de determinação – isto é, um móbil – para esta ação *na medida em que* <indem> ela tem influência sobre a sensibilidade do sujeito e efetua um sentimento conducente para a influência da lei sobre a vontade.” (KpV, AA 05: 75. Grifo meu); Cf. também: “O respeito pela lei moral [como um efeito sobre o sentimento] deve ser considerado como [...] um fundamento subjetivo da atividade – isto é, como o móbil para a observância da lei” (ibid., AA 05: 79). Em MS, encontramos uma passagem importante para uma argumentação favorável à ideia do *sentimento de respeito* como móbil da moralidade: “Toda determinação do arbítrio, porém, vai *da* representação da possível ação, por meio do sentimento de prazer e desprazer, que faz tomar interesse nela ou em seu efeito, *até o ato*; o estado *estético* (a afecção do sentido interno) é, pois, um sentimento ou *patológico* ou moral. O primeiro é aquele sentimento que precede a representação da lei, o último, aquele que apenas pode se seguir a esta.” (MS, AA 06: 399. Grifos do autor)

<sup>3</sup>Em nota à página 4: 401, encontramos o respeito como “um sentimento *autoproduzido* através de um conceito da razão e, por isso, especificamente distinto de todos os sentimentos da primeira espécie, que podem ser reduzidos à inclinação ou ao medo.” (GMS, AA 04: 401n. Grifo do autor) Na terceira seção de GMS, encontramos que “Para que um ser racional sensivelmente afetado queira aquilo que só a razão lhe prescreve como devendo <querer>, é preciso certamente que a razão tenha a faculdade de *infundir* um *sentimento* de prazer ou um comprazimento no cumprimento do dever, por conseguinte, uma causalidade da mesma pela qual ela determina a sensibilidade em conformidade com seus princípios.” (GMS, AA 04: 460. Grifo do autor)

<sup>4</sup>Cf. BORGES, 2017; 2018; 2019; 2023.

<sup>5</sup>Cf. ALLISON, 1990.

<sup>6</sup>Cf. REATH, 2006.

<sup>7</sup>Cf. GUYER, 2016.

<sup>8</sup>Cf. MCCARTY, 1993.

<sup>9</sup>Cf. MORRISON, 2008.

<sup>10</sup>Cf. DEWITT, 2014.

outros, buscaram, de diferentes modos, mediante um trabalho detido e, muitas vezes, sistemático, dar uma resposta às questões que se levantam quando procuramos compreender essa parte da obra kantiana. Desse modo, a dissertação aqui desenvolvida assume como propósito sugerir, a partir de uma investigação de parte da obra kantiana de filosofia moral e à luz dos importantes resultados de autores e comentadores, uma possibilidade de interpretação acerca do que Kant teria compreendido como o legítimo móbil moral e do *lugar* ocupado pelo *sentimento de respeito* no interior do tratamento de Kant quanto ao *problema* da motivação moral. Será proposta uma leitura da motivação moral na obra kantiana segundo a qual a consciência da obrigação moral ou do dever deve ser suficiente para a autodeterminação do indivíduo para a ação, isto é, na escolha por agir moralmente. Em outras palavras, em um sentido *negativo* da proposta, será sugerido que Kant não admite que o *sentimento de respeito* ou qualquer outro *móbil sensível* ocupe a função de um *móbil* das ações morais. Contudo, será também proposto que Kant indica que o *sentimento de respeito* encontra, para si, um *lugar* importante na moralidade, ainda que não seja o de um móbil moral. Em sequência, como uma tentativa de lidar com as implicações e questionamentos surgidos a partir da perspectiva aqui assumida acerca da motivação ou do móbil moral, a presente dissertação procurará compreender em que medida essa posição adotada consegue explicar a *imoralidade* das ações, ou *em que sentido* o entendimento aqui proposto para a motivação moral consegue deixar aberta a possibilidade de um espaço para as ações que contrariam essas obrigações no interior da filosofia moral kantiana. Isto é, trata-se de responder à seguinte interrogação: *considerando-se que foi defendido que a consciência da obrigação moral deve ser suficiente para uma motivação moral dos indivíduos, por que, então, se age imoralmente – isto é, no que está assentado o mal moral?* De fato, ao acolhermos uma semelhante interpretação acerca dos “legítimos móbeis morais”, deparamo-nos, em nosso caminho, com a necessidade subsequente de lidar com o *erro moral*: afinal, se está demonstrado que a lei moral surge para o indivíduo, na consciência moral, em toda a sua magnitude enquanto uma razão incondicionada para se agir e, certamente, uma em relação à qual ele possui um indubitável *interesse moral* que lhe causa, como efeito em seu ânimo, um *sentimento de respeito*, *como podemos explicar, afinal de contas, a escolha imoral por parte desse indivíduo – isto é, a escolha de máximas não universalizáveis?* Parte dos comentadores que se apropriam de uma tal leitura da consciência da lei moral como suficiente na motivação ou como o verdadeiro móbil moral, como é o caso de Allison<sup>11</sup>, Reath<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup>Cf. ALLISON, 1990.

<sup>12</sup>Cf. REATH, 2006.

e Engstrom<sup>13</sup>, procuram explicar a imoralidade em termos de *razões equivocadas para a ação*, isto é, algo como um erro de *avaliação* ou de *juízo*. Apesar da proximidade teórica com esses autores quando necessita-se responder à pergunta *o que é isto – o móbil da moralidade?* o trabalho aqui desenvolvido afasta-se deles rigorosamente ao examinar a “questão” da *imoralidade* e do *mal moral*, adotando, em contrapartida, uma leitura da escolha imoral para o ser humano como estritamente uma questão do *arbítrio*, isto é, como a escolha de um agente que contraria a obrigação moral ainda que reconheça a incondicionalidade da sua validade normativa.

Assim, a presente dissertação organiza-se conforme a seguinte configuração:

(i) No primeiro capítulo, versa-se acerca da fundamentação do conceito de *boa vontade* no contexto da primeira *Seção da Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, com vistas a estabelecer o significado do *agir* e da *motivação moral* para a filosofia kantiana, isto é, como será eventualmente exposto, a noção de *agir por dever*, assim como a argumentação de Kant para uma defesa desse entendimento. O primeiro capítulo encontra a sua importância, no interior do conjunto da dissertação, na medida em que procura estabelecer para o leitor a noção geral de uma *ação moralmente válida* e a função da noção de *motivação moral* nesse contexto, noções essas que estarão presentes no desenvolvimento restante do texto dissertativo.

(ii) Quanto ao segundo capítulo, trata-se de uma investigação voltada para o terceiro capítulo do *Livro Primeiro da Crítica da Razão Prática*, a saber, *Sobre os móveis da razão pura prática*. Aqui, no contexto da presente investigação acerca de um possível papel para determinações da sensibilidade na motivação moral do ser humano, e considerando os resultados obtidos no primeiro capítulo acerca da definição estrita de uma *ação moralmente válida* e do valor moral das ações humanas para Kant, assume-se como objetivo apresentar diretamente o significado atribuído por Kant ao *sentimento de respeito* pela lei moral e uma resposta aos instigantes questionamentos que são suscitados pela sua *aparente* função para a motivação moral, de modo a tornar mais inteligível qual o *lugar* ocupado por esse sentimento *sui generis* no contexto da explicação e das reflexões de Kant acerca do conceito de um *móbil* da moralidade.

(iii) O terceiro capítulo procura lidar com as mencionadas interrogações que surgem a partir das interpretações precedentes acerca do móbil da moralidade, isto é, os questionamentos relativos à *escolha imoral* e às suas razões. Em um primeiro momento, procura-se apresentar o conflito teórico entre, de um lado, as perspectivas *intelectualistas* acerca do agir humano e da

---

<sup>13</sup>Cf. ENGSTROM, 2009.

imoralidade na obra kantiana, da qual fazem parte os autores recém-mencionados<sup>14</sup>, e contra a qual pretende-se argumentar, e, de outro, a *interpretação híbrida* de Timmermann acerca do *erro moral* no texto kantiano. Serão apresentados, portanto, os fundamentos da mencionada leitura *intelectualista* do agir humano, assim como os principais argumentos contrários a essa leitura oferecidos por Timmermann em uma obra recente<sup>15</sup>. Será desenvolvida, em seguida, a leitura de Timmermann acerca da explicação kantiana acerca do *erro* ou *falha prática* humana nos contextos *prudencial* e *moral*. Pretende-se defender que essa é uma leitura adequada para se explicar o modo como Kant concebia a *imoralidade*, no contexto da sua filosofia prática. Finalmente, ao final do terceiro capítulo, versa-se acerca do interessante e esclarecedor significado atribuído por Kant ao conceito de *mal moral*, conforme a obra *A Religião nos Limites da Simples Razão*.

---

<sup>14</sup>Cf. notas 11, 12 e 13.

<sup>15</sup>Cf. TIMMERMANN, 2022.



## CAPÍTULO I – RESPEITO E MOTIVAÇÃO MORAL NA *FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES*

Neste capítulo, reconstrói-se o desenvolvimento do argumento kantiano acerca da motivação moral na primeira Seção de *GMS*. Num primeiro momento {1.1}, demonstra-se o raciocínio de Kant em *GMS I* com vistas à defesa do “ponto de vista deontológico” para a moralidade. Desse modo, parte-se da exposição de Kant acerca da natureza da boa vontade e a simultânea refutação do teleologismo moral desenvolvida pelo filósofo {1.1.1}, de modo a expor, em seguida {1.1.2}, o argumento de Kant a favor da noção de agir *por dever* enquanto princípio fundamental da moralidade, enquanto resultado do raciocínio anterior. Por fim, {1.1.3} demonstra-se o sentido de se agir *por dever*, conforme a argumentação kantiana, isto é, o que significa, afinal, ter *boa vontade* e, em sequência, de maneira sucinta, {1.1.4} delinea-se algumas distinções entre o fundamento *subjetivo* e o fundamento *objetivo* de determinação da vontade, o que nos auxilia a esclarecer os objetivos de Kant. O segundo momento {1.2} introduz um objeto de discussão de aspecto mais problemático do que o anterior, a saber, o que Kant compreende, no contexto de *GMS I*, com o conceito de *respeito* à lei. Para tratar este ponto, recordaremos a definição mais explícita acerca do conceito, como presente no texto, as suas ambiguidades e, brevemente, as suas possíveis leituras.

### *1.1. O conceito de boa vontade e uma refutação do teleologismo em *GMS I*.*

Sedgwick<sup>16</sup>, ao procurar tratar da primeira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (a partir de agora, *GMS*), dá ensejo à tarefa, num primeiro momento, por uma análise do *título* da seção sob investigação, qual seja, *Transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico*, num intento de esclarecer o método kantiano nesta primeira etapa do texto. Ora, de fato, no *Prefácio* à *GMS* Kant já havia sido suficientemente específico quanto à metodologia que seria adotada, inicialmente, com vistas à persecução e “estabelecimento do *princípio supremo da moralidade*”<sup>17</sup>, a saber, o percorrer *analítico* do conhecimento vulgar para a determinação do princípio supremo deste conhecimento. Em outras palavras, a conhecida estratégia kantiana, expressa no título da seção inicial de *GMS*, acerca da qual as oceânicas leituras e comentários produzidos tanto gastaram tinta, tem como ponto inicial e referencial para seu empenho analítico, a própria moralidade em sua manifestação ou

<sup>16</sup>2008, p. 47ss.

<sup>17</sup>*GMS*, AA 04: 392. Grifos do autor.

ocorrência vulgar ou popular, isto é, conforme Allison, não se trata senão de uma “clarificação ou tornar explícito aquilo que supostamente está implícito em um compartilhado, pré-filosófico, entendimento da moralidade.”<sup>18</sup>. Com efeito, a estrutura argumentativa da *GMS* tem como princípio um procedimento analítico ou esclarecedor acerca de noções ou princípios pressupostos por uma razão humana comum ou, quiçá, “senso comum” <*die gemeine Menschenvernunft*><sup>19</sup>, sem contudo dedicar-se, neste primeiro momento, a uma prova definitiva da legitimidade de juízos ou princípios morais, o que será buscado pelo filósofo na terceira seção de *GMS*, mas, antes, enquanto atividade estritamente purificadora, trata-se tão somente de uma análise dos pressupostos necessários para os conceitos morais comuns investigados, isto é, daquilo que verifica-se como invariavelmente ou forçosamente implícito nas noções morais postas em análise – não obstante a legitimidade deste conteúdo seja colocada provisoriamente em aberto – assim como de um descartar daquilo que não lhe é compatível. Empresa esta, por conseguinte, que percorre um “conhecimento moral racional comum” com vistas a dar ensejo a uma mais rigorosa abordagem para estes “comprometimentos morais do senso comum”<sup>20</sup>. Korsgaard põe isso de maneira clara ao destacar que é

<sup>18</sup>2011, p. 71; cf. WOOD, 1999, p. 19-20. No original: “clarification or making explicit of what is supposedly implicit in a shared, pre-philosophical, understanding of morality.” (ALLISON, 2011, p. 71).

<sup>19</sup>No prefácio à segunda *Crítica*, Kant nos recorda do fato de que a própria filosofia moral não obstante traga à luz uma novíssima formulação do princípio moral, sustenta precisamente um princípio já de antemão descoberto: “Um crítico, que queria censurar em parte esta obra [*GMS*], conseguiu o seu objetivo melhor do que ele próprio pensava, ao dizer: que ali não se estabeleceu nenhum novo princípio da moralidade, mas apenas uma *nova fórmula*. Mas, quem é que quereria introduzir um novo princípio de toda a moralidade e, por assim dizer, descobrir esta como se, antes dele, o mundo estivesse totalmente na ignorância ou no erro acerca da natureza do dever? Mas quem sabe o que para um matemático significa uma *fórmula*, que determina muito exatamente o que importa fazer para tratar uma questão e não a deixa falhar, não o considerará como insignificante e dispensável uma fórmula, que faz o mesmo relativamente a todo o dever em geral.” (*KpV*, AA 05: 15n. Grifo do autor).

<sup>20</sup>Cf. WOOD, 1999, p. 17. Wood escreve: “O objetivo da Primeira Seção é desenvolver este conhecimento prático em um tipo de conhecimento teórico. Kant pensa que este empreendimento é bastante do interesse da própria moralidade. Pois o conhecimento moral racional comum em sua forma irrefletida é uma espécie de inocência, a qual, embora contenha encantos especiais que nos fazem querê-la depois de a termos perdido, é incapaz de se guarnecer contra o mal. Ela será facilmente seduzida a menos que nós demos o passo afirmativo de abandoná-la pela proteção de uma teoria refletida.” (WOOD, 1999, p. 20). A passagem de Wood está, no geral, correta no que é atenta à necessidade de se fundamentar filosoficamente a moralidade e seus princípios. Quanto ao uso dos termos ‘conhecimento teórico’ e ‘prático’, Wood parece o fazer referindo-se a uma tentativa de fundamentação de certas noções ou intuições que, num primeiro momento, enquanto ainda carentes deste fundamento, não seriam senão conhecimento *meramente* práticos, isto é, irrefletidos ou não desenvolvidos num sentido teórico (não racionalizados). Todavia, importa notar que o emprego destes termos – conhecimento *teórico* e *prático* – neste sentido difere daquele utilizado por Kant na sua distinção entre filosofia teórica e filosofia prática. À luz das introduções à terceira *Crítica*, vemos que a separação kantiana entre ambos os tipos de conhecimento dá-se não na distinção entre aquelas proposições teóricas relativas ao registro dos fatos, como “conhecimento sensível”, e aquelas que, fundadas sob este mesmo conhecimento e nos princípios relativos a este domínio, relacionam-se com a prática: “ainda que as proposições práticas sejam realmente distintas das teóricas, que contêm a possibilidade das coisas e suas determinações no que diz respeito ao modo de representar, elas nem por isso o são no que diz respeito ao conteúdo – a não ser as que consideram a *liberdade* sob leis. Todas as outras não são mais do que uma teoria sobre aquilo que pertence à natureza das coisas, aplicada apenas ao modo como elas podem ser por nós produzidas segundo um princípio, [...]. Assim, embora a prescrição prática se distinga aqui da teórica

importante ter em mente que por analisar nosso ponto de vista ordinário, Kant não está, nesta seção, tentando *provar* que seres humanos têm obrigações. Pelo contrário, ele está tentando identificar *o que* se deve estabelecer de modo a provar isso. O que nós devemos mostrar, de maneira a mostrar que a obrigação moral é real?<sup>21</sup>.

Uma possível leitura deste procedimento analítico pode ser feita pela contraposição entre os percursos analítico e sintético que dividem as três seções da *GMS*. Scarano<sup>22</sup> recorda que no prefácio à *GMS* Kant já nos indicava que pretendia tomar o caminho primeiro *analiticamente* e, depois, *sinteticamente*<sup>23</sup>. Ora, neste sentido, se nas duas primeiras seções o argumento kantiano é orientado *analiticamente* pela procura do princípio supremo da moralidade – “O objetivo desta “busca” é uma formulação exata do imperativo categórico.”<sup>24</sup> –, isto é, mediante uma análise conceitual que nos forneça esta fórmula, por outro lado, sempre com Scarano, esta atividade analítica não nos permitiria, ainda, uma prova da validade daquela formulação, a qual somente seria satisfeita pela substituição deste proceder *analítico* por um proceder *sintético*<sup>25</sup>.

Vejamos como Kant procede, no próprio decorrer de sua demonstração e esclarecimento do conceito de uma *boa vontade*, mediante uma tentativa de demonstração da inviabilidade do ponto de vista teleológico e, por conseguinte, consequencialista, enquanto via de definição dos parâmetros ou critérios de avaliação e valoração moral das ações. Esta refutação do teleologismo, portanto, dar-se-á no interior de uma elucidação analítica do conceito de boa

---

quanto à forma, ela não o é quanto ao conteúdo e, portanto, não necessita de um tipo especial de filosofia para compreender essa conexão dos fundamentos com suas consequências.” (*EEKU*, AA 20: 196-197. Grifo do autor). Antes, um tipo particular de conhecimento prático que se distinga, na natureza de seu conteúdo, de um conhecimento teórico, a ponto de necessitar um tipo específico de filosofia, como *filosofia prática* em contraponto a uma *filosofia teórica*, necessita fundar-se sob princípios outros que não aqueles da natureza. (cf. *KU*, AA 05: 171-176; *GMS*, AA 04: 226-227)

<sup>21</sup>2006, p. xi. Grifo do autor. No original: “It is important to keep in mind that because he is analyzing our ordinary views, Kant is not, in this section, trying to *prove* that human beings have obligations. Instead, he is trying to identify *what* it is that he has to establish in order to prove that. What must we show, in order to show that moral obligation is real?” (KORSGAARD, 2006, p. xi. Grifo do autor. Tradução nossa).

<sup>22</sup>2006, p. 18.

<sup>23</sup>Cf. “Tomei o meu método neste escrito de tal maneira que ele fosse, como creio, o mais conveniente quando se quer tomar o caminho que vai analiticamente do conhecimento comum até a determinação do princípio supremo do mesmo e que volta, por sua vez, do exame desse princípio e das fontes do mesmo até o conhecimento comum, onde se encontra o seu uso.” (*GMS*, AA 04: 392)

<sup>24</sup>SCARANO, 2006, p. 18. Tradução nossa. No original: “The goal of this “search” is an exact formulation of the categorical imperative.”

<sup>25</sup>Na terceira seção de seu texto *Necessity and Apriority in Kant’s Moral Philosophy: An Interpretation of the Groundwork’s Preface*, Scarano distingue interpretações conflitantes acerca do método de *GMS* e sobre os seus procedimentos analítico e sintético. Se, por um lado, pode-se interpretar estes procedimentos como conectados diretamente ao conceito de “método”, por outro lado, podem ser lidos em um sentido analítico-conceitual e sintético-conceitual. Em todo caso, a despeito de divergências de leitura, importa para nós mencionar o que Scarano recordou dos *Prolegomena*, a saber, que “o método analítico [...] significa [...] que nós partimos daquilo que se procura, como se fosse dado, e ascendemos para as únicas condições sob as quais aquilo é possível” (AA IV, 276 nota).

vontade, isto é, ao procurar elucidar analiticamente este conceito de uma vontade “boa irrestritamente” ou de maneira incondicionada, Kant buscará demonstrar como o ponto de vista teleológico para a moralidade acaba por levar à noção mesma de boa vontade e, com isso, inviabilizando esta compreensão do valor moral das ações como dependente da sua consequência. É fundamental, destarte, que a argumentação ou prova kantiana acerca da necessidade do conceito de *boa vontade* e de *respeito ao dever* para se pensar a moralidade e a correção das ações seja demonstrada não apenas *apagógicamente* pela refutação da sua perspectiva contrária, mas também e, fundamentalmente, pela demonstração mesma da *peremptoriedade* daqueles conceitos de uma ética deontológica<sup>26</sup>.

### 1.1.1. A natureza da boa vontade e uma primeira refutação das éticas teleológicas.

Kant tem como ponto de partida a suposição de um conceito do “conhecimento moral comum” de uma *boa vontade*, isto é, de uma vontade “absolutamente boa” ou “boa sem limitação”<sup>27</sup>. Este conceito suposto de início por Kant pretende referir-se, com efeito, ao que

<sup>26</sup>Cf. *KrV*, B 817-818; *V-Lo/Blomberg*, §103, AA 24: 99. A explicação da infrutuosidade do raciocínio apagógico já havia sido esgotada na *Crítica da Razão Pura*: “A terceira regra particular da razão pura, quando esta, em relação às demonstrações transcendentais, está submetida a uma disciplina, é que as suas demonstrações não devem ser apagógicas, mas sempre ostensivas. A demonstração directa ou ostensiva é, em toda espécie de conhecimento, aquela que junta à convicção da verdade a visão das fontes dessa verdade; a demonstração apagógica, pelo contrário, pode, sem dúvida, produzir a certeza, mas não a compreensão da verdade considerada na sua relação com os princípios da sua possibilidade. Por isso, as demonstrações desta segunda espécie são mais um recurso, em caso de necessidade, do que um processo que satisfaça a todos os desígnios da razão.” (*KrV*, B 817-818. Grifo do autor). Se um argumento *apagógico* pretende inferir a verdade de uma certa proposição pela demonstração da falsidade do seu contrário ou das consequências dele implicadas, uma prova *ostensiva*, por outro lado, efetivamente demonstra a verdade daquilo que se quer provar (cf. GUYER, 2016, p. 130ss). Nas lições de *Blomberg Logic*: “É admitidamente verdadeiro, em geral, que as assim chamadas provas apagógicas, ou as *demonstrationes ad absurdum contrarium*, nas quais de modo a estabelecer e defender a sua opinião, esclarece-se e mostra-se o quão ridículo e completamente absurdo seria supor-se o seu oposto [– é verdade] que estas provas são bastante fáceis, mas elas não fornecem suficiente luz no que respeita às fontes de um conhecimento.” (*V-Lo/Blomberg*, §103, AA 24: 99. Grifo do autor).

<sup>27</sup>Embora evidente, cumpre notar a observação de Timmerman acerca desta chamativa proposição inicial do texto kantiano, a saber, de que esta “sentença de abertura não deve ser pensada simplesmente como residindo em descobertas empíricas, por exemplo, de uma pesquisa de opinião. É obviamente normativa (ver IV 406-8). De acordo com Kant, a prática moral ordinária somente implicitamente comete todos os seres humanos maduros a valorar a boa vontade sobre todos os outros bens, e pela reflexão todos apreciarão esta verdade.” (TIMMERMANN, 2007, p. 16. Tradução nossa). No mesmo texto, Timmermann nota: “Kant pressupõe o que ele considera ser a crença central sobre a natureza do valor que, ao menos implicitamente, é universalmente reconhecido como verdadeiro: somente uma boa vontade é boa absolutamente e sem restrição.” (ibid., p. 15) Interessa, igualmente, trazer os comentários de Klein e Allison a respeito da mesma passagem inicial de Kant. De acordo com o primeiro: “Ao fazer referência ao mundo e também fora dele, há uma perspectiva de uma totalidade que ultrapassa o conceito de natureza. Nesse sentido, ao falar de “no mundo e também fora dele”, Kant sustenta que a boa vontade não seria apenas algo irrestritamente bom no mundo em que vivemos, enquanto mundo fenomênico, mas também em um mundo inteligível.” (KLEIN, 2022, p. 59-60). Conforme Allison, “A ênfase aqui deve ser colocada na sentença “impossível de se pensar”, uma vez que isso indica que o ponto de Kant não é simplesmente que é um fato que não podemos encontrar nada ilimitadamente bom exceto uma boa vontade, mas que nós nem sequer somos capazes de conceber a possibilidade de uma tal coisa.” No original:

seria um objeto de valor ilimitado ou incondicionado, para utilizar os termos kantianos, isto é, enquanto objeto de uma estima que independe de uma relação com todo e qualquer outro objeto que lhe sirva de condição para o seu valor. Neste caso, evidentemente, Kant não está afirmando que a boa vontade seja o único objeto ao qual é atribuível algum tipo de valor, mas, antes, que é a única coisa em relação à qual essa valoração não está sustentada, de alguma maneira, na contingência de determinações a ela alheias, as quais lhe atestariam, como é claro, um valor tão somente condicionado<sup>28</sup>. Em outras palavras, embora certos objetos, e. g.,

Entendimento, engenho, poder de julgar e como quer que se possam chamar, outrossim, os *talentos* da mente, ou coragem, decisão, persistência no propósito, enquanto propriedades do *temperamento*, são, sem dúvida, coisas boas e desejáveis sob vários aspectos, mas podem também tornar-se extremamente más e nocivas, se não é boa a vontade que deve fazer uso desses dons da natureza e cuja qualidade peculiar se chama por isso *caráter*.<sup>29</sup>

Ora, com efeito, trata-se, no primeiro e segundo parágrafos de *GMS I*, de uma constatação cardinal para o argumento kantiano, qual seja, a de que se tem, de um lado, um possível objeto de valor condicionado, isto é, cuja valoração depende de uma condição e, portanto, de uma determinação que lhe é alheia e deve estar pressuposta para que este objeto carregue valor e, de outro, tem-se um objeto de valor incondicionado e, portanto, absoluto, na medida em que encontra o seu valor a despeito de toda contingência de condições que lhe poderiam vir minar este caráter. Em outras palavras, Kant parece propor que esta condicionalidade da valorização ou, mesmo, bondade de certas coisas e, portanto, a limitação de sua estima decorre da relatividade desse mesmo valor, isto é, são implicadas pelo fato de se necessitar de certas condições, as quais, sim, são capazes, enquanto condições, de fornecer algum valor para as condicionadas. Esta proposta fica especialmente evidente na passagem na qual lê-se que certas “coisas boas e desejáveis” podem tornar-se “extremamente más e prejudiciais”. Um argumento inicial para isso nos é dado já no primeiro parágrafo, onde encontramos que o aspecto ou característica boa e desejável atribuível aos mencionados atributos possíveis para um ser humano e, com isso, a garantia de que não tornar-se-ão prejudiciais ou “coisas más” está sempre condicionado de maneira direta a uma anterior “determinação de caráter” específica do sujeito destes atributos, qual seja, a sua boa vontade. Em outras palavras, a proposta kantiana dá um primeiro passo na direção de uma mudança no

---

“The emphasis here is to be placed on the phrase “not possible to think”, since this indicates that Kant’s point is not simply that as a matter of fact we can find nothing that is good without limitation except a good will, but that we cannot even conceive of the possibility of such a thing.” (ALLISON, 2011, p. 71. Tradução nossa).

<sup>28</sup>Cf. *KU*, AA 05: 450; *Rel*, AA 08: 47n.

<sup>29</sup>*GMS*, AA 04: 393. Grifos do autor.

eixo da valoração ou qualificação moral da ação, trazendo-o para o âmbito da vontade do agente, indicando o que estará no centro da argumentação kantiana no decorrer desta primeira seção, a saber, não somente um já mencionado exame analítico e depurativo deste conceito buscado na *gemeine Menschenvernunft* mas, inclusive, uma crítica às teses éticas teleológicas e consequencialistas e, com isso, um deslocamento do centro gravitacional do valor da conduta para a boa vontade e, como se verá, para as condições do foro interno do sujeito no que compete à prática<sup>30</sup>. Evidentemente, não temos ainda uma conceituação precisa da boa vontade, a qual é elaborada e esclarecida por Kant no decorrer do texto. Todavia, a construção desta noção essencial está ganhando contornos, ainda que rudimentares, na medida em que se abstrai, conforme a argumentação kantiana, daquilo que não é essencial para uma valorização moral da ação, de modo que o conceito de boa vontade se evidencia paulatinamente no texto.

Como vimos, Kant invoca uma série de classes de possíveis bens morais ou *virtudes humanas*<sup>31</sup>, isto é, qualidades possíveis de indivíduos as quais reconhece-se como valiosas ou estimáveis, recordemos, no contexto de um “conhecimento moral da razão vulgar”, atributos cuja bondade, em todo caso, parece estar condicionada à noção mesma de uma boa vontade. Ou seja, temos um primeiro momento do argumento kantiano no qual, de um lado, introduz-se uma explicação inicial acerca da natureza da boa vontade e, de outro, traz-se uma reconceituação para a bondade ou valor das mencionadas virtudes éticas, enquanto bens condicionados na medida em que estão necessariamente sustentados por uma pressuposta boa qualidade do caráter da vontade do sujeito destes atributos desejáveis. Neste mesmo sentido, Klein está correto em dizer que

Sem a pressuposição de uma *razão prática* ou de uma *boa vontade* não se pode estabelecer qualquer hierarquia entre tipos de habilidade, pois a habilidade pode ser usada de distintas formas. A *precisão*, por exemplo, pode ser usada tanto por um torturador ou assassino, quanto por um médico.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup>A noção de um “foro interno” do sujeito sugerida para referir o âmbito da escolha prática e da adoção de máximas, isto é, relativamente ao arbítrio do sujeito de uma razão prática pura, é trazida da obra *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, de Jürgen Habermas, no qual encontramos que “O imperativo categórico se dirige, de uma forma não casual, à segunda pessoa do singular, e dá a impressão de que qualquer um poderia realizar por si mesmo, em seu *foro interno*, o exigido exame das normas. Na verdade, porém, a aplicação reflexiva do teste de universalização precisa de uma situação de deliberação na qual todos se vejam forçados a levar em conta a perspectiva dos demais, para examinar se uma norma poderia ser desejada por todos *desde o ponto de vista de cada um*. (HABERMAS, 1999, p. 64. Grifo meu) Em suma, trata-se de uma referência às capacidades racionais práticas de um sujeito não necessariamente determinado, num sentido prático, pelas contingências de suas particularidades subjetivas. No caso do texto habermasiano, em todo caso, trata-se de um contexto de crítica à proposta kantiana enquanto regra procedimental monológica.

<sup>31</sup>Sedgwick (2008, p. 51) menciona que Kant descreve três classes de bens relativos ou condicionais no início de *GMS I*: os primeiros dois, a saber, os “talentos do espírito” e as “qualidades do temperamento”, como “dons da natureza, e, por último, os chamados “dons da fortuna”.

<sup>32</sup>2012, p. 187. Grifos do autor.

Em tempo, se é o primeiro parágrafo, por um lado, introdutor desta reconceitualização do *bom caráter* das virtudes, como bondade condicionada, o é também, por outro lado, para a *felicidade* enquanto bem:

Poder, riqueza, honra, a própria saúde e o completo bem-estar e contentamento com o seu estado, a que damos o nome de *felicidade*, dão coragem e destarte também, muitas vezes, soberba, quando não há uma boa vontade para corrigir sua influência sobre o ânimo e, ao mesmo tempo, <sobre> todo o princípio do agir, tornando-os assim conformes a fins universais; para não mencionar o fato de que um espectador imparcial e racional jamais pode se comprazer sequer com a vista de prosperidade ininterrupta de um ser a quem não adorna traço algum de uma vontade boa e pura e, assim, que a boa vontade parece constituir a condição indispensável até mesmo da dignidade de ser feliz.<sup>33</sup>

Trata-se de uma tentativa de demonstração da condicionalidade do valor da *felicidade*, o que é feito pela constatação de que não poderia a felicidade, embora constitua certamente um bem, constituir ela mesma um bem incondicionado ou carregar consigo uma tal estima absoluta ou não-relativa, visto que poderia este *bem*, conforme o argumento kantiano, e isso se tomado como um bem irrestritamente louvável e perseguido pelo indivíduo, levar a coisas consideradas não-boas ou reprováveis; isto é, necessita-se de algo que lhe guie ou sirva de limite e condição. Poderia, aqui, ser objetado que a felicidade, não obstante tenha a sua bondade avaliada e, assim, limitada pelo caráter da vontade do sujeito, enquanto condição necessária para o seu valor, ainda assim não seria o caso de que ela não poderia ser desejada *por si mesma*, isto é, querida sem que se tenha qualquer outra ulterior finalidade. Sem embargo, ao reclamar uma exclusividade para a incondicionalidade da boa vontade enquanto único bem de valor absoluto, Kant não procura, com isso, afirmar que a boa vontade seja a única coisa possuidora de um valor próprio, isto é, desejada por ela mesma ou como um fim. Antes, trata-se do fato de que todo bem condicionado, embora possa eventualmente ser visto como uma finalidade, isto é, não querido *somente como meio* para um outro bem, não possui, por sua vez, contudo, e precisamente na medida em que é condicionado, uma absoluta independência e ilimitação em sua *bondade*, isto é, um *bom caráter*<sup>34</sup> que resista à força de toda e qualquer sorte de contingência ou circunstância, ou que não dependa, nesta sua *bondade*, de alguma outra instância que lhe determine ou permita este aspecto. Para o caso da felicidade, como vimos, esta condicionalidade é suficientemente expressa na ocasião de um sujeito cuja felicidade, por algum motivo, passa a residir em algo

<sup>33</sup>GMS, AA 04: 393. Grifo do autor.

<sup>34</sup>Não me utilizo, aqui, do termo *caráter* tal como Kant o faz em *GMS I*, isto é, enquanto aspecto fundamental do conceito de boa vontade, mas meramente enquanto a qualidade de algo, e o *bom caráter* enquanto um *bom aspecto* ou *valor*. Uma discussão acerca da noção kantiana de caráter será introduzida à frente.

reprovável, ou que lhe leve a atitudes reprováveis; neste caso, é forçoso recorrer a uma instância, distinta da própria felicidade, que lhe sirva de condição para que não seja má, ou mesmo, inclusive, para que sejamos *dignos* deste bem<sup>35</sup>. Em *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, encontramos, neste bastante maduro texto kantiano, a seguinte passagem: “Eu expliquei a moralidade provisoriamente como a introdução à ciência que ensina, não como nos tornaremos felizes, mas como nos tornaremos *dignos* da felicidade”<sup>36</sup>. Korsgaard ilustra este caso de maneira bastante interessante:

Um rico esteta pode levar uma vida feliz e graciosa e, no entanto, ser completamente indiferente quanto à situação das pessoas menos afortunadas à sua volta. [...] a falta de consideração do esteta rebaixa ou, pelo menos, deprecia o que nós valorizamos neles [indivíduos que não agem por boa vontade] e nas suas vidas. Mas supõe-se que alguém performe uma ação moralmente boa: digamos, correr para resgatar um inimigo em perigo, em uma situação de risco considerável para si mesmo. Muitas coisas podem dar errado com a sua ação. Talvez o salvador falhe em seus esforços de salvar o seu inimigo. Talvez ele próprio morra em sua tentativa. Talvez a tentativa tenha sido mal julgada; nós vemos que não poderia ter funcionado e então foi um esforço em vão. A despeito de tudo isso, nós não podemos reter nosso tributo a esta ação, e para o salvador como seu autor. Nada pode diminuir o valor de uma tal ação, o qual é independente do que “efetivou-se ou alcançou-se” (AK 4: 394).<sup>37</sup>

Vê-se que o argumento kantiano caminha em direção a uma tese “anti-consequencialista”: a felicidade, ou a promoção da felicidade não pode ser tomada como um critério supremo ou fundamental de justificação e avaliação moral das ações, isto é, de um ponto de vista moral, mas, pelo contrário, é a própria felicidade condicionada em sua bondade a um

<sup>35</sup> Cf. *V-Mo/Collins*, AA 27: 247-248. Nas lições *Moralphilosophie Collins*, relativas ao mesmo período da publicação da *Fundamentação*, na seção *Dos sistemas éticos da antiguidade* encontramos que “Os antigos entenderam perfeitamente bem que a felicidade sozinha não poderia ser o bem supremo, pois se todo homem deve assegurar a sua felicidade, sem distinção do justo e injusto, então haveria felicidade, mas nenhum merecimento dela, e se o último é incluído, então isso é o bem supremo. O ser humano somente pode esperar ser feliz na medida em que faz de si mesmo merecedor disso, pois isso é a condição da felicidade demandada pela própria razão. [...] Então a natureza e perfeição da escolha livre que contém o fundamento do merecimento de ser feliz é a perfeição moral. Bem físico ou bem-estar, que envolve saúde, fortuna, etc. não constitui o bem supremo. Imagine isto: Se o mundo estivesse cheio de criaturas racionais, todas elas bem-comportadas, e então merecedoras de felicidade, e elas estivessem em circunstâncias carentes, cercadas de tristeza e problemas, eles não teriam felicidade alguma, e não haveria bem supremo algum lá; por outro lado, se todas as criaturas estivessem cercadas de felicidade, e não houvesse bom comportamento, nenhum merecimento, igualmente não haveria qualquer bem supremo.” (*V-Mo/Collins*, AA 27: 247-248). Não obstante esta compreensão essencial, as éticas da antiguidade teriam ainda assim concebido de maneira equivocada a ideia do bem supremo; seriam estas concepções, seguindo Kant, divididas em três “formas”: “O ideal Cínico é o da inocência, ou simplicidade. Diógenes disse que o bem supremo consiste na simplicidade, na suficiência do deleite da felicidade. O ideal Epicurista era o da prudência. Epicuro disse que o bem supremo consiste somente na felicidade, e que o bom comportamento seria somente um meio para a felicidade. O ideal Estoico era o da sabedoria; é o reverso dos acima mencionados. Zenão disse que o bem supremo consiste somente na moralidade, no merecimento, e por isso é bom comportamento; e esta felicidade seria uma consequência da moralidade.” (*ibid.*, 248. Tradução nossa).

<sup>36</sup> *TP*, AA 08: 278. Grifo meu.

<sup>37</sup> KORSGAARD, 2006, p. xii.



critério avaliativo que lhe é superior. Com efeito, mesmo para o caso de bens desejados por si próprios, como é o caso para a felicidade ou a saúde do corpo, o *valor de bondade* destes bens parece estar condicionadamente atrelado a uma boa vontade daquele que os persegue<sup>38</sup>. Ora, fosse a felicidade um bem incondicionado, seria o caso que toda ação cujo resultado fosse a promoção da felicidade, nos diferentes sentidos em que isso pode ser tomado<sup>39</sup>, seria imediatamente avaliada como boa de maneira irrestrita, o que não parece ser, de fato, o caso<sup>40</sup>. Nota-se que Kant está procurando, em uma pretensão refutativa das teses fundamentais do teleologismo ético, deslocar o “momento-fonte” da estima moral da ação desde os efeitos da ação para o nível de uma boa vontade, que verificar-se-á como relativa à instância prática motivadora e deliberativa do sujeito racional.

Embora não tenha ainda sido apresentada, da parte de Kant, uma refutação definitiva da ética teleológica e, finalmente, o conseguinte “giro” do instante determinante da estima moral para o nível do *princípio querer* e dos fundamentos da vontade, qual objetivo de *GMS I*, o terceiro parágrafo nos adianta uma definição do conceito de boa vontade, que ganhará ainda seus aspectos finais no restante da seção, uma vez suficientemente estabelecida a razoabilidade da concepção deontológica:

A boa vontade é boa, não pelo que efetua ou consegue obter, não por sua aptidão para alcançar qualquer fim que nos tenhamos proposto, mas tão somente pelo querer; isto é, em si, e, considerada por si mesma, deve ser tida numa estima incomparavelmente

<sup>38</sup>Korsgaard nos traz, a esse respeito, que “Kant não quer dizer que a boa vontade é a única coisa que nós valorizamos por si próprias, ou como um fim. Uma série de coisas que Kant diz terem somente um valor condicional, como a saúde e a felicidade, são coisas obviamente valorizadas por si próprias. Em vez disso, ele quer dizer que a boa vontade é a única coisa que tem um valor completamente independente de sua relação com outras coisas, portanto em todas as circunstâncias, e a qual não pode ser diminuída por condições externas” (2006, p. xi. Tradução nossa). Timmermann, por sua vez, diz que “Outras coisas podem ser boas, todas as coisas consideradas – se não *absolutamente* boas, i.e. incondicionalmente boas, em todos os respeitos ou circunstâncias. A boa vontade não é sequer o único bem não-instrumentalmente bom: felicidade, o bem mais alto e favorito da filosofia antiga, é perseguido similarmente por si próprio. É precisamente esta natureza final que faz da felicidade o principal rival do da moralidade (categórica kantiana) para a posição do bem supremo na fundação do princípio mais alto da conduta humana na teoria ética. (TIMMERMANN, 2007, p. 17-18).

<sup>39</sup>A valorização moral das ações com base na promoção da felicidade própria ou alheia é um princípio de avaliação moral que pode ser entendido de diversos modos, a saber, como promoção da felicidade imediata, da felicidade futura, ou mesmo como promoção de uma maior felicidade proporcionalmente à infelicidade também produzida. Aqui, me refiro a todas estas possibilidades sob a noção genérica da “felicidade como critério último da moralidade”.

<sup>40</sup>Korsgaard comenta: “Enquanto Kant revê a estrutura da justificação, a bondade dos meios é condicionada pela bondade dos fins aos quais eles servem; a bondade daqueles fins não-moralmente obrigatórios é condicionada pela sua contribuição para a felicidade, e a bondade da felicidade é condicionada à posse de uma boa vontade, a qual “parece constituir a condição indispensável mesmo para o valor da felicidade” (G 393). Uma vez que a boa vontade é a única coisa incondicionalmente boa, tudo o mais deve, em última análise, traçar a sua justificação para isso: virtudes como a inteligência ou a calma devem ser direcionadas por ela, felicidade deve ser merecida por ela, fins particulares devem ser escolhidos de acordo com ela, a boa vontade é a fonte de valor, e sem ela, nada poderia ter qualquer valor.” (1996, p. 239)

mais alta do que tudo o que jamais poderia ser levado a cabo por ela em favor de qualquer inclinação e até mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações.<sup>41</sup>

As considerações iniciais acerca de uma busca pelo “momento-fonte” do valor moral da conduta introduzidas por Kant nos primeiros parágrafos, com efeito, argumentam em direção às conclusões preliminares adiantadas no terceiro parágrafo, qual seja, a de que o instante essencial da moralidade de uma ação não pode residir senão nos princípios de uma boa vontade, isto é, na instância arbitrária e motivadora do ato. Em outras palavras, a moralidade dos casos mencionados até o momento indicou que toda possível bondade atribuível às condutas de diferentes naturezas não poderia residir – ou ser derivada – senão no próprio caráter da escolha do agente, isto é, nos princípios do seu *querer*, a partir do qual a ação é levada a cabo. Seja para o caso de desejáveis virtudes – inteligência, temperamento, coragem etc. –, da conquista de fins estimados ou considerados “bons” ou, mesmo, quanto ao alcance da felicidade, tomando os exemplos de Korsgaard<sup>42</sup>, Kant argumentará que toda sorte de estima moral que possa ser identificada nestas condutas é condicionada aos fundamentos da escolha dos seus autores.

### 1.1.2. ‘Dever’ e ‘agir por dever’.

Como está claro para qualquer leitor dos textos kantianos, a apagogia não constitui, para Kant, uma forma suficiente de argumentação<sup>43</sup>. Se é estabelecido, num primeiro momento da *GMS*, uma argumentação contra o teleologismo e o consequencialismo desde uma perspectiva ética, isto é, mostrando aquilo que não poderia constituir, afinal de contas, o fundamento do conceito de uma boa vontade ou a base para uma avaliação moral das ações, quer dizer, enquanto uma forma negativa de argumentação, agora procura-se, positivamente, determinar o que seria uma boa vontade – para o caso do ser humano – ou sob que princípios residiria uma ação moralmente boa. Se a possibilidade da avaliação moral das ações de fato reside nesta específica caracterização da vontade de um agente, mais precisamente na sua qualidade de uma *boa vontade*, como compreender, afinal, a ocorrência desta boa vontade; isto é, em que consiste a sua aplicação prática pelo ser humano, se é ele capaz desta boa vontade?

Kant responde esta questão a partir de uma exposição do conceito de *dever* e de *agir por dever* e, com isso, uma demonstração da razão pela qual este *agir por dever* é a “expressão

---

<sup>41</sup>*GMS*, AA 04: 394.

<sup>42</sup>*Cf.* 2006, p. xi-xii.

<sup>43</sup>*Cf. KrV*, B 817-822.

de uma boa vontade sob condições humanas”<sup>44</sup>. Ora, é preciso notar, de início, que está bastante clara uma distinção de nível entre os conceitos de “boa vontade” e de “dever”, na medida em que o último já contém, em si mesmo, o primeiro, ou seja, é o conceito de boa vontade abarcante do conceito de dever, uma vez que, e isso verificar-se-á, é o dever uma “encarnação” específica da boa vontade, esta última enquanto conceito de maior amplitude ou conteúdo. Nas palavras de Allison, “a boa vontade é o conceito mais amplo ou *gênero* do qual uma vontade cuja bondade está condicionada por estas limitações subjetivas e obstáculos e está, portanto, sujeito ao dever [isto é, como é o caso para uma *vontade humana*, ou seja, de um ser concebido como em parte sensível ou “finito”], é uma *espécie*.”<sup>45</sup> Timmermann também põe em termos interessantes este entendimento, a saber, que o conceito de dever “contém” o de boa vontade “pois no caso de seres finitos como nós agir por dever é o caso paradigmático da *boa volição* <*good volition*>.”<sup>46</sup> Embora reconheça que o conceito de boa vontade ultrapasse o conceito de *dever* na medida em que o abarca – como vimos, o conceito de dever pressupõe o conceito de boa vontade –, não obstante o filósofo introduz o *dever* como conceito necessário para a explicação ou tratamento positivo da boa vontade pela razão de que só conhecemos *efetivamente* a boa vontade em sua manifestação humana no agir *por dever*. Em outras palavras, Kant procurará demonstrar, pela explanação mesma do conceito de dever e de ações praticadas por dever, como estas noções estão necessariamente conectadas ao conceito de boa vontade uma vez que são uma “espécie” – uma diferente “espécie” poderia ser a de uma vontade *perfeita* ou *sagrada*<sup>47</sup> – desse conceito mais amplo, de modo a se nos oferecer uma abordagem positiva da boa vontade para o “caso humano” mediante esta elucidação do *dever* e da ação praticada *por dever*. MacIntyre parece interpretar equivocadamente esta relação ao colocar que “O único motivo da boa vontade é realizar o dever por dever. O que quer que ela pretenda fazer, o pretende pois é o seu dever.”<sup>48</sup> Wood<sup>49</sup> rebate este engano de MacIntyre recordando o conceito de uma “vontade divina”, a qual é boa sem a necessidade de um “auto-constrangimento” <*self-constraint*>, i. e., é *boa* sem o envolvimento do conceito de *dever*<sup>50</sup>, o qual pressupõe, como

---

<sup>44</sup>ALLISON, 2011, p. 86.

<sup>45</sup>2011, p. 86. Grifo meu.

<sup>46</sup>2007, p. 25. Grifo meu.

<sup>47</sup>Cf. ALLISON, 2011, p. 86.

<sup>48</sup>1992, p. 123.

<sup>49</sup>1999, p. 26.

<sup>50</sup>Cf. *MS*, AA 06: 379-380; *GMS*, AA 04: 414. “Por meio de sua sentença categórica (o dever [*Sollen*] incondicionado), o *imperativo* moral anuncia essa coerção, que, portanto, não concerne a seres racionais em geral (entre os quais poderia também haver algo como seres *santos*), mas a *seres humanos* como *seres naturais* racionais, que são suficientemente não santos para que o prazer possa bem induzi-los a transgredir a lei moral, ainda que eles mesmos reconheçam sua autoridade, e, mesmo quando a obedecem, a fazê-lo com *desgosto* (com

veremos, o conceito de um ser limitado ou cujas ações ou faculdades práticas não estejam em uma relação de necessidade *fática* com a lei moral, mas tão somente compreendam uma necessidade de natureza normativa, como *obrigação*.

Em consonância ao seu ensejo depurativo proposto de início, de pronto são “postas de lado” – o que pode ser lido como “são reconhecidas como incompatíveis” – aquelas ações que são contrárias ao dever, “pois, nelas não se coloca sequer a questão se podem ocorrer *por dever*, visto que chegam mesmo a estar em conflito com ele.”<sup>51</sup> Por outro lado, são também descartadas aquelas ações que apresentam uma *conformidade* ao dever mas que são performadas não *por dever* mas devido a outras inclinações ou motivos que possam estar presentes no sujeito. Este último caso, contudo, é dividido em duas situações que, embora distintas, assemelham-se na medida em que representam uma mera conformidade ao dever sem, contudo, satisfazerem um elemento intencional ou motivacional exigido pelo *princípio da boa vontade*, como veremos. Em primeiro lugar, temos ‘a’, aquelas ações conformes ao dever mas pelas quais não se tem uma “inclinação imediata”, as quais são, ao lado das anteriores, imediatamente desconsideradas e ‘b’, ações conformes ao dever e baseadas em inclinações imediatadas do sujeito.

#### 1.1.2.1. Caso ‘a’.

Ora, o clássico exemplo do comerciante ilustra esta situação:

é certamente conforme ao dever que o dono de uma loja não cobre de um comprador inexperiente um preço exagerado e, onde há muito comércio, o comerciante prudente tampouco faz isso, mas observa um preço fixo para todos, de tal sorte que uma criança compra em sua loja tão bem quanto qualquer outro. Todos, portanto, se vêem servidos *com honestidade*; todavia, isso nem de longe é suficiente para acreditar que, só por isso, o comerciante tenha procedido por dever e princípios da honestidade<sup>52</sup>

Neste caso, o comerciante não recebe uma gratificação imediata na sua conduta conforme ao dever, isto é, ele não parece “de fato” querer ser honesto<sup>53</sup>, ou talvez nem o

---

a resistência de sua inclinação), sendo nisto que consiste propriamente a coerção.” (MS, AA 06: 379. Grifos do autor).

<sup>51</sup>GMS, AA 04: 397. Grifo do autor. Como corretamente nota Baron (2006, p. 73), aqui poder-se-ia questionar se não seria o caso que se faça algo *contrário ao dever* mas que, enganadamente, pensa-se ser o dever e, assim, pensa-se agir *por dever*. Contudo, rebate Baron, com “reconhecidamente contrário ao dever”, Kant quer referir-se a um agente que, ele(a) próprio(a), reconhece contrariar o dever, o que o(a) impede, como é lógico, de agir *por dever*.

<sup>52</sup>GMS, AA 04: 397. Grifo do autor.

<sup>53</sup>Cf. SEDGWICK, 2008, p. 61.

possamos chamar uma pessoa honesta devido ao respeito aos seus clientes, mas, não obstante, assim o faz devido a uma expectativa de recompensa ou benefício eventual, ou seja, com base em um “cálculo prudencial”. No mesmo parágrafo, Kant faz uma asserção um pouco dúbia quanto à sua finalidade, a saber, que “Muito mais difícil é notar essa diferença quando a ação é conforme ao dever e o sujeito tem, além disso, uma inclinação imediata para ela”<sup>54</sup>. Ou seja, se era simples determinar quando uma ação seria performada *por dever* ou por um propósito egoísta *não imediato*, este novo caso, por outro lado, parece ser objeto de alguma dúvida ou, pelo menos, de maior dificuldade quanto a esta “diferenciação”. Mas a que distinção, afinal, refere-se Kant? Uma leitura mais imediata nos diz que se trata de uma facilidade ou dificuldade no que se refere à determinação de uma ação como ocorrendo por dever ou por outro motivo. Contudo, seguindo as dúvidas levantadas por Allison, não parece ficar claro i) “porque a presença de uma inclinação imediata [e. g., amor aos clientes] tornaria mais difícil determinar quando a ação foi performada por dever”<sup>55</sup>, e ii) “levando em conta o ceticismo de Kant com relação à possibilidade de se determinar a verdadeira motivação de um ato, também não está claro como se poderia confiantemente determinar o verdadeiro motivo em ambos os casos”<sup>56</sup>. O próprio Allison nos dá uma relevante proposta de esclarecimento, qual seja, a de que Kant “distorce” <*misstates*> ou confunde a sua própria posição, asseverando que a dificuldade é relacionada à “identificação da motivação” nos casos mencionados, quando na verdade trata-se de um problema de determinação do *valor moral* da ação: “Isto ocorre pois ações motivadas por uma inclinação imediata compartilham uma característica em comum com aquelas [motivadas] por dever, a saber, elas são empreendidas *por si mesmas* em vez de, como no caso do comerciante prudente, em nome de um fim extrínseco.”<sup>57</sup> Isto é, trata-se de uma questão axiológica sobre as dificuldades de se fazer uma distinção de valoração moral para ações performadas *por dever* e por inclinações como *amor* e *simpatia*<sup>58</sup>. Aqui, embora seja

---

<sup>54</sup>GMS, AA 04: 397.

<sup>55</sup>ALLISON, 2011, p. 89.

<sup>56</sup>Ibid.

<sup>57</sup>Ibid. Grifo meu.

<sup>58</sup>Cf. BARON, 2006, p. 74ss. De maneira geral, a dificuldade colocada por Kant parece estar, fundamentalmente, no fato de ambos os casos estarem *de maneira aparente* em acordo com o *dever* e com a possibilidade de uma valoração moral da conduta. Sabiamente, Allison coloca: “O último [relativo às ações performadas por inclinações como o *amor* e a *simpatia*] também está de acordo com intuições comuns, na medida em que a maioria das pessoas (incluindo muitos filósofos tanto do período de Kant quanto do nosso próprio) tenderiam a considerar tanto o comerciando que trata honestamente os seus clientes a partir de um afeto genuíno por eles e aquele que o faz por dever como as boas pessoas, enquanto poucos considerariam desta maneira aquele que o faz somente por um cálculo de autointeresse. Isso também se reflete no fato de que, com exceção de alguns poucos moralistas bastante heterodoxos, como Mandeville, Helvétius, e LaMettrie, o puro autointeresse é geralmente rejeitado como fonte de uma autêntica motivação moral, enquanto muitos pensadores, por exemplo, os sentimentalistas Britânicos desde Shaftesbury e passando por Smith, sem contar “eticistas de virtude” dos dias atuais, sustentam que um sentimento adequado é o motivo moral apropriado. Assim, a preocupação de Kant

reconhecida por parte de Kant essa aparente confusão valorativa, vinda do fato de que inegavelmente intuímos serem estas inclinações ao dever “sentimentos louváveis”, o nosso filósofo atentará contra esta perspectiva, ainda que não de maneira a expulsar os sentimentos de sua filosofia prática, mas ensejando contrariar as teorias típicas de um Hutcheson ou Hume. Wood<sup>59</sup> adota uma via similar ao discriminar duas formas de avaliação em *GMS*; se, por um lado, uma ação meramente conforma-se ao dever, isto é, simplesmente satisfaz a sua exigência externa, possui ela certamente, neste caso, uma “aprovação” na perspectiva do “conhecimento moral da razão comum”, por outro, somente ações *por dever* tem “estima moral”, ou seja, um “grau especial de valor que ultrapassa a mera *aprovação* moral, e provoca uma *estima* do conhecimento moral da razão comum, um reconhecimento do valor incondicional reservado somente para a boa vontade.”<sup>60</sup> Com efeito, a “distinção”, sugere Wood, seria, precisamente, entre “duas reações diferentes que nós (ao aplicarmos o conhecimento moral da razão comum) teríamos para ações obedientes ao dever ou duas atitudes diferentes que tomaríamos frente ao agente.”<sup>61</sup> Ora, se aprovamos as ações que se conformam ao dever e que são movidas por sentimentos e não por uma suficiente consciência e “auto-constrangimento” da obrigação moral, por outro lado, somente a estas últimas poderíamos atribuir, de maneira apropriada, algum “valor” ou “conteúdo moral”, de modo a que o conceito de uma *boa vontade* como *incondicionalmente boa* possa fazer algum sentido para nós. A superação desta “aparente dificuldade” é solucionada com a introdução dos casos em sequência.

#### 1.1.2.2. Caso ‘b’.

Neste momento, Kant volta-se para os casos nos quais existe uma chamada “inclinação imediata” direcionada para a ação conforme ao dever. Aqui, é utilizado o exemplo da autopreservação da vida, sendo contrastadas as situações em que se preserva a própria vida devido a uma inclinação para isso – e. g., desejo de viver – e aquelas nas quais mantém-se vivo pelo motivo de que se reconhece nisto um dever. Como poderia ser antevisto, Kant não considera que a primeira situação contenha conteúdo moral; a segunda, em contrapartida, ilustrada pela figura de um certo “desventurado, com fortaleza de alma, mais indignado com o

---

é a de mostrar que, não obstante aparências iniciais, há uma diferença decisiva de importância moral entre ações motivadas por inclinações diretas ou imediatas como o amor ou sentimentos de simpatia e aquelas motivadas por dever, e que somente as últimas possuem um genuíno valor moral.” (ALLISON, 2011, p. 90).

<sup>59</sup>WOOD, 1999.

<sup>60</sup>Ibid., p. 27. Grifos do autor.

<sup>61</sup>Ibid., p. 31.

seu destino do que pusilânime ou abatido, deseja a morte, e, contudo, conserva sua vida sem amá-la, não por inclinação ou medo, mas *por dever*<sup>62</sup>, esta, sim, possuiria em sua máxima ou princípio de ação algum conteúdo moral.

Neste momento, Kant não avança muitos argumentos contrários à ideia de um conteúdo moral para ações baseadas em inclinações e sentimentos, deixando entender que seriam estas implicações presumíveis. Porventura, poderia Kant ter considerado um pouco ou de todo não-controverso pensar que o conteúdo moral esteja ausente numa situação em que se tem uma “motivação natural” para uma certa conduta, o que não pareceria ser uma “questão de escolha” do agente. O exaustivamente debatido – na “história exegética” do texto kantiano – exemplo dos filantropos é semelhante. Ora, não obstante seja um dever ser beneficente com os outros, não parece haver valor moral nesta beneficência se feita por motivos outros que não o próprio dever moral (e. g., vaidade, auto interesse etc.) mas, antes,

vai de par com outras inclinações, por exemplo, a inclinação à honra que, quando por sorte acerta com aquilo que de fato é de proveito geral e conforme ao dever, por conseguinte digno de honra, merece louvor e incentivo, mas não alta estima [moral]<sup>63</sup>

Por outro lado, se pensarmos o caso de alguém que, embora não encontre na beneficência alegria pessoal alguma, isto é, uma pessoa de “temperamento frio” e indiferente, todavia motiva-se a agir devido ao próprio dever – i. e., suficientemente – haveria, aqui, certamente, um *conteúdo moral*. Aqui, podemos fazer dois comentários. Em primeiro lugar, parece ser o caso que Kant chama a atenção para o fato de que, na ação por simpatia e carente de uma *suficiência do dever*, não haveria senão uma sintonia fortuita entre o dever e o sentimento do agente, isto é, entre uma obrigação moral e o aspecto *sensível* – e, *ipso facto*, contingente – do sujeito<sup>64</sup>. Herman escreve que o “sujeito de temperamento simpático <*sympathetic temper*>, enquanto preocupado com os outros, é indiferente à moralidade”<sup>65</sup>; isto é, parece ser o caso, para Herman assim como para Kant, de que tomar uma inclinação ou sentimento como *pedra de toque* da moralidade e da valoração de condutas pode levar a ações incontrovertivelmente erradas ou inaceitáveis de um ponto de vista moral, como no exemplo de Herman de uma “simpatia em ajudar a um assalto ao *Museum of Fine Arts*”<sup>66</sup>; isto é, conquanto uma exigência do cultivo de sentimentos benevolentes no “quadro do dever para

<sup>62</sup>GMS, AA 04: 398. Grifo meu.

<sup>63</sup>GMS, AA 04: 398.

<sup>64</sup>Cf. ALLISON, 2011, p. 91.

<sup>65</sup>HERMAN, 1993, p. 5.

<sup>66</sup>Cf. *ibid.*, p. 4.

com a perfeição própria”, como viria constar em *MS*<sup>67</sup>, estes “expressam apenas uma situação fáctica e, além disso, contingente do sujeito; eles não são, de modo estrito, válidos universalmente”<sup>68</sup>. Em segundo lugar, há de ser mencionado, ainda que sem pormenores – isto deve ser mais qualitativamente desenvolvido no decorrer do texto – que não estão os sentimentos preditos com isso excluídos da possibilidade de comparecer às ações morais ou de estarem presentes no ânimo do sujeito neste instante. Na verdade, há de se comentar, não é o caso, obviamente, que Kant requeira uma ausência de sentimentos favoráveis ou, se quisermos, em uma relação de “não-contrariedade” com o cumprimento do dever, para que a ação possa carregar consigo alguma estima moral; pelo contrário, novamente evocando Wood<sup>69</sup>, a própria noção de dever e, por conseguinte, de uma ação por dever, não pressupõe de maneira necessária uma superação de inclinações ou de forças contrárias ao cumprimento do dever – i. e., ações feitas “com repugnância” –, ou, sequer, é necessária a presença de uma indiferença ou frieza de ânimo na performance da ação moral<sup>70</sup>. Antes, o recurso kantiano ao exemplo do filantropo de *temperamento frio* parece ter uma finalidade instrutiva, a saber, a de demonstrar que o valor moral da ação não deveria ser encontrado em alguma sorte de sentimento que pudesse ser por nós estimável ou louvável pelo simples fato de ser direcionado para a beneficência, por exemplo. Neste sentido, comenta Borges, parece ser o caso que o exemplo do filantropo é introduzido em *GMS* para mostrar que somente o caso hipotético de uma pessoa motivada para uma certa ação e que, não obstante, em seu ânimo não constam quaisquer sentimentos favoráveis a esta ação, poderia nos assegurar de que agiu-se *por dever*: “Se se está imerso em um oceano de sentimentos, torna-se difícil reconhecer que estes sentimentos não tenham tido qualquer papel na realização da ação.”<sup>71</sup> Com efeito, sempre com Borges,

Kant não está dizendo que somente a ausência de sentimentos tornará a ação moralmente valiosa. [...] Em uma ação obediente ao dever, outras inclinações podem estar presentes, desde que o respeito pelo dever esteja presente e tenha sido suficiente para a realização da ação.<sup>72</sup>

---

<sup>67</sup>Cf. *MS*, AA 06: 386s.

<sup>68</sup>HÖFFE, 2005, p. 222.

<sup>69</sup>1999, p. 27

<sup>70</sup>Cf. “Pelo contrário, Kant diz (sem surpresa) que nós temos um dever de cultivar amor, simpatia, e outras inclinações que tornam os nossos deveres mais fáceis de serem feitos (*MS* 6: 402, 456-457). O maior elogio que ele pode pensar em dar à religião Cristã é que ela cultiva os sentimentos de amor pelas pessoas de um modo tal a provocar a sua observância do dever moral (*ED*, 08:338-339)” (WOOD, 1999, p. 29)

<sup>71</sup>BORGES, 2019, p. 11.

<sup>72</sup>*Ibid.*, p. 12.



Ou seja, não seria o caso, claramente, de Kant estar prescrevendo-nos qualquer coisa parecida com o cultivo de um ânimo frio ou esteticamente indiferente diante das nossas obrigações, mas, antes, de expôr a necessidade de uma *devoção incondicionada* às exigências práticas da razão. Neste sentido, Borges recorda que Wood expressa corretamente a posição kantiana ao dizer que temos o dever de empenharmo-nos na construção de uma disposição moral *pura*, isto é, na qual a consciência da obrigação é suficientemente motivadora<sup>73</sup>. Por outro lado, ainda com Borges, há de se discordar de Wood quando este nos traz que “não temos que nos culpar se necessitamos de móveis outros que não o dever, desde que efetivamente o cumpramos.”<sup>74</sup> Ora, como vimos, o exemplo do filantropo e o restante da primeira *Seção* deixou claro o significado de uma ação moralmente genuína, o que contraria esta última sugestão de Wood.

Ainda acerca da relação dos *sentimentos morais*, se assim já os podemos aqui chamar, com a ação moralmente estimável, em *Kant's Ethical Thought*, Wood dá a entender algo semelhante à sua sugestão recém-mencionada. Isto é, ao resgatar uma passagem do terceiro capítulo da segunda *Crítica*, segundo a qual seria “arriscado <*bedenklich*> permitir qualquer outro móbil (tal como o proveito) cooperar *ao lado* da lei moral”<sup>75</sup>, Wood menciona que esta seria uma cooperação *problemática* apenas na medida em que móveis não-morais corrompessem a “determinação do dever”, “mas não que uma tal cooperação comprometeria, por si mesma, a bondade da vontade. [...] a nossa vontade não é pior apenas porque considerações outras do que o próprio dever motivam aquilo que fazemos.”<sup>76</sup> Ora, diz Wood, “Dizer que não devemos deixar móveis não-morais se misturarem com “a determinação do dever” significa dizer que não devemos deixá-los corromper o nosso julgamento sobre quais são os nossos deveres”<sup>77</sup> Wood sugere, ao que parece, que a preocupação principal de Kant com o *problema* mencionado seja aquele do nível da determinação e do reconhecimento das obrigações, isto é, enquanto concernente ao estabelecimento de deveres e ao cuidado que devemos ter com o *auto-engano*. Posteriormente à *GMS*, em *Teoria e prática*, no contexto de uma reiteração, por parte de Kant, quanto à “não inadequação” das suas definições de natureza ética com a busca *natural* do ser humano pela felicidade, encontraríamos aquela preocupação acerca da “determinação do dever” formulada nos seguintes termos:

---

<sup>73</sup>WOOD, 2008, p. 149 *apud* BORGES, 2019, p. 12.

<sup>74</sup>*Ibid.*

<sup>75</sup>*KpV*, AA 05: 72. Grifo do autor.

<sup>76</sup>WOOD, 1999, p. 34.

<sup>77</sup>*Ibid.*

O que quero dizer é que, quando o dever nos chama, ele [o ser racional] deve *abstrair* completamente desta consideração [acerca da felicidade]. Sob nenhuma circunstância ele deve torná-la uma *condição* para a obediência da lei prescrita para ele pela razão; de fato, ele deve buscar ao máximo estar consciente de que nenhum *motivo* derivado dela tenha, sem que se perceba, misturado-se com a sua definição acerca do seu dever, [...]. A questão é trazer o chamado do dever à mente na sua totalidade, como demandando uma obediência incondicionada, como auto-suficiente, e como não requerendo qualquer outra influência.<sup>78</sup>

Todavia, note-se, ao que parece, as advertências de Kant em *GMS* quanto ao envolvimento de “sentimentos morais” com a moralidade, assim como, em alguma medida, no citado excerto de *TP*, não se restringem a este âmbito *fundacional* da determinação de deveres e obrigações morais<sup>79</sup> ou do reconhecimento destes por parte do indivíduo, mas, antes, abrangem igualmente o problema da motivação e da escolha de máximas morais – isto é, a determinação da vontade. Acerca da mencionada *cooperação*, esta consideração acerca da motivação moral parece sugerir que concebamos as inclinações como determinantes da máxima da ação simultaneamente à lei moral. Contudo, se é este o caso, não parece ser a consciência da obrigação suficientemente motivadora. Em contrapartida, a mera presença de inclinações favoráveis ao cumprimento do dever não sugere qualquer contradição com o princípio da boa vontade. Ora, de fato, Kant não somente não pretende, de forma alguma, banir os sentimentos de qualquer envolvimento com a ação moral, como, inclusive, considera em certos casos que estes merecem o nosso elogio e encorajamento<sup>80</sup>, como viria a propor tardiamente na *Doutrina da Virtude* mediante as figuras da *benevolência* e do *sentimento moral*<sup>81</sup>, as quais, se presentes numa ação na qual o dever é tomado como um móbil suficiente, ainda assim “a sua [do agente]

<sup>78</sup>*TP*, AA 08: 279. Grifos do autor.

<sup>79</sup>A adoção deste ponto de vista já era presumível desde o *Prefácio*, uma vez que lá encontramos explícita a proposta kantiana de uma moralidade universalista e fundada em preceitos necessários da racionalidade, o que implica não somente uma abrangência da sua imputabilidade para todo ser racional em geral, mas, e de maneira fulcral enquanto tese avessa ao ceticismo moral, a sua objetividade diante da relatividade e contingencialidade dos sentimentos: “Todo o mundo tem de admitir: que uma lei, se ela deve valer moralmente, isto é, como razão de uma obrigação, tem de trazer consigo necessidade absoluta; que o mandamento: “não mentirás” de modo algum vale só para homens, não tendo outros seres racionais de fazer caso dele, e assim todas as demais leis morais propriamente ditas; por conseguinte, que não se deve buscar a razão da obrigação na natureza do homem, ou nas circunstâncias do mundo, mas, sim, *a priori* unicamente em conceitos da razão pura, e que todo outro preceito baseado em princípios da mera experiência e até mesmo um preceito de certo modo universal pode certamente se chamar uma regra prática, jamais, porém, uma lei prática, na medida em que se apoia em razões empíricas, por uma ínfima parte que seja, quicá quanto a um único motivo apenas.” (*GMS*, AA *amor de si*04: 398. Grifo do autor). Em *Moralphilosophie Collins* (1784-5): “se o princípio da moralidade repousa no *amor de si*, ele assenta em um fundamento contingente, pois a natureza das ações, pela qual elas me trazem prazer ou não, fundamenta-se em circunstâncias contingentes. Se o princípio reside em um sentimento moral, no qual a ação é julgada pela satisfação ou dissatisfação, pela sensação ou em geral o sentimento de gosto, ele também reside em um fundamento contingente. Pois se alguém acha algo agradável, outro pode ter aversão” (*V-Mo/Collins*, AA 27, 253-254).

<sup>80</sup>*Cf. GMS*, AA 04: 398.

<sup>81</sup>*Cf. MS*, AA 06: 386s.

simpatia natural contribuirá para a felicidade na ação”<sup>82</sup>. Com efeito, recorda Korsgaard, ao indicar uma diferença fundamental entre as máximas adotadas pelo “agente simpático” e o “agente obediente”, trata-se de uma diferença com relação aos fundamentos sob os quais seus fins, ainda que semelhantes (ajudar o próximo), foram adotados, isto é,

A pessoa simpática vê a ajuda [ao próximo] como algo prazeroso, e é por isso que ela toma isso como um fim. A pessoa moralmente estimável vê a ajuda como algo ao qual é chamada, ou necessário, e é isso o que a motiva a tomá-la como um fim.<sup>83</sup>

Posteriormente, na *Religião*, Kant aborda esta distinção a partir de dois princípios da volição possíveis para o agente, enquanto princípios governantes da ação, a saber, a *moralidade* e o *amor de si*<sup>84</sup>. Como está claro, o problema, aqui, não está na possibilidade de uma ação *em geral* com vistas à gratificação pessoal, mas no tomar este princípio da satisfação pessoal como critério do cumprimento do dever: “O problema com ele [com o agente simpático] não é o fato de ele querer ajudar os outros apenas porque fazer isso agrada-o. O problema está no fato de que ele *escolhe* ajudar os outros *somente* porque ele *quer* fazê-lo.”<sup>85</sup>

Em todo caso, a primeira *Seção* da *GMS* não deixa dúvida quanto à tentativa kantiana de uma demonstração da inviabilidade deste “sensibilismo de ação” para a moralidade. De maneira geral, o argumento kantiano direciona-se para a ideia de que o acordo entre a ação motivada por sentimentos e o dever seria meramente “fortuito”; ou seja, tratar-se-ia de uma conformidade ocasional que deixaria o cumprimento do dever na contingência de duas possíveis situações inadmissíveis, segundo Allison: “primeiro, em não violar algum dever [deveres para com os outros e consigo] e, segundo, na *Sinnesart* [temperamento ou estado de ânimo] apropriada estando [de fato] presente e efetiva.”<sup>86</sup> Sedgwick<sup>87</sup> comenta de maneira semelhante sobre este “apelo” à motivação por sentimentos ou inclinações, as quais não podem por nós ser comandadas uma vez que dependem de determinações variáveis da nossa subjetividade como sujeitos sensíveis.

Com efeito, Kant não parece ser dúbio em suas intenções ao utilizar o exemplo do filantropo insensível:

---

<sup>82</sup>KORSGAARD, 1996, p. 59.

<sup>83</sup>Ibid., p. 58.

<sup>84</sup>Cf. AA 06: 36.

<sup>85</sup>KORSGAARD, 2008, p. 179. Grifos da autora.

<sup>86</sup>ALLISON, 2011, p. 92. Grifo do autor.

<sup>87</sup>2008, p. 65.

se a natureza tivesse formado esse homem (o qual não seria na verdade seu pior produto) não propriamente para <ser um> filantropo; não encontraria ele então dentro de si uma fonte de onde se dar um valor de longe muito mais alto que possa ser o de um temperamento bondoso? Sem dúvida! É aí mesmo que começa o valor do caráter, que é <um valor: moral e sem qualquer comparação o mais alto, a saber, que ele faça o bem, não por inclinação, mas por dever.<sup>88</sup>

<sup>88</sup> *GMS*, AA 04: 398-399. Como vimos, o argumento do primeiro e subsequentes parágrafos de *GMS I* orbitam uma tentativa de caracterização do conceito de boa vontade e a sua defesa como noção moral indispensável. Desta maneira, nos é de particular interesse a introdução feita por Kant da noção de “caráter” no parágrafo inicial – “mas podem também tornar-se extremamente más e nocivas, se não é boa a vontade que deve fazer uso desses dons da natureza e cuja qualidade peculiar se chama por isso *caráter*.” (*GMS*, AA 04: 393. Grifo do autor) –, a qual repete-se na passagem supramencionada, visto referir-se, enquanto termo, a uma constituição específica da vontade de um sujeito racional que será determinante para a moralidade das ações na filosofia moral kantiana e, *ipso facto*, para uma avaliação da sua “bondade”. Isto é, Kant nos traz o “caráter” da boa vontade enquanto determinação essencial desta faculdade prática – acerca da qual não se tem, preliminarmente, uma conceituação precisa – para a elaboração de sua filosofia moral, uma vez tratar-se justamente, como se verá, desta capacidade de uma vontade de ser boa e, enquanto boa for esta vontade, ser também doadora de uma estima moral para a conduta. Por conseguinte, como comenta Allison (*cf.* 2011, p. 78-79), se é o caso que Kant, logo em seu tratamento inicial da boa vontade, a conecta à noção de “caráter”, enquanto uma determinação essencial sua e deste seu inestimável valor, resta-nos um esclarecimento acerca do “caráter” como elemento constituinte de uma boa vontade, cuja definição pode ser satisfatoriamente buscada no texto tardio da *Antropologia*. Não nos interessa aqui, como é claro, um aprofundamento na definição do termo. Em todo caso, nos facilitará uma explicação do conceito de boa vontade em *GMS* mencionar que na *Antropologia* Kant recorre a uma definição multifacetada para o chamado “caráter da pessoa”, sendo-nos útil somente a última delas: “em parte, se diz que um certo homem tem este ou aquele caráter (físico), em parte, que tem em geral *um* caráter (moral), que, ou é único, ou não pode ser caráter algum. [...] o segundo o distingue como um ente racional, dotado de liberdade. Tem caráter o homem de princípios, de quem se sabe seguramente que se pode contar, não com seu instinto, mas com sua vontade.” (*Anth*, AA 07: 285. Grifo do autor). Mais à frente, em *Do caráter como índole moral*, encontramos que: “ter pura e simplesmente um caráter significa ter aquela qualidade da vontade segundo a qual o sujeito se obriga a seguir determinados princípios práticos que prescreveu inalteravelmente para si mesmo mediante a própria razão. [...] Todas as outras qualidades boas e úteis do homem têm um *preço*, pelo que se deixam trocar por outras de igual utilidade: o talento tem um **preço de mercado**, [...] o temperamento tem um **preço afetivo**, e a gente pode se dar bem com ele, que é um companheiro agradável –; mas o caráter tem um **valor** intrínseco e está acima de qualquer preço.” (*Anth*, AA 07: 292. Grifo do autor). Com efeito, encontramos na *Antropologia* uma dupla definição para a noção de *caráter*, referindo-se, de um lado, ao que poderíamos chamar de um *temperamento* <*Sinnesart*>, como caráter do sentimento do sujeito, e, de outro, como algo próximo a uma “maneira de pensar <*Denkungsart*> e agir”. Evidentemente, Kant liga o conceito de boa vontade ao segundo sentido de caráter, isto é, àquela capacidade de sujeitos racionais segundo a qual estes obrigam-se à obediência de certos princípios práticos, ou seja, trata-se de uma qualidade pela qual o sujeito determina-se *praticamente* conforme princípios. Allison chama a atenção para o fato de que pode, ainda, o caráter estar sustentado por princípios imorais (*cf.* 2011, p. 79), de modo que não se pode simplesmente identificar a boa vontade com o *caráter em geral*. Em todo caso, diz Allison, “eu acredito que ela [a lei moral] pode ser identificada com um *bom caráter* <*Denkungsart*>, pelo qual entende-se aquele que é comprometido com princípios moralmente bons.” (*ibid.* Grifo meu). Este comprometimento, continua Allison, pode ser expressado de duas maneiras, a saber, de um lado, um bom caráter como disposição para se tomar a obrigatoriedade moral de um ato como uma razão suficiente para performá-lo, a despeito de possíveis conflitos de interesse no próprio agente, de outro, quando se tratando de cursos de ação motivados pelos fins particulares do agente – “e, em última instância, o desejo pela felicidade” (*ibid.*) – o sujeito de um bom caráter submete o seu curso de ação a um critério de “permissibilidade moral”, isto é, condiciona a persecução de seus fins particulares assentados em motivações *não-morais* às exigências da lei moral e do dever: “Nestes casos, então, a conformidade à lei moral é uma condição necessária ou *sine qua non* para a volição <*volition*> de um agente com um bom caráter <*Denkungsart*>.” (ALLISON, 2011, p. 79). Ora, de fato, Kant parece introduzir a noção de caráter, em *GMS I*, conectado ao conceito de boa vontade, com o intuito de denotar um certo padrão de comportamento ao explicar a boa vontade. Contudo, disso não se segue que devemos conceber este padrão de conduta, para o caso do ser humano, como aquela vontade que é sempre boa; neste sentido, Allison descreve o bom caráter como uma “orientação geral” da vontade. Quando ao termo “volição” <*volition*> empregado por Allison, parece evidente supor que o comentador não o utiliza num sentido ordinário, isto é, como se compreende de maneira corrente a ligação de uma representação ao sentimento de prazer e desprazer e a constituição de um desejo empírico. Na verdade, trata-se de “volição” ou “desejo” como pertencentes à *faculdade de desejar* e, com efeito, enquanto

Um conhecido epigrama de Schiller versa a respeito deste ponto:

Escrúpulo da Consciência:

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

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

Decisão:

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

E então, com aversão, fazer o que o dever ordena a você.<sup>89</sup>

Ora, ao interpretar as intenções kantianas, na penúltima passagem, a partir da noção de um “método de isolamento” <*method of isolation*>, Paton<sup>90</sup> acerta em identificar o objetivo kantiano com uma já mencionada *atividade depurativa* dos conceitos. De fato, o problema do excerto schilleriano – não obstante, no fim das contas, Schiller pareça ter reconhecido esta pretensão metodológica em *Über Anmut und Würde*<sup>91</sup> e, inclusive, venha mencionar uma certa proximidade teórica com os postulados éticos kantianos<sup>92</sup> – está em desconsiderar aquela proposta teórica kantiana da primeira *Seção* de *GMS* de desembaraçar o conceito de *dever* e de *agir por dever* daquilo que não lhe seria essencial em sua conceitualização.

---

capacidades de um sujeito racional de tomar algo como uma razão de conduta, ou seja, como um *motivo* ou *razão* do agir. É pouco provável pensar que o desejo empírico ou a mera *inclinação* poderiam ser concebidos como objetos cuja constituição ou presença no sujeito dependesse do seu arbítrio. Pelo contrário, se são estes últimos determinações passivas do ânimo humano, isto é, meramente recebidas sensivelmente, por *volição* entende-se um deliberado *tomar* ou *incorporar* algo como um motivo suficiente para a ação.

<sup>89</sup>As epigramas de Schiller citados foram traduzidos por Julio Esteves. A versão original se encontra disponível em: <https://www.friedrichschiller-archiv.de/gedichte-schillers/xenien/die-philosophen/gewissenskrupel/> e <https://www.friedrich-schillerarchiv.de/gedichte-schillers/xenien/die-philosophen/decisum/>.

<sup>90</sup>Cf. “Se nós pretendemos justificar a nossa disputa de que uma boa vontade – sob as condições humanas – é aquela que age por dever, nós devemos primeiro *isolar* as ações feitas por dever e julgar quando elas possuem a estima suprema que nós atribuímos a uma boa vontade.” (PATON, 1971, p. 47. Grifo do autor).

<sup>91</sup>*GD*, 169; 205.

<sup>92</sup>Cf. “Não obstante Paton seja usualmente creditado por afirmar que Kant adota um “método de isolamento” na *Fundamentação*, isolando o motivo do dever de todo motivo sensível, de modo que ele possa encontrar casos nos quais esteja claro que o agente é motivado por um senso de dever, o ponto básico parece pertencer originariamente a Schiller (BAXLEY, 2010, p. 88 nota). Quanto ao acordo de Schiller com a filosofia moral Kantiana, Baxley escreve: “Em “On Grace and Dignity”, Schiller insiste que ele está em completo acordo com os princípios fundamentais da teoria moral de Kant (*GD* 169; 205). Ele diz fazer uma objeção apenas quanto à apresentação de Kant sobre as suas doutrinas (a maneira ou modo pelo qual Kant apresente a sua visão sobre a moralidade) (*GD* 169-70; 204-5). Schiller oferece pouca explicação ou análise da doutrina kantiana que ele diz endossar. No entanto, ele exalta Kant pelas suas estendidas críticas ao eudaimonismo e ao hedonismo, elogiando-o por ter combatido corajosamente uma desenfreada “corrupção” na teoria moral de seu tempo, ao apresentar a lei moral em toda a sua pureza, isto é, divorciada de toda a empiria, incluindo considerações sobre a felicidade e o prazer. Sobre este ponto, Schiller diz concordar com Kant de que as normas morais têm a sua origem na razão, inteiramente independente da sensibilidade, e que a moralidade requer uma obediência à lei moral sozinha, nunca ao instinto (*GD* 169; 205; cf. *GD* 177; 213). Adiante, apesar dos seus bastante citados gracejos visando a abordagem de Kant sobre o valor moral, Schiller explica que, na *Fundamentação*, Kant apela explicitamente a casos nos quais as inclinações do agente se opõem ao dever, simplesmente pela razão de que são especialmente evidentes de que a sensibilidade não interferiu na determinação da vontade do agente pela razão prática pura nos casos em que a inclinação conflita com as demandas do dever (*GD*, 169; 205).” (ibid., p. 87-88. Grifo do autor).

Com efeito, Kant não argumenta contra a possibilidade do valor de certas inclinações – como *sentimentos louváveis* – voltadas para a realização do dever<sup>93</sup>. Antes, Kant parece realizar em *GMS I*, no interior de sua tentativa de conceitualização da *boa vontade* e do *dever*, um preliminar postulado, qual seja, o de que uma máxima não possui conteúdo moral quando escolhida *com base* em inclinações de quaisquer espécies, mas apenas quando adotada pela razão de que o próprio curso de ação por ela prescrito é um *dever* ou uma *obrigação* para o agente; com efeito, *não se age por dever quando se adota uma máxima com vistas à satisfação de inclinações*<sup>94</sup>. Isso fica especialmente evidente no já mencionado décimo parágrafo, na continuidade do tratamento dado ao tema das *inclinações imediatas*:

conservar a sua vida é um dever e, de mais a mais, todos têm uma inclinação imediata a isso. Mas nem por isso o cuidado muitas vezes ansioso que a maior parte dos homens dedica a isso tem qualquer valor intrínseco, nem a sua máxima qualquer teor moral. Preservam sua vida *em conformidade com o dever*, é verdade, mas não *por dever*.<sup>95</sup>

Quanto ao caso da preservação da própria vida tendo como motivo *suficiente* a obrigação, isto é, “não por inclinação ou medo, mas por dever, aí então sua máxima tem um teor moral.”<sup>96</sup> O tratamento da *beneficência* do décimo primeiro parágrafo, como vimos, postula isto identicamente acerca do conteúdo moral das máximas.

Ora, o objetivo fundamental de Kant com o parágrafo décimo ao décimo segundo parece ser o de examinar a questão da motivação relacionada com os deveres de autopreservação, beneficência e a persecução da própria felicidade, de modo a determinar, de maneira clara, que i) as condições de atribuição de valor moral para as ações não podem estar fundamentadas nos sentimentos, e que ii) deve haver uma suficiência da consciência do dever ou do “auto-constrangimento” moral, isto é, a não-necessidade de uma assistência sensível para o cumprimento do dever, o que implica na possibilidade mesma de se agir contrariamente às próprias inclinações. Além disso, a estratégia kantiana de *GMS I* procurou exibir distintas

---

<sup>93</sup>Cf. HÖFFE, 2002, p. 53.

<sup>94</sup>Höffe, sobre as afirmações de Kant de que o agir conforme ao dever não é suficiente para a bondade moral, comenta que consiste numa finalidade fundamental de Kant com a *GMS*, estabelecer uma distinção e entre cumprimento do dever e satisfação do desejo ou interesse pessoal, isto é, uma independência do primeiro com relação aos últimos: “Kant adentra a motivação subjacente em sua discussão de exemplos, apenas do fato de que a lei permite uma coincidência entre o autointeresse e a moralidade. O objetivo de Kant nos escritos fundacionais não é estabelecer o que, em particular, é moralmente requerido ou proibido; isso ele pressupõe como autoevidente e familiar. O que Kant pretende demonstrar é o que significa preencher os próprios deveres mesmo quando, como geralmente é o caso, isso não coincide com o autointeresse. Consequentemente, ele constrói os exemplos de modo que a ação moralmente correta é ameaçada por uma reivindicação competidora do autointeresse. Somente aquele que segue as prescrições e proibições da moralidade também em situações de “dever contra inclinações” age de um modo verdadeiramente moral.” (HÖFFE, 2002, p. 53).

<sup>95</sup>*GMS*, AA 04: 397-398. Grifos do autor.

<sup>96</sup>*GMS*, AA 04: 398.

ocasiões com vistas a encontrar um cenário supostamente reconhecido pela “razão comum” como passível de se extrair algum valor ou estima moral, completando o que Korsgaard<sup>97</sup> nomeou de uma “análise motivacional” para o conceito de uma ação correta, enquanto o “argumento fundamental” desta primeira *Seção*.

### 1.1.3. As três proposições sobre o ‘dever’.

Nos interessa tratar, ainda que de forma bastante sucinta a fim não nos perdermos em nosso objetivo de um exame qualificado da questão da motivação moral, este conhecido conjunto de proposições definidoras para o conceito de ‘dever’ em *GMS I*. Como sabemos, a *segunda proposição* sobre o conceito de dever aparece no décimo quarto parágrafo da primeira *Seção*. Não é necessário recordar que a procura amiúde pelos comentadores em busca da *primeira proposição* é um objeto de disputa, já que não está explícita no texto como as duas outras; nem sequer nos é de particular interesse trazer tão acuradamente este debate sob a pena de um não importante excursão no interior de nossa investigação. Contudo, recordemos apenas o essencial para uma compreensão genérica das intenções kantianas nestas passagens, visto que isso se insere no contexto de uma busca pelo estabelecimento do princípio do querer ou do fundamento de determinação do arbítrio como instância fulcral para a valorização moral da ação, isto é, o *dever* ou a *obrigação* como móbil – tipificação utilizada em um momento ulterior, em *MS*, para discernir as legislações *ética e jurídica*<sup>98</sup>.

A segunda proposição diz: “uma ação por dever tem seu valor moral *não no intuito* a ser alcançado através dela, mas, sim, na máxima segundo a qual é decidida, logo não depende da realidade efetiva do objeto da ação, mas meramente do *princípio do querer* <*Princip des Wollens*>, segundo o qual a ação ocorreu, abstração feita de todos os objetos da faculdade

<sup>97</sup>Cf. KORSGAARD, 1996, p. 47.

<sup>98</sup>Cf. *MS*, AA 06, 218-220; BECKENKAMP, 2003. Beckenkamp, sobre a distinção entre as legislações jurídica e ética no contexto da filosofia moral kantiana: “Aquela limitação ao a priori da razão torna as leis jurídicas *ipso facto* aptas a uma incorporação às exigências éticas, como se verá adiante. O que só não leva a um apagamento da fronteira entre os dois domínios, porque a legislação jurídica da razão conta com um móbil determinante do arbítrio distinto do próprio dever, ou seja, conta com um móbil não ético, de acordo com as distinções introduzidas com base nesta diferença dos móveis: “Toda legislação pode, portanto, distinguir-se ainda em vista dos móveis. Aquela que faz de uma ação um dever e deste dever ao mesmo tempo um móbil é *ética*. Mas aquela que não inclui o último na lei, admitindo assim também um outro móbil que não a idéia do próprio dever, é *jurídica*.” (*MS*, AA VI, 218-9)” (BECKENKAMP, 2003, p. 155. Grifo do autor). Isto é, trata-se do dever como móbil da vontade enquanto condição de validade na esfera ética em distinção à admissão dos móveis empíricos para a esfera jurídica: “Em vista desta última, discerne-se facilmente que esse móbil, distinto da ideia do dever, tem de ser extraído dos fundamentos de determinação *patológicos* do arbítrio – as inclinações e aversões – e, dentre estas últimas, das aversões, porque deve ser uma legislação que obriga, não uma atração que convida.” (*MS*, AA 06: 219. Grifo do autor). Sobre isso, conferir também TERRA, 1987.

apetitiva.”<sup>99</sup> A *terceira proposição*, proposta no parágrafo seguinte e que seria uma implicação das duas primeiras, seria aquela asseverante de que o “*dever é a necessidade de uma ação por respeito pela lei*”<sup>100</sup>. Assim, procuremos identificar a primeira proposição, de modo a melhor compreender as suas implicações.

Parece haver uma certa leitura padrão sobre o que dita esta proposição não-evidente ou diluída nas ideias dos parágrafos que precedem ao décimo quarto, a saber, a de que ‘o valor moral de uma ação está condicionado a uma performance dela *por dever*’. Ora, na medida em que o argumento kantiano entre os parágrafos oitavo e décimo terceiro é voltado para a defesa de um princípio deontológico de avaliação moral das ações, esta proposta de “proposição inicial”, de fato, expressa uma noção fundamental posta por Kant nesta parte da obra. Esta suposição é plausível, considerando, como bem comenta Beckenkamp, que seria indicado supor “a leitura da exposição de Kant como uma progressiva explicitação do conceito de dever, que, a meu ver, deveria começar com uma proposição conectando a *vontade boa* ou o *moralmente bom* (também colocado por Kant como o que tem *valor moral*) com o agir por dever.”<sup>101</sup> Na mesma direção propõe Sedgwick uma “proposição primeira”: “Uma boa vontade age por dever, não por inclinação”<sup>102</sup>.

Schönecker apresenta uma leitura um pouco mais problemática, embora interessante. Considerando a postulação originária da primeira *Seção* de que ‘somente uma boa vontade é ilimitadamente boa’, as três proposições sobre o dever procurariam

especificar esta tese com respeito aos seres humanos e, portanto, no que se refere a seres cuja vontade não é perfeitamente boa. A questão é, então, pelo que deve ser determinada uma vontade imperfeita de modo a ser boa. A resposta é: Objetivamente, deve ser determinada pela lei mora, subjetivamente (e em oposição a seres perfeitos), deve ser determinada pelo respeito por esta lei.”<sup>103</sup>

Com efeito, seria a primeira proposição ‘P1’ a seguinte: “Uma ação por dever é uma ação por respeito pela lei moral.”<sup>104</sup>, a qual capturaria o “momento subjetivo” da determinação

<sup>99</sup>GMS, AA 04: 399-400. Grifo do autor.

<sup>100</sup>Ibid., 400. Grifo do autor.

<sup>101</sup>2022, p. 123-4. Grifo meu.

<sup>102</sup>2008, p. 70.

<sup>103</sup>2001, p. 94.

<sup>104</sup>Ibid. Parece haver uma posição semelhante em “*Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*”: *Ein einführender Kommentar*, de Schönecker e Wood (2007). Contudo, em uma tradução de GMS de Wood, encontramos a seguinte nota de rodapé: “Kant não diz explicitamente qual era a “primeira proposição”, mas presumivelmente é a de que uma ação só tem valor moral se é feita por dever” (2002, p. 15 nota), o que parece indicar uma mudança de perspectiva por parte de Wood e uma proximidade com a interpretação tradicional. Em um comentário à GMS contido no *The Cambridge Kant Lexicon*, a postura de Wood é idêntica (cf. WOOD, 2021, p. 619).



de uma vontade boa para *seres finitos*. Todavia, é complicado supor, desde já, o conceito de respeito à lei moral, uma vez que este pressupõe o conceito de uma lei prática, somente introduzido nos parágrafos subsequentes, com a *segunda* e a *terceira* proposições. Mais plausível seria supor que esta noção ética fundamental de respeito pela lei moral seja somente suficientemente demonstrada com a *terceira proposição sobre o dever*, como conclusão de uma exposição concatenada entre os parágrafos 399 e 402. De fato, parece bastante razoável supor este conceito como corolário dos dois primeiros enunciados sobre o dever, pois tem-se, realmente, um encadeamento de argumentos nesta parte da *Fundamentação* que conduzem o leitor à terceira proposição e à identificação da *boa vontade*, para o caso do ser humano, com o próprio agir *por respeito pela lei moral*, isto é, *por dever*. Num primeiro momento, temos i) a *identificação da boa vontade com o agir por dever e não por inclinação*. O agir por dever, por sua vez, ii) tem o seu conteúdo moral não no propósito ou objetivo pelo qual é feito, mas “na máxima segundo a qual é decidida, logo não depende da realidade efetiva do objeto da ação, mas meramente do *princípio do querer* <*Princip des Wollens*>, segundo o qual a ação ocorreu, abstração feita de todos os objetos da faculdade apetitiva.”<sup>105</sup> – “Ora, nada pode ser moralmente (i. e., imputavelmente) mau excepto o que é nosso próprio *acto*”<sup>106</sup>. Aqui, parece ser o caso que Kant conjectura duas possibilidades para o valor moral de uma ação, a saber, de um lado, o objetivo ou finalidade visada pelo agente e, de outro, o princípio do querer escolhido para a ação, isto é, uma regra prática subjacente à minha escolha. O primeiro, como sabemos, foi retirado de possibilidade, restando o último. Isso traz implicações importantes, que são, de imediato, apresentadas: uma vez excluídos destas considerações os fins ou objetivos materiais providos pela faculdade de desejar, este princípio volitivo só pode ser um princípio formal, ou seja, não-material ou não-fundado em uma finalidade material ou empírica, uma vez considerados os resultados anteriores. Contudo, ainda não nos está esclarecido o significado real deste princípio formal e do que, afinal, significa ter um tal princípio volitivo, mas somente tem-se uma indicação negativa como princípio *a priori* – não-baseado em móveis, como não poderia ser diferente, considerando o esforço kantiano por expurgar da determinação da vontade quaisquer determinações desiderativas das inclinações ou dos fins materiais possíveis do indivíduo. Não obstante não fique claro o modo como se encaixa a terceira proposição no contexto destas fundamentais ilações, podemos, com Wood<sup>107</sup> – recordando, ainda que apenas

<sup>105</sup> *GMS*, AA 04: 399-400. Grifo do autor.

<sup>106</sup> *RGV*, AA 06: 31. p. 37.

<sup>107</sup> *Cf.* WOOD, 1999; cf. também ALLISON, 2011. Allison não parece tratar explicitamente deste modo os argumentos derivativos da terceira proposição sobre o dever, mas indica pensar de maneira semelhante: “Assim como na segunda proposição, nós temos um argumento por eliminação, no qual é novamente assumido que toda

*em espírito*, a leitura de Schönecker<sup>108</sup> – supor que a terceira proposição “junta” o aspecto *subjetivo* da boa vontade posto na primeira proposição sob o conceito de agir *por dever*, como princípio motivador ou enquanto o fundamento de determinação da vontade para o agir, com o aspecto *objetivo* trazido pela segunda proposição sob a noção de um princípio formal e *a priori* de uma vontade que age por dever, introduzindo, com isso, as noções de *respeito* e de *lei*, como *principium executionis* e *principium diudicationis*, respectivamente. Com efeito, esta síntese culmina na noção mesma expressa pela terceira proposição, qual seja, iii) a necessidade (prática) de uma ação performada por *respeito à lei*; com efeito, tem-se uma elucidação do que significa agir *por dever* e, portanto, agir moralmente.

#### 1.1.4. *Triebfeder (móbil) e Bewegungsgrund (motivo) em GMS: fundamentos objetivos e fundamentos subjetivos da ação.*

Allison<sup>109</sup> observa uma distinção fundamental para a filosofia moral kantiana, já aqui mencionada, entre um *principium diudicationis* e um *principium executionis*; o primeiro, enquanto princípio instaurador de uma obrigação e discriminação moral, por conseguinte mediante o qual ajuíza-se moralmente – isto é, trata-se do próprio “padrão supremo ou norma de avaliação moral”<sup>110</sup> –, e o segundo como um princípio de execução ou “fator motivacional”, o qual contém o aspecto *dinâmico* de uma ação realizada com base naquele padrão. Henrich, na ocasião de sua tentativa de demonstrar o princípio da autonomia da razão como o princípio *por excelência* da filosofia moral kantiana, traz um semelhante tratamento, a saber, de que a razão é capaz de levar a cabo essa autonomia quando “puramente” ou suficientemente – sozinha, sem o “auxílio” de outras determinações (da sensibilidade) – determina a vontade, empresa essa que deve satisfazer duas condições, isto é, a razão deve fundamentar a ação em dois sentidos: se, por um lado, (1) a razão deve estabelecer o que é correto mediante princípios, ou seja, “designar ações específicas como racionais sem apelar a fundamentos outros do que aqueles que resultam da estrutura da própria razão”<sup>111</sup> – um *principium diudicationis* –, por outro lado,

---

inclinação concebível e seus objetos foram impedidas de serem fundamentos de determinação possíveis da vontade que supostamente age por dever. Desta vez, contudo, o “princípio volitivo”, previamente caracterizado meramente como “formal” e “*a priori*” e que serve como o fundamento de determinação objetivo ou *principium diudicationis* de uma vontade que age por dever, é posteriormente descrito como “a lei”, com isso sublinhando o seu caráter normativo. Enquanto o respeito é introduzido como o fundamento de determinação subjetivo ou motivo [*Bewegungsgrund*] para a obediência da lei, isto é, como o *principium executionis*.” (ALLISON, 2011, p. 130. Grifos do autor).

<sup>108</sup>SCHÖNECKER, 2001.

<sup>109</sup>1990, p. 68ss.

<sup>110</sup>Ibid.

<sup>111</sup>HENRICH, 1994, p. 94.

(2) Mesmo se a razão fosse capaz disso, ela ainda poderia carecer de autonomia – se não fosse ela ao mesmo tempo aquilo que fornece a força obrigatória à “rectitudo” da vontade. Caso a razão apenas soubesse o que é correto, sem ao mesmo tempo ser o fundamento do seu poder obrigante, então ela seria na verdade a faculdade mediante a qual nós descobrimos o certo, mas não a sua origem. Haveria uma *autognosia* da razão com relação à ação racional, mas em nenhum sentido uma *autonomia* da razão. Autonomia requer que a razão tenha a capacidade de efetuar ações que acontecem somente porque são racionais. [...] Com efeito, a razão deve ser dotada de um *principium executionis bonatis*.<sup>112</sup>

Acerca disso, nas lições de ética *Mrongovius* ministradas durante o semestre de inverno de 1785, e, portanto, no período de publicação da *GMS*, encontramos que “O juízo da moralidade consiste em princípios objetivos, mas o móbil é subjetivo”<sup>113</sup>. Ora, isso está em acordo com o conteúdo da *GMS*, especialmente aquele que encontramos na seguinte passagem:

A vontade é pensada como uma faculdade de se determinar a si mesma a agir *em conformidade com a representação de certas leis*. E uma tal faculdade só pode ser encontrada em seres racionais. Ora, o que serve à vontade como fundamento objetivo de sua autodeterminação é o *fim*, e este, se é dado pela mera razão, tem de valer igualmente para todos os seres racionais. O que, ao contrário, contém tão somente o fundamento da possibilidade da ação cujo efeito é <um> fim, é o que se chama de *meio*. O fundamento subjetivo da apetição é a *mola propulsora* <*Triebfeder*>; o fundamento objetivo do querer é o *motivo* <*Bewegungsgrund*>; daí a distinção entre fins subjetivos, que repousam sobre molas propulsoras, e objetivos, que dependem de motivos, os quais valem para todo ser racional. Os princípios práticos são *formais*, quando abstraem de todos os fins subjetivos; mas são *materiais*, quando tomam por fundamento os fins subjetivos, por conseguinte certas molas propulsoras.<sup>114</sup>

Há, aqui, portanto, uma teoria kantiana da ação que procura explicar o agir humano a partir do expediente conceitual de uma divisão entre seus fundamentos “objetivos” e “subjetivos”. Com efeito, se, por um lado, podemos identificar o conceito de *móbil* <*Triebfeder*> estabelecido na *GMS* enquanto um “estado subjetivo” que opera como a “fonte” de uma ação possível, isto é, como um estado motivacional, por outro lado, o conceito de “motivo” é referido a este “fundamento objetivo” da volição ou da escolha, e que, portanto, não assenta na “subjetividade” do indivíduo, mas em um princípio objetivo da razão.

Ora, de maneira geral, esta mencionada separação entre fundamentos objetivos e subjetivos da ação humana presente já na *GMS*, mas que ganhará contornos e mediações determinantes na segunda *Crítica*, parece referir-se ao problema da separação entre as razões ou motivos objetivos da ação humana, portanto àquelas determinações relativas aos princípios

<sup>112</sup>Ibid., p. 95. Grifo do autor.

<sup>113</sup>*V-Mo/Mron II*, AA 29: 625.

<sup>114</sup>*GMS*, AA 04: 227-8. Grifos do autor.

práticos de imputação objetiva para seres racionais com relação aos quais o sujeito racional está consciente, de um lado, e, de outro, o aspecto subjetivo referente à motivação ou móbil do sujeito em sua ação que pode ser ou não conforme àqueles princípios. Trata-se, portanto, de um problema a ser solucionado por Kant em sua filosofia moral, cujo ponto fulcral reside nesta diferenciação própria ao ser humano entre a sua capacidade racional mediante a qual toma consciência de uma normatividade à qual subordina-se, e o seu aspecto sensível enquanto sujeito empírico compreendido *em parte* como membro da natureza. Em outras palavras, o conceito de móbil parece ser introduzido por Kant com a intenção de referir esta capacidade de um ser que é em parte sensível de motivar-se a agir de determinado modo, ainda que as suas razões ou motivos possam assentar em determinações não-empíricas. Como é claro, esta discussão constitui um aspecto central do projeto moral kantiano, na medida mesma em que trata da distinção entre ações conformes ao dever e por dever e, por conseguinte, ao princípio do querer instituído por Kant na primeira *Seção* de *GMS*, no qual sugere-se a possibilidade e necessidade não somente de uma consciência objetiva da normatividade pelo ser humano, como uma sua devoção incondicionada às demandas práticas da razão a partir de uma escolha de boa vontade pelo agente. Como recorda Borges<sup>115</sup>, a diferença entre móveis morais e não-morais é explorada no exemplo do filantropo; como vimos, o sentimento de simpatia, não obstante a sua capacidade de promover ações em acordo com as demandas morais da razão e mesmo, poderíamos dizer, de prover o sujeito do sentimento com um senso ou discernimento moral de alguma utilidade, ainda assim não constitui um móbil moral adequado, o qual é identificado por Kant com o até então dúbio conceito de *respeito* pela lei moral. Assim, como sabemos, a mera presença de sentimentos favoráveis ou harmônicos com os desígnios da moralidade não poderia macular a conduta, ao menos na exata medida em que o agente não os incorpore enquanto móveis para o cumprimento do dever.

Ainda sobre esta distinção entre fundamentos de determinação “objetivos” e “subjetivos” no contexto da nossa investigação de filosofia moral, recordemos a distinção posta por Kant entre os filantropos. Se, por um lado, temos os filantropos movidos por um sentimento de simpatia, *i. e.*, que “encontram um íntimo deleite em espalhar alegria ao seu redor e que podem regozijar-se com o contentamento dos outros”<sup>116</sup>, quer dizer, cujo móbil é este sentimento simpático, por outro lado, tem-se o filantropo movido pelo dever. Este último, contudo, acaba revelando-se, ao menos se seguirmos o desenvolvimento do argumento de Kant nos parágrafos seguintes ao exemplo dos benevolentes, como incentivado por um sentimento de tipo ímpar, a

---

<sup>115</sup>2002, p. 184.

<sup>116</sup>*GMS*, AA 04: 398.

saber, o respeito. De fato, Kant põe no final da primeira *Seção*: “Ora, uma ação por dever deve pôr à parte toda influência da inclinação e com ela todo objeto da vontade, logo nada resta para a vontade que possa determiná-la senão, objetivamente, a *lei* e, subjetivamente, *puro respeito* por essa lei prática”<sup>117</sup>. Uma passagem da segunda *Seção* também é bastante enfática a este respeito: “Também mostramos acima como nem o medo, nem a inclinação, mas unicamente o *respeito pela lei* é aquela mola propulsora que pode dar um valor moral à ação.”<sup>118</sup>

### 1.2. O respeito pela lei moral na Fundamentação da Metafísica dos Costumes.

Tratemos do respeito pela lei moral. Antes de tentarmos elucidar essa bastante dúbia nota sobre a conceitualização do respeito contida em 4:401, empresa já por si laboriosa, como o demonstra a trajetória exaustiva e não obstante irresoluta da história dos seus comentários, convém precedermos brevemente de um esclarecimento acerca do caráter e o *locus* deste conceito nos parágrafos que se seguem à terceira proposição sobre o dever. No décimo quinto parágrafo, ao introduzir a terceira proposição, Kant prossegue em seu esforço depurativo, desta vez voltando-se para o conceito de *respeito*. Uma vez excluída a influência das inclinações ou dos objetos do desejo sobre a vontade, no contexto da odisséia kantiana em busca de uma definição *rigorosa* da ação por dever, nada resta para a determinação desta vontade do que a lei prática *objetivamente e, subjetivamente, o puro respeito* pela lei, este último enquanto faculdade de um ser finito de escolher subordinar-se às exigências da lei moral em suas máximas a despeito das determinações de uma natureza sensível que se lhe venham surgir no ânimo; isto é, excluídas todas as motivações baseadas em inclinações, o respeito constitui, com isso, a única *força motivadora* ou *móvil* restante ou disponível para a adoção de máxima do agir. Allison<sup>119</sup> comenta de maneira acertada esta relação, isto é, constituindo a lei e o respeito respectivamente os aspectos objetivo e subjetivo do conteúdo moral de uma ação por dever, não são estes caracteres separáveis, visto que o respeito se direciona sempre à lei, e a lei somente exerce *praticamente* a sua soberania para o ser humano na medida em que o respeito provê um fundamento para a subordinação das máximas do agente a esta norma suprema pela sua incorporação. O parágrafo seguinte ao que introduz a *terceira proposição* e o conceito de respeito à lei reforça o caráter disso que estamos tratando, isto é, o fato de Kant tentar definir isto que é o *respeito pela lei* como um ato espontâneo ou autônomo do ser humano, o que é

<sup>117</sup>Ibid., AA 04: 401. Grifos do autor.

<sup>118</sup>Ibid., AA 04: 440. Grifo meu.

<sup>119</sup>2011, p. 130.

consistente com o aspecto da incondicionalidade ao qual Kant procura fornecer um esclarecimento. Com efeito, retira-se da definição de um valor moral das ações os motivos buscados alhures, que não na própria força normativa de uma razão prática – como esclarecer-se-á – de modo que

nada senão a *representação da lei* em si mesma – que por certo só tem lugar no ser *racional* na medida em que ela <a representação da lei>, mas não o efeito esperado, é a razão determinante da vontade – pode constituir o bem tão excelente a que chamamos moral<sup>120</sup>

Allison<sup>121</sup> corretamente enfatiza essa característica autônoma ou *auto-engendrada* para o exercício do agir racional expresso nestas passagens; não poderia, como é claro, obter o princípio moral kantiano a mencionada “força prático-normativa” que tem para os seres humanos não fosse o fato de que não é esta uma normatividade estrangeira para aqueles que são objetos de sua imputação, mas, pelo contrário, os próprios legislados ou postos sob o constrangimento e a limitação destas normas reconhecem-se nelas enquanto *suas*.

Com efeito, vemos que o conceito de *respeito* é introduzido, no término do desenvolvimento de Kant acerca do “valor moral” das ações em *GMS I*, para referir este tipo ímpar de motivação ou princípio do querer no qual a “simples obrigatoriedade” de uma conduta deve servir como móbil suficiente para a sua adoção. A dubiedade deste *principium executionis*, em todo caso, aparenta surgir apenas na controversa nota à página 401. Tomemo-la como nosso objeto<sup>122</sup>.

Ainda que seja o conceito de “respeito” introduzido em *GMS I* como uma submissão ou constrangimento da vontade perante a lei moral, isto é, carregando consigo um caráter puramente intelectual denotativo de uma relação direta entre consciência da obrigação e arbítrio – portanto, sem ainda a “fenomenologia de um *sentimento*”<sup>123</sup> –, em 401n ele ganha esta distintiva dimensão: aqui, o respeito é tratado como um sentimento, ainda que recebido não por influência, mas “um sentimento *autoproduzido* através de um conceito da razão e, por isso, especificamente distinto de todos os sentimentos da primeira espécie, que podem ser reduzidos à inclinação ou ao medo.”<sup>124</sup> Este sentimento – posteriormente mais bem descrito por Kant

<sup>120</sup>*GMS*, AA 04: 401. Grifos do autor.

<sup>121</sup>2011, p. 130.

<sup>122</sup>Como comenta Allison (1990, p. 121), o conteúdo desta nota é somente expandido no terceiro capítulo da *Análítica da Razão Pura Prática – Dos motivos da razão pura prática*. Todavia, há na nota conteúdo suficiente para um tratamento detido.

<sup>123</sup>*Cf.* GUYER, 2021, p. 392.

<sup>124</sup>*GMS*, AA 04: 401n. Grifo do autor. Ainda na nota à 4: 401, Kant menciona que “Poderiam lançar-me à cara que, por trás da palavra *respeito*, eu estaria tão somente buscando refúgio num sentimento obscuro em vez de dar,

como um *sentimento moral*, ainda que na *GMS* isso já esteja indicado, como menciono brevemente no capítulo seguinte deste trabalho na seção sobre o terceiro capítulo de *KpV* – evidentemente não se confunde com a receptividade para as sensações designantes dos estados subjetivos capazes de constituir as nossas representações cognitivas. Como menciona Loparic, acerca deste “duplo sentido” atribuído por Kant à nossa *Sinnlichkeit* já na segunda *Crítica*, há “uma [sensibilidade] cognitiva – afetada pelos objetos eles mesmos –, e uma não cognitiva, afetada não pelos objetos, mas pelas representações de objetos”<sup>125</sup>. Isto é, o respeito, como sentimento e, por conseguinte, como vinculado às condições da sensibilidade, não remete à sensibilidade cognitiva, mas ao *sentimento* <*Gefühl*> como faculdade do ânimo, distinção mais bem explorada nas introduções à *Crítica do Juízo*<sup>126</sup>. Ora, em *EEKU*, por exemplo, uma vez concebido o estético como aquilo que é relativo, no sujeito, ao seu aspecto sensível, é perceptível uma dupla forma de abordá-lo:

---

com um conceito da razão, uma orientação clara nessa questão.” (Ibid. Grifo do autor). Acerca disso, Steffi Schadow interessantemente comenta que é chamativo este comentário inicial de Kant acerca do respeito e desta possível “controvérsia”, pelo fato de que, até então, este conceito não havia sido referido a um sentimento; com efeito, “Esta abordagem é compreensível somente sob o pano de fundo de que o próprio Kant é da opinião de que ele haveria provido uma resposta à pergunta da motivação moral com o conceito de respeito neste ponto. Afinal de contas, quem poderia acusá-lo de procurar refúgio em um “sentimento obscuro”? Somente alguém familiarizado com as alternativas para a solução do problema ético da motivação, que esteja ciente e considera os esforços de uma teoria da motivação racionalista e não-baseada em sentimentos. Este crítico imaginário não é senão o próprio Kant, e a crítica é uma autocrítica retórica que serve para especificar a sua própria posição mais precisamente. O objetivo de Kant, aqui, é distinguir a sua tese sobre o respeito como um tipo de sentimento moral da visão padrão do sentimento moral apresentada pela escola do Sentimento Moral, que sustenta que um tal sentimento é sensível e promete satisfazer uma inclinação enquanto um motivo para a ação.” (SCHADOW, 2013, p. 219-20). No original: “Dieser Einstieg ist nur vor dem Hintergrund verständlich, dass Kant selbst der Ansicht ist, mit der Achtung an dieser Stelle eine Antwort auf die Frage der moralischen Motivation gegeben zu haben. Denn wer könnte ihm vorwerfen, er suchte “Zuflucht zu einem dunklen Gefühle”? Doch nur jemand, der die Alternativen zur Lösung der Motivationsfrage in der Ethik kennt, der also auch die Bemühungen einer rationalistischen, nicht gefühlbasierten Theorie der Motivation kennt und erwägt. Dieser imaginäre Kritiker ist niemand anderes als Kant selbst, und die Kritik ist eine rhetorische Selbstkritik, die der genaueren Spezifizierung seiner eigenen Position dient. So geht es Kant hier in erster Linie darum, seine These von der Achtung als einer Art von moralischem Gefühl von der durch die Moral-Sense-Schule vertretenen Standardauffassung des moralischen Gefühls zu unterscheiden, der zufolge dieses sinnlich ist und als Handlungsgrund die Befriedigung einer Neigung verspricht.”

<sup>125</sup> 1999, p. 37.

<sup>126</sup> Cf. “A expressão “*modo de representação estético*” é inteiramente inequívoca, se por ela se entende a relação da representação com um objeto, como fenômeno, para o conhecimento do mesmo; pois nesse caso a expressão “estético” significa que é inerente a essa representação a forma da sensibilidade (como o sujeito é afetado), sendo esta, portanto, transferida inevitavelmente ao objeto (mas apenas enquanto fenômeno). Por isso podia haver uma estética transcendental, como ciência pertencente à faculdade de conhecimento. Há bastante tempo, porém, tornou-se habitual chamar a um modo de representação estético, isto é, sensível, também no sentido de que se entende com isso não a relação da representação com a faculdade de conhecimento, mas com o sentimento de prazer e desprazer. Agora, ainda que nós tenhamos habituado a chamar esse sentimento (em conformidade com tal denominação) também de sentido (modificação do nosso estado), porque nos falta outra expressão, ele não é todavia um sentido objetivo, cuja determinação pudesse ser usada para o *conhecimento* de um objeto (pois intuir ou conhecer algo com prazer não é uma mera relação de representação com o objeto, mas uma receptividade do sujeito, mas um sentido que, pelo contrário, nada aporta para o conhecimento dos objetos. Justamente porque todas as determinações do sentimento têm significado meramente subjetivo, não pode haver um estético do sentimento como ciência do mesmo modo como há uma estética da faculdade de conhecimento.” (*EEKU*, AA 20: 221-222. Grifos do autor); Cf. também *KU*, AA 05: 188-192.

Sempre se mantém [...] uma inevitável ambiguidade na expressão ‘modo de representação estético’, caso se entenda por isso ora aquele que desperta o sentimento de prazer e desprazer, ora aquele que diz respeito à faculdade de conhecimento, quando é encontrada uma intuição sensível que nos permite conhecer os objetos somente como fenômenos.<sup>127</sup>

A solução desta “inevitável ambiguidade” nos é dada logo em seguida, com a separação entre, de um lado, o estético como relativo ao conhecimento sensível de objetos, isto é, a experiência e, por conseguinte, enquanto juízo de conhecimento, portanto objetivo e determinante relativamente ao objeto, realizado pelo entendimento em um juízo lógico – neste sentido, compreende-se o motivo pelo qual pôde haver uma estética na primeira *Crítica*, isto é, como *faculdade de conhecimento* – e, do outro lado, a representação estética como relativa meramente ao sujeito, ainda que possa estar relacionada com um objeto, *e. g.*, como causa desta representação. Este último é um *juízo estético* e, desse modo, não pode tratar-se de um juízo objetivo ou determinante relativamente a um objeto. Assim é o caso para os sentimentos do sujeito, quer dizer, os juízos nele fundados não constituem, ainda que o sentimento seja sensível, conhecimento algum do objeto, como ocorre na experiência pelo trabalho comum do entendimento e da intuição sensível, determinando tão somente o sujeito mesmo em sua relação com a sua afecção. No caso desta última “representação estética”, enquanto representação subjetiva do sujeito, não poderia compor o conhecimento de objeto algum, mas, não determinando quaisquer características deste, relaciona-se tão somente com o sujeito em suas determinações subjetivas. Com efeito, o *sentimento de prazer e desprazer* em uma dada representação funda-se sob um juízo estético, isto é, um ato judicativo no qual o predicado do juízo “jamais pode ser conhecimento (conceito de um objeto)”<sup>128</sup> O predicado, aqui, expressa uma relação entre uma representação e o *sentimento de prazer* ou *desprazer*, isto é, imediatamente ao sujeito, restando ausente a determinação de um objeto, ainda que este esteja como causa: “com a denominação ‘um juízo estético sobre um objeto’ já se indica, portanto, que uma dada representação é relacionada a um objeto, mas por “juízo” não se entende aí a determinação do objeto, e sim do sujeito e de seu sentimento.”<sup>129</sup>

Com efeito, ao mesmo tempo em que o conceito de respeito ganha esta característica sensível, como sentimento, ele é colocado como resultado da espontaneidade intelectual do sujeito e não do seu “aspecto passivo”. O autor continua:

---

<sup>127</sup>EEKU, AA 20: 222.

<sup>128</sup>Ibid., 224.

<sup>129</sup>Ibid., 223.



O que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com respeito, o qual significa meramente a consciência da *subordinação* de minha vontade a uma lei sem mediação de outras influências sobre o meu sentido. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência da mesma chama-se *respeito*, de tal sorte que este é considerado como *efeito* da lei sobre o sujeito e não como *causa* da mesma. O respeito é propriamente a representação de um valor que faz derrogação ao amor-de-mimmesmo <*Selbstliebe*>. Logo, é algo que não é considerado nem como objeto da inclinação, nem do medo, muito embora tenha com ambos algo de análogo. O *objeto* do respeito é, portanto, unicamente a lei e, na verdade, aquela que impomos a *nós mesmos* e, no entanto, como necessária em si. [...] Todo o chamado *interesse* moral consiste unicamente no *respeito* pela lei.<sup>130</sup>

Podemos fazer uma série de destaques sobre esse excerto, para além da caracterização do *respeito* como um sentimento, a saber: i) de maneira ambígua, o sentimento de respeito parece ser colocado, de um lado, como o efeito da mera consciência da lei moral e da relação de subordinação da vontade pela lei; de outro, como um resultado ou efeito sensível de uma já ocorrida determinação – *imediate* – da vontade pela lei; ii) imbricado no ponto anterior, e expresso no excerto citado, está que o respeito ocorre no sujeito como a representação ou, novamente, o efeito, de um valor que infringe ou, poderíamos dizer, limita o *amor de si* do sujeito, entendido como uma capacidade de valorização da felicidade própria pelo sujeito; iii) o objeto do *respeito* é tão somente a lei, a qual impomos a nós mesmos como necessária, independentemente dos anseios postos pelo *amor de si*, e portanto a ele limitante, e não obstante de maneira autoimposta; iv) o respeito, como *sentimento*, carrega consigo tanto um aspecto de prazer como de desprazer – aqui, em analogia com a inclinação e o medo –, uma vez que tanto infringe o *amor de si*, como é um produto da nossa própria vontade; v) o *interesse moral* é identificado com o *respeito pela lei moral*.

Com efeito, a nota à página 401 introduz o que seria uma operação descritiva por parte de Kant acerca dos efeitos de uma subordinação do sujeito à lei moral, sob a figura do sentimento de respeito; isto é, um sentimento resultante da determinação da vontade imediatamente pela lei e da consciência desta determinação. Contudo, não é difícil espantar-se com esta passagem, uma vez que até então tratava-se do respeito à lei moral enquanto uma subordinação à legislação moral e às suas demandas meramente enquanto um ato de *autoconstrangimento incondicionado* e, *ipso facto*, não baseado em um sentimento, por parte do sujeito, e não enquanto uma consequência fenomênica desta subordinação, como introduzido pelo mencionado excerto.

---

<sup>130</sup>GMS, AA 04: 401n. Grifos do autor.

Seja como for, o problema não parece localizar-se apenas numa semântica dos conceitos da filosofia moral kantiana, mas naquilo que Kant queria dizer, afinal, com o princípio subjetivo de execução da moralidade, isto é, a questão da motivação moral. Em outras palavras, abre-se uma – pelo menos aparente – ambiguidade ao recorrer-se, de um lado, ao conceito de *respeito à lei moral* como o motivador adequado da moralidade, enquanto resultado de um esforço depurativo da primeira *Seção* que procurou deslocar o princípio motivador dos recursos empíricos motivacionais do sujeito e situá-lo na própria consciência da obrigação e num correspondente “auto constrangimento” movido pelo sujeito sem o apoio de inclinações, e, de outro lado, de maneira surpreendente, identificar este mesmíssimo conceito de respeito com um *sentimento*, dando a entender que é este sentimento moralmente motivador<sup>131</sup>.

Em *The Virtues of Freedom*, Guyer<sup>132</sup> chama a atenção para a mencionada ambiguidade na definição do sentimento de respeito, se como efeito da mera representação ou pensamento acerca da lei moral e suas demandas, ou de uma determinação da vontade pela lei. Esta última proposta, diz Guyer, na medida em que põe este sentimento como efeito de uma autoimposição ou comprometimento efetivo do sujeito com a lei, seria compatível com um “modelo metafísico” da liberdade da vontade presente não somente na *GMS* como também na segunda *Crítica* e na *Religião* – isto é, também no pensamento ético kantiano mais maduro. Em todo caso, comenta Guyer, não obstante essa bastante razoável suposição acerca do caráter *epifenomênico* do sentimento de respeito, parece ser a este sentimento legado, ainda em *GMS*, uma função na etiologia da ação moral kantiana, como parece ficar indicado na seguinte passagem, do fim de *GMS III*:

Para que um ser racional sensivelmente afetado queira aquilo que só a razão lhe prescreve como devendo <querer>, é preciso certamente que a razão tenha a faculdade de *infundir* um *sentimento* de prazer ou um comprazimento no cumprimento do dever, por conseguinte, uma causalidade da mesma pela qual ela determina a sensibilidade em conformidade com seus princípios.<sup>133</sup>

<sup>131</sup>Sobre esta dubiedade que encontramos no bojo do argumento kantiana acerca da motivação moral, isto é, o “misterioso conceito de respeito”, Klemme comenta ter este conceito sido precocemente “confrontado com a acusação de ter sido desenvolvido por razões puramente estratégicas, a saber, para – aos olhos dos críticos empiricistas – mitigar a oposição severa entre razão e sentimento.” (KLEMMME, 2002, p. 165). No original: “die schon sehr früh mit dem Vorwurf konfrontiert wurde, aus rein strategischen Gründen entwickelt worden zu sein, nämlich um den – in den Augen der empiristischen Kritiker – harschen Gegensatz von Vernunft und Gefühl zu mildern”. De fato, e como Klemme menciona em nota na mesma página, em seu *Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre, von dem Zeitalter des Aristoteles an bis auf unsre Zeiten*, de 1798, Garve enfatiza que Kant “quis suavizar a severidade da sua doutrina dos princípios motivacionais por meio do sentimento de respeito” (1985, p. 378). No original: “die Härte seiner Triebfederlehre durch das Gefühl der Achtung mildern wollte”.

<sup>132</sup>2016, p. 239.

<sup>133</sup>*GMS*, AA 04: 460. Grifo do autor.

Contudo, não obstante a gênese e natureza singulares do sentimento de respeito, não parece ficar claro como poderiam conciliar-se, de um lado, um agir *por dever*, e, portanto, sem motivar-se por outra coisa que não a própria obrigação da qual se tem consciência, e, por outro, ter um sentimento envolvido nesta motivação. Com efeito, as conhecidas postulações kantianas insinuantes de que nenhum sentimento poderia estar envolvido na motivação segundo a qual um indivíduo escolhe agir moralmente, mas que esta motivação deveria residir em uma atividade absolutamente espontânea do indivíduo levada a cabo restritamente pelas suas capacidades intelectuais, o que pareceria implicar numa impossibilidade de que se busque em algum tipo de afeto ou atração sensível um móbil moral, ganham, no próprio desenvolvimento da *Fundamentação*, especialmente após a introdução do conceito de respeito como um *sentimento*, um caráter nebuloso. Em todo caso, ainda que não possamos estabelecer, desde já, uma resposta adequada a estas aparentes ambiguidades, pois uma resposta para esta questão encontra-se mais claramente a partir dos resultados críticos colocados pela segunda *Crítica*, especialmente em seu terceiro capítulo – *Sobre os móbeis <Triebfedern> da razão pura prática*, é factível dizer que Kant dá a entender que está tentando introduzir, com a noção do respeito pela lei moral como um sentimento, uma espécie de recurso mediador entre a legalidade pura prática da razão e a motivação de um sujeito sensível. Em carta à Herz de 1773, Kant já sugeria querer abordar o sentimento e a “questão” da motivação moral de maneira correlata àquela da *Fundamentação*:

O fundamento supremo da moralidade não deve simplesmente ser inferido do agradável; deve ser ele próprio prazeroso no mais alto grau. Pois ele não é meramente uma ideia especulativa; ele deve ter a capacidade de mover. Portanto, embora o fundamento supremo da moralidade seja intelectual, ele deve ter, no entanto, uma relação direta com os móbeis primários da vontade.”<sup>134</sup>

Por outro lado, como nota Borges, é também significativo e instigante o fato de Kant mencionar, em certa altura de *GMS*, que “A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência da mesma chama-se *respeito*, de tal sorte que este é considerado como *efeito* da lei sobre o sujeito e não como *causa* da mesma.”<sup>135</sup> Contudo, como é claro, o tratamento presente em *GMS* acerca do conceito de *respeito pela lei moral*, muito mais do que esclarecer-nos acerca da questão da motivação moral, nos traz dúvidas acerca das intenções de Kant com estas passagens. Todavia, como mencionado, um tratamento definitivo acerca das possibilidades práticas da razão pura, e, portanto, sobre o papel sistemático ocupado pelo respeito à lei moral

<sup>134</sup>KANT, 1967, p. 78.

<sup>135</sup>*GMS*, AA 04: 401n. Grifos do autor.

no interior da filosofia moral kantiana, de modo a esclarecer-se a viabilidade de uma fundamentação racional não somente para o conhecimento do dever por parte do ser humano, mas também das suas capacidades práticas, somente nos pode ser oferecido em sua completude após as mediações da segunda *Crítica*.

## CAPÍTULO II – O TERCEIRO CAPÍTULO DA *CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA*

No capítulo anterior, demonstrou-se os caminhos da fundamentação kantiana do conceito de *boa vontade* no contexto da primeira *Seção* da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* com a finalidade de estabelecer o significado do *agir* e da *motivação moral* para a ética kantiana, assim como esclarecer a centralidade da noção de um agir *por dever* no âmbito desses desenvolvimentos teóricos. No presente capítulo, almeja-se analisar o terceiro capítulo do *Livro Primeiro* da *Crítica da Razão Prática*, *Sobre os móveis <Triebfeder> da razão pura prática*, com o objetivo de elucidar o significado atribuído por Kant ao *sentimento de respeito* pela lei moral, assim como responder ao instigante questionamento acerca de sua *aparente* função para a ação moral. Por conseguinte, procura-se esclarecer qual é, afinal, o lugar ocupado por esse sentimento *sui generis* no contexto da explicação e reflexões de Kant acerca do conceito de uma *Triebfeder* da moralidade. Introduce-se, desse modo, os elementos fundamentais dessa discussão sobre as difíceis questões relativas à motivação moral e ao *sentimento de respeito* que permeiam esse capítulo da segunda *Crítica*. Expõe-se, também, uma proposta de elucidação quanto a essas interrogações, qual seja, a defesa de uma leitura da motivação moral na ética kantiana segundo a qual a consciência da obrigação deve ser *suficientemente motivadora* para o ser humano, sendo o *sentimento de respeito* pela lei moral interpretado como o efeito de um *interesse moral* já constituído, isto é, enquanto *manifestação* desse interesse.

Em um primeiro momento, {2.1.} são apresentados, em linhas gerais, os temas fundamentais que perpassam esse capítulo da segunda *Crítica*. Em um segundo momento, {2.2.} procura-se evidenciar o problema principal a ser resolvido nesse terceiro capítulo de *KpV*, qual seja, aquele relativo à *Triebfeder* da moralidade, isto é, o princípio executivo das ações morais. Em linhas gerais, será demonstrada a ambiguidade presente nesta parte da segunda *Crítica* quanto à definição kantiana acerca da *maneira como* a lei moral ou o seu reconhecimento pelo agente seria, afinal, capaz do fornecimento de um tal móbil das ações, isto é, uma *Triebfeder* moral. Como é evidente, no primeiro capítulo de *KpV* procurou-se demonstrar a suficiência prática da razão prática pura, isto é, do reconhecimento da lei moral como facultada para uma determinação imediata da vontade humana, mediante a doutrina do “fato da razão”. Em todo caso, no capítulo acerca da *Triebfeder* da moralidade, encontram-se passagens e raciocínios dúbios que sugerem um sentido ambivalente e inconciliável para o significado de uma tal *Triebfeder*, e isso especialmente em decorrência do papel que os sentimentos aparentam preencher no interior da constituição deste móbil, razão pela qual encontra-se uma diversidade

de tentativas elucidativas a seu respeito por parte dos comentadores. Uma vez indicada esta suposta anfibolia, introduz-se a exposição dos dois principais caminhos interpretativos já traçados por comentadores a respeito deste “problema”, quais sejam, as leituras “*afetivistas*” {2.2.1.} e *intelectualistas* {2.2.2.}, assim como as suas eventuais virtudes e problemas. Em seguida, {2.3.} é trazida uma explicação da gênese dos sentimentos de *humilhação* e de *respeito*, isto é, um esclarecimento acerca do contexto e dos pressupostos para o seu surgimento enquanto um efeito da lei moral no ânimo humano, assim como do *significado e função* do sentimento de respeito para a motivação moral na filosofia kantiana, de acordo com os argumentos do terceiro capítulo.

### 2.1. Acerca do capítulo “Sobre os móveis da razão pura prática”.

Não obstante Kant tenha abordado o *sentimento de respeito* em *GMS*, e tenha oferecido ao *sentimento moral* um breve tratamento, nos resta um esclarecimento acerca do lugar sistemático ocupado por estas figuras em sua filosofia prática. Desse modo, temos, em *GMS*, o sentimento de respeito enquanto um sentimento produzido por uma causa intelectual – i. e., com uma origem *a priori* em um conceito da razão –, e, ao mesmo tempo, uma menção ao sentimento moral enquanto fundamento do interesse que temos pelas leis morais<sup>136</sup>. Considerando estas duas polêmicas menções de Kant ao *sentimento de respeito* e ao *sentimento moral* em *GMS*, certos comentadores afirmam que a identificação do primeiro com o segundo é algo que seria feito somente na segunda *Crítica*<sup>137</sup>. Todavia, é interessante dizer, de passagem, que há uma indicação disso já em *GMS I*, no fim da tão discutida nota à página 402, onde encontramos que “Todo assim chamado *interesse* moral consiste simplesmente em *respeito* pela lei”<sup>138</sup>, logo após introduzir a natureza do *sentimento* do respeito. Posteriormente, como supramencionado, esse *interesse moral* seria identificado com o *sentimento moral*, completando uma indireta e não tão facilmente percebida sugestão inicial de identidade entre *sentimento moral* e de *respeito*, que ganhará seus contornos fundamentais em *KpV*.

Ora, de fato, a formulação da lei da moralidade, assim como o estabelecimento do âmbito desta sua fundamentação e o devido esclarecimento dos seus aspectos singulares já haviam encontrado na *GMS* o seu esgotamento. Quanto à *KpV*, portanto, como vimos, restou uma tarefa que, não obstante ainda fundamentadora para a teoria moral kantiana, enseja agora

<sup>136</sup>Cf. *GMS*, AA 04: 460

<sup>137</sup>Cf. CHAGAS, 2013, p. 41

<sup>138</sup>Ibid. Grifos do autor.

demonstrar filosoficamente a viabilidade prática da lei como regra *efetiva* de ação ou como um imperativo categórico *de fato*, isto é, que seja o *principium diiudicationis* da moralidade simultaneamente um *principium executionis*<sup>139</sup>. Parece razoável dizer que a inconclusividade desta “tarefa” à qual incumbe-se, agora, a segunda *Crítica*, implicaria em um estorvo para o desfecho dos objetivos fundadores de Kant para uma filosofia moral da autonomia<sup>140</sup>. Em outras palavras, trata-se precisamente de “determinar cuidadosamente de que maneira a lei moral se torna um móbil e, na medida em que o é, o que acontece com a faculdade humana de desejar enquanto um efeito daquele fundamento de determinação.”<sup>141</sup>. Bem, isso não é dificilmente reconhecido: considerando-se que é fornecida uma via de fundamentação do princípio moral na terceira *Seção* de *GMS*, à *KpV* lega-se uma tarefa de investigação acerca da determinação subjetiva da vontade humana; isto é, uma resolução para o problema de como o fundamento objetivo de determinação da vontade poderia levar a cabo uma determinação subjetiva da vontade ou a constituição de uma motivação prática efetiva, ainda que não infalível, para que a prática moral mesma seja possível, de modo que demonstre-se factível o que é enunciado na *Doutrina da Virtude* como a “maior perfeição moral do ser humano”, isto é: “cumprir seu dever e, decerto, por dever (de modo que a lei não seja apenas a regra, mas também o móbil das ações).”<sup>142</sup> No questionamento de Beck, acerca da questão fundamental aqui mencionada e que norteará esta parte do nosso trabalho, “Como pode um ser sensível tomar um interesse em um princípio puramente racional? Ou como pode um princípio racional ser ele próprio o móbil para um ser sensível?”<sup>143</sup>. Beck<sup>144</sup> trata esta diferença entre fundamentos *objetivos* e *subjetivos* de determinação da vontade de uma maneira digna de nota. Se, por um lado, tem-se o fundamento objetivo de determinação da vontade ou motivo <*Bewegungsgrund*> caracterizado de acordo com um “fator representacional” ou cognitivo enquanto seu aspecto fundamental, por outro lado, tem-se a *Triebfeder* ou o fundamento subjetivo de determinação

---

<sup>139</sup>Cf. Henrich, 1994, p. 94ss

<sup>140</sup>É importante notar que este aspecto dúplice da “questão” da autonomia na filosofia prática kantiana, isto é, de que uma fundamentação adequada da razão prática não poderia deixar de satisfazer os critérios da judicação e da execução autônoma da moralidade perduram, com suas particularidades, nas tradições kantianas recentes, e. g. Forst: “Uma análise exaustiva da razão prática incluiria não somente um *componente cognitivo* – ser capaz de pedir por, identificar, e prover razões apropriadas que atendam às diferenças em contextos de maneira justificada – mas também um *componente volitivo*, de estar preparado para agir de acordo com elas se provarem-se justificadas. Pois para a razão ser prática de um modo adequado, ela não deve somente justificar a ação, mas também dirigi-la, e isso significa guiar a vontade humana. Seres praticamente racionais, como pessoas autônomas e responsáveis, “apoiam” suas reivindicações de validade e deveres de justificação, isto é, estão prontos e capacitados não somente para fornecer razões adequadas, mas também para torná-las o fundamento das suas ações.” (FORST, 2007, p. 18. Grifos do autor).

<sup>141</sup>*KpV*, AA 05: 72.

<sup>142</sup>*MS*, AA 06: 392

<sup>143</sup>BECK, 1960, p. 216.

<sup>144</sup>*ibid.*

da vontade como um “fator de eficácia” desta “determinação representacional”, isto é, a sua força sobre a vontade enquanto um aspecto dinâmico ou conativo necessário para a efetividade prática da lei moral sobre o ser humano.

Cumprir dizer, antes de tudo, que a premência de um tratamento sobre os móbeis da razão pura ou da moralidade decorre deste fato tomado pela filosofia kantiana de um duplo modo pelo qual o ser humano pode ser representado, isto é, por um lado, como um ser puramente racional e independente de uma causalidade da natureza e, por outro, um ser sensível, portanto ao mesmo tempo como livre e como situado – em parte – na legalidade da natureza. Representado desde o ponto de vista “numênico”, o ser humano reconhece-se enquanto capacitado para uma autonomia prática e deliberativa segundo a qual poderia agir a partir de princípios autoimpostos que não se limitam à lógica da natureza e às suas causalidades. De maneira geral, a “questão kantiana” que aqui tentamos esgotar identifica-se enquanto um problema não ignorável para toda tradição ética deontológica que procura sustentar a incondicionalidade dos seus preceitos em um conteúdo normativo racional, e que atravessa a história do percurso da filosofia moral.

Uma vez exposto o princípio supremo da razão prática e o conceito do objeto da razão pura prática no primeiro e segundo capítulos de *A analítica da razão pura prática*, respectivamente, o terceiro capítulo, *Sobre os móbeis da razão pura prática*, trata da *Triebfeder* da razão pura prática, ou seja, do “problema” da determinação *subjektiva* da vontade, sem a qual a lei moral objetiva não adquire o seu aspecto dinâmico ou conativo na motivação das ações. Em todo caso, essa abordagem acerca da *Triebfeder* da moralidade é delimitada logo nos primeiros parágrafos. Ora, Kant diz ser um problema insolúvel para a razão humana a explicação de como pode ocorrer uma determinação *imediata* da vontade pela lei, de modo que não se trata, nesse capítulo, de investigar “o fundamento a partir do qual <woher> a lei moral em si mesma fornece um móbil”<sup>145</sup>. Acerca disso, comenta Höwing, por exemplo, que “Se nós quiséssemos explicar teoreticamente porque a lei moral é um móbil, então teríamos de mostrar como uma representação não-sensível – a representação da forma legisladora de uma máxima de ação – poderia levar a uma atualização da nossa faculdade da vontade em uma deliberação prática.”<sup>146</sup> Isto é, tratar-se-ia de uma consideração acerca da *maneira como* poderia algo que ultrapassa e é independente do domínio da natureza e da sua legalidade, exercer influência sobre

<sup>145</sup>*KpV*, AA 05: 72.

<sup>146</sup>HÖWING, 2013, p. 215. No original: “Wenn wir theoretisch erklären wollten, warum das moralische Gesetz eine Triebfeder ist, so müssten wir zeigen, auf welche Weise eine nicht-sinnliche Vorstellung – die Vorstellung der gesetzmäßigen Form einer Handlungsmaxime – in der praktischen Überlegung zu einer Aktualisierung unseres Willensvermögens führen könnte.”



este último, ou seja, iniciar um processo causal ao determinar a vontade – i. e. “um problema insolúvel [...] e idêntico àquele de como uma vontade livre é possível.”<sup>147</sup>. Contudo, deve a lei moral ser capaz de um tal móbil independente dos sentidos, como mencionado, isto é, o fornecimento de uma força prática suficiente – “todo sentimento é sensível, enquanto o móbil da disposição moral deve ser *livre de toda disposição sensível*”<sup>148</sup>. Ora, isso está claro, considerando que está posto como condição da moralidade das ações que “o fundamento de determinação objetivo deve sempre e sozinho ser também o fundamento de determinação subjetivo suficiente da ação”<sup>149</sup>. Em outras palavras, trata-se do critério – objetivo – de avaliação das ações, isto é, a lei moral, como elemento suficiente de determinação da prática. Com efeito, Kant nos esclarece, acerca da função deste terceiro capítulo no contexto argumentativo da segunda *Crítica*, que nos cabe voltarmos-nos, se não para um entendimento do *modo* como é possível esta determinação imediata da vontade pela lei, então para uma determinação cuidadosa da “maneira pela qual a lei *torna-se* o móbil e, na medida em que o é, o que acontece com a faculdade humana de desejar enquanto um efeito daquele fundamento de determinação sobre ela.”<sup>150</sup>. Isto é,

O que nós devemos mostrar a priori é, portanto, não o fundamento <Grund> a partir do qual <woher> a lei moral em si mesma fornece um móbil, mas, em vez disso, o que ela *efetua* (ou, melhor dizendo, deve efetuar) *no ânimo* na medida em que é um móbil.<sup>151</sup>

Allison menciona que se trata de uma “fenomenologia do respeito”, isto é,

Ao negar a possibilidade de mostrar *como* uma tal consciência [da lei] pode funcionar como um móbil [...], ele inicia com o ‘fato’ [...] de que ela funciona deste modo e procura mostrar “o que ela *efetua* (ou, melhor dizendo, deve efetuar) no ânimo, uma vez que é um móbil” (KprV 5: 72; 75)<sup>152</sup>

## 2.2. A *Triebfeder* da razão pura prática: aspectos dúbios no discurso sobre o móbil da moralidade.

Antes de tudo, é importante mencionar que do termo *Triebfeder*, que designa o “fundamento de determinação subjetivo da vontade de um ser cuja razão não necessariamente

<sup>147</sup>KpV, AA 05: 72.

<sup>148</sup>Ibid., AA 05: 75. Grifos meus.

<sup>149</sup>Ibid., AA 05: 72.

<sup>150</sup>KpV, AA 05: 72. Grifo meu.

<sup>151</sup>Ibid. Grifos meus.

<sup>152</sup>ALLISON, 1990, p. 123. Grifo do autor.

pela sua natureza conforma-se com a lei objetiva”<sup>153</sup>, decorre um conflito de traduções. Em inglês, comumente traduz-se *Triebfeder* como ‘incentive’, embora encontre-se variações e disputas, não somente nas traduções das obras de Kant como, inclusive, em comentários, acerca da melhor maneira de expressar as intenções de Kant com a adoção do termo<sup>154</sup>. Na língua portuguesa, Guido de Almeida introduziu a interessante tradução de *Triebfeder* como ‘mola propulsora’ em *GMS*<sup>155</sup>, enquanto Valério Rohden, em contrapartida, traduziu-a como ‘motivo’ na segunda *Crítica*<sup>156</sup>, retirando a sua distinção com a *Bewegungsgrund*, isto é, o fundamento

<sup>153</sup>*KpV*, AA 05: 72.

<sup>154</sup>Encontramos *Triebfeder* como ‘incentive’ e *Bewegungsgrund* como ‘motive’, por exemplo, nas traduções da *Crítica da Razão Prática* de Mary Gregor (Kant, *KpV*, 2015) e de Pluhar (Kant, *KpV*, 2002), assim como nos comentários de Borges (2019) e de Reath (2006). Engstrom, por outro lado, interessantemente traduz *Triebfeder* como ‘spring’, o que remete a algo como uma *mola* ou *fonte*. Ainda acerca disso, Herrera, por sua vez, comenta de maneira interessante que “O termo kantiano “*Triebfeder*” não possui uma tradução satisfatória para o inglês. O seu equivalente literal é “mola motriz” <*driving spring*>, uma expressão não somente bizarra, mas incapaz de sugerir o que a palavra alemã denota em um contexto comportamental, isto é, a força movente ou propulsora a partir da qual uma ação ou esforço surge. [...] Eu acredito que a melhor tradução de “*Triebfeder*” seria mecanismo movente <*driving mechanism*>, embora “mecanismo” não traduza acuradamente “*feder*”, ao contrário de “movente”, o qual corresponde ao prefixo “*Trieb*”.” (HERRERA, 2000, p. 395n. Grifos do autor)

<sup>155</sup>KANT, 2009.

<sup>156</sup>KANT, 2003. Em defesa de sua tradução, Rohden comenta: “Na controvérsia sobre a tradução do termo *Triebfeder*, uma coisa é certa: que aqui, onde de acordo com o título do capítulo se trata dos *Triebfedern der reinen praktischen Vernunft*, o termo *Triebfeder* é tomado no sentido de motivo. A fonte da controvérsia sobre a tradução desse termo reside em que Kant, inicialmente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, distinguiu entre *Triebfeder* (literalmente ‘mola propulsora’), como um ‘fundamento subjetivo de aparência’ e *Bewegungsgrund* (literalmente ‘razão movente’), como um ‘fundamento objetivo do querer’, merecendo então apenas este o nome de ‘motivo’ (cf. *Grundlegung* BA 63, e BECK, L. W. *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*, p. 91). A origem dessa distinção remonta, contudo, a Baumgarten, para quem os *Triebfedern des Gemüts (elateres animi)* dividem-se em *sinnliche Triebfedern (stimuli)* e *Bewegungs-Gründe (motiva)*, determinando estes últimos a faculdade de apetição superior. Na *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, cujas notas datam de 1793/94, essa distinção é mantida. Segundo o texto e com base na dupla natureza humana, *Triebfeder* tomado como *causa impulsiva* divide-se em *stimuli*, que o homem segue em comum com os animais = *arbitrium brutum*, também chamado *Triebfeder der Natur*, e *motiva* = *arbitrium liberum*: ‘Um *motivum* é sempre uma causa impulsiva moral’ (Ak. V XXVII, p. 493). Ele tem a ver diretamente com a razão e funda-se na capacidade de o homem determinar-se a si mesmo pela razão. Mas que Kant não usou o termo *Triebfeder* univocamente, nem mesmo na *Grundlegung*, mostra-o uma outra passagem dele, onde esse termo é usado em sentido moral (cf. *Grundlegung* BA 126). *Triebfeder* passa, pois, a identificar-se com *Bewegungsgrund*, tomando ambos o sentido de um fundamento determinante subjetivo da ação. *Triebfeder* significa então tanto motivos morais quanto ‘outros motivos como os do proveito’, portanto *Triebfedern der Vernunft* (motivos da razão) e *Triebfedern der Sinnlichkeit* (motivos da sensibilidade). Para completar esse quadro, a *Crítica da razão prática* estende o sentido de *Bewegungsgrund* também a motivos não morais (cf. *KpV* A 231, A 271, bem como as *Reflexões* 6651, 6718, Ak v. XIX, pp. 124 e 140, sobre *motiva moralia* e *motiva der Klugheit* (prudência), e enfim *Über den Gemeinspruch... <Theorie und Praxis>* A 218 s. Em resumo, se, de acordo L. W. Beck, Kant na *Crítica da razão prática* ‘is using *Triebfeder* in the sense in which the *Foundations* defined *Bewegungsgrund*’, não há razão para, pelo menos em relação à *KpV*, traduzir ambos esses termos diversamente um do outro” (Kant, *KpV*, 2003, pp. 583-584, nota 119. Grifos do autor). É interessante comentar, ainda, que Artur Morão, curiosamente, varia em sua tradução da segunda *Crítica* entre o uso de ‘motivo’, como Rohden, e de ‘móbil’, a começar pelo título do terceiro capítulo da *Analítica* de *KpV* – *Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft*, o qual Morão traduz como *Dos motivos da razão pura prática*, embora viesse utilizar ‘móbil’ em determinados momentos do mesmo parágrafo: “Se por *motivo* <*Triebfeder*> (*elater animi*) se entender o princípio de determinação subjetivo da vontade de um ser, cuja razão não é necessariamente conforme à lei objectiva, já em virtude da sua natureza, então, seguir-se-á daí, primeiro: que não é possível atribuir móbil <*Triebfeder*> algum à vontade divina, mas o móbil <*Triebfeder*> da vontade humana (e de todo ser racional criado) nunca pode ser outra coisa senão a lei moral” (KANT, s. d., p. 87. Grifos do autor)

de determinação objetivo da vontade ou *motivo*. Esta última alternativa aparenta ser problemática, uma vez que Kant deixa patente a distinção entre ambos os termos – *Triebfeder* e *Bewegungsgrund*, apesar de certas imprecisões terminológicas que serão ainda discutidas. Paulo Quintela, por outro lado, fez a tradução de *Triebfeder*, em *GMS*, como ‘móbil’<sup>157</sup>, da mesma maneira como fez Artur Morão em alguns momentos da sua tradução da *Crítica da Razão Prática*, variando entre o uso de ‘motivo’, como Rohden, e de ‘móbil’<sup>158</sup>. Em sua tradução da obra *A Religião nos Limites da Simples Razão*, Morão utiliza-se, novamente, do termo ‘móbil’<sup>159</sup>. Ora, tanto a ‘mola propulsora’ de Guido de Almeida, quanto o ‘móbil’ de Paulo Quintela parecem expressar de um modo igualmente adequado o sentido desta *força movente* que está implícito no conceito de *Triebfeder*. Seguindo Quintela, utiliza-se, aqui, a tradução de *Triebfeder* como ‘móbil’.

Somente uma “vontade finita” requer um *móbil*, isto é, aquela faculdade da vontade presente em seres *racionais-sensíveis*. Ora, isto é estabelecido logo no início do terceiro capítulo, como ponto de partida, isto é, o *móbil* compreendido como “o fundamento de determinação subjetivo da vontade de um ser cuja razão não se conforma com a lei objetiva por sua própria natureza”<sup>160</sup>. O termo latino “*elater animi*”, utilizado por Kant na mesma passagem ao referir-se ao *móbil*, parece ilustrar adequadamente o que se pretende expressar com esse conceito fundamental para a compreensão da prática humana, isto é, algo como uma *mola* ou *móbil* da *alma* ou do *ânimo*. De maneira geral, tem-se, então, como pressuposto para o entendimento do conceito de *móbil*, a consideração de uma *condição prática humana* fundamental, qual seja, a de que o ser humano está capacitado para tomar como fundamento de sua ação, isto é, motivar-se, não somente aquilo que a razão prática pura lhe prescreve de maneira autônoma, mas também aquilo que lhe apetece segundo seu aspecto sensível: trata-se, como menciona Engstrom<sup>161</sup>, de uma vontade ao mesmo tempo *livre e patologicamente afetada*. Ora, vemos que a determinação do conceito de *móbil* tem um contraste imediato com o já mencionado conceito de uma “vontade santa”, acerca da qual tratou-se na *GMS*, isto é, o conceito de uma vontade necessariamente em acordo com a lei moral. Ora, não por acaso, para o caso de um ser racional-finito como o ser humano, comenta Engstrom, “uma tal conformidade [da vontade com a lei] será uma conquista, uma questão de disposição adquirida, uma questão

---

<sup>157</sup>KANT, 2011.

<sup>158</sup> KANT, s. d.

<sup>159</sup> KANT, 1992.

<sup>160</sup>*KpV*, AA 05: 72.

<sup>161</sup>*Cf.* ENGSTROM, 2010, p. 95-6.

de *virtude*.”<sup>162</sup> Não somente Engstrom, como também Höwing<sup>163</sup>, mencionam esta condição da vontade humana como uma fraqueza <*Schwäche*> que lhe é inerente, isto é, não tanto com relação ao mais tradicional conceito de *fraqueza da vontade* como o fenômeno de contrariar as próprias máximas adotadas, mas ao fato de que “Nós, como seres racionais finitos, tendemos inevitavelmente a considerar, na deliberação prática, a nossa própria necessidade [sensível] <*Bedürftigkeit*> como uma razão para a escolha de máximas da ação.”<sup>164</sup> A razão para uma semelhante constatação, isto é, de que o conceito de *móvil* aplica-se somente para seres com uma vontade finita, como o ser humano, pode ser expressa a partir do entendimento de que a lei moral, enquanto um *móvil* – entre outros – para o agir humano, possui, justamente na medida em que é tal, a capacidade de ser *querida*, isto é, o ser humano é capaz de *querer* agir moralmente, ainda que não em um sentido sensível, mas racional. Em outras palavras, o reconhecimento da obrigação moral traz consigo um aspecto desiderativo. Contudo, em nenhum sentido isso garante que a lei moral será efetivamente respeitada e incorporada pelo indivíduo em suas escolhas, e isso devido, precisamente, à natureza racional-sensível do ser humano.

O termo *Triebfeder* é utilizado no decorrer da segunda *Crítica* de um modo um pouco abstruso, uma vez que não nos é oferecida uma conceitualização sua para muito além daquilo que foi mencionado no parágrafo anterior. Tratando em termos gerais, aproximando-nos da leitura de Engstrom, parece ser o caso que Kant refere-se à *Triebfeder* enquanto *aquilo* que é capaz de motivar a ação, isto é, a *força prática* motivadora, o que é indicado pelo próprio termo em seu significado mais literal, que pode ser traduzido como “mola propulsora”, “força motriz”, e quejandos. A definição de Beck, posteriormente respaldada por Allison<sup>165</sup>, é interessante e parece acertada, isto é, a *Triebfeder* como “o nome genérico para o fator dinâmico ou conativo na volição.”<sup>166</sup> Ou seja, trata-se do “verdadeiro ímpeto para a ação, enquanto o fundamento objetivo de determinação é a regra ou princípio que governa a ação.”<sup>167</sup>

É significativo, ainda, o fato de Kant distinguir a lei moral, como fundamento objetivo de determinação da vontade, da *Triebfeder* – *elater animi*, enquanto “o princípio de

<sup>162</sup>Ibid., p. 96. Grifo do autor.

<sup>163</sup>Cf. HÖWING, 2013, p. 190ss; 201ss.

<sup>164</sup>Ibid., p. 204. No original: “Wir tendieren als endliche Vernunftwesen unweigerlich dazu, unsere eigene Bedürftigkeit in der praktischen Überlegung schon als Grund für die Wahl einer Handlungsmaxime anzusehen.”

<sup>165</sup>ALLISON, 1960, p. 121.

<sup>166</sup>BECK, 1960, p. 216. Aqui, decidiu-se traduzir *impetus* como *ímpeto*, e não como *impulso*, como, talvez, poder-se-ia imaginar e, quiçá, ser mais comum. A razão disso é que se compreende que o termo *impulso* parece denotar algo como um *ímpeto sensível*, isto é, trazendo consigo uma conotação demasiadamente próxima dos elementos constitutivos do aspecto sensível das ações do ser humano e da sua faculdade de desejar. Isso não poderia ser o caso para a *Triebfeder* da moralidade, isto é, o próprio reconhecimento ou a consciência da lei moral.

<sup>167</sup>ALLISON, 1990, p. 121.

determinação subjectivo <der subjective Bestimmungsgrund des Willens> da vontade de um ser, cuja razão não está necessariamente em conformidade com a lei objectiva”<sup>168</sup>. Como veremos, na medida em que a lei moral é compreendida pelo sujeito em sua validade incondicionada, isto é, enquanto um *princípio judicativo* das ações, esta não faz senão determinar objetivamente a vontade. Contudo, isso que é capaz de uma determinação objetiva da vontade, isto é, como *principium diiudicationis* a partir do qual conhecemos o *dever*, também deve ser capaz de uma determinação subjetiva, ou seja, de ser *ele próprio* uma *Triebfeder* – isto é, como um princípio motivador para as ações: um *principium executionis*<sup>169</sup>. Nas *Lições de filosofia moral Collins*, de datação próxima do período de publicação da *Fundamentação*, encontramos o seguinte, acerca *Do princípio supremo da moralidade*:

Primeiramente temos de assumir dois pontos aqui: (1) O princípio da avaliação da obrigação, e (2) o princípio da sua performance ou execução. Diretriz <guideline> e motivo tem aqui de ser distinguidos. A instrução [moral] é o princípio da avaliação, e o motivo é aquele da realização da obrigação; uma vez confundidos, tudo na moralidade está equivocado. Se a questão é: *O que é ou não moralmente bom?*, isto é o princípio da avaliação, pelo qual eu julgo a bondade ou depravação das ações. Mas se a questão é: *O que me move a viver de acordo com esta lei?*, este é o princípio do motivo. A avaliação da ação é o fundamento objetivo, mas ainda não é o fundamento subjetivo. Aquilo que me impele a fazer algo que o entendimento me diz que devo fazer, é o *motiva subjective moventia*.<sup>170</sup>

Kant é inequívoco quanto à caracterização da lei moral como o fundamento de determinação *objetivo* da vontade. Não parece ser objeto de disputa interpretativa a questão da necessidade encontrada por Kant de uma fundamentação do *princípio judicativo* da moralidade como assentado na razão prática pura e num juízo da razão, isto é, em uma consideração por parte do sujeito racional acerca da razoabilidade e validade normativa da lei da razão e, portanto, uma tomada de posição em relação à sua autonomia diante da possibilidade de um modo de vida heterônomo. Tratar-se-ia, como sugere Pietsch acerca das intenções transformadoras sistemáticas de Kant, de levar a cabo, com a *GMS*, uma fundamentação *a priori* para o âmbito da filosofia prática e para os princípios racionais aí assentados de forma semelhante ao que fora ensejado na primeira *Crítica* para o domínio do conhecimento teórico<sup>171</sup>. Contudo, infelizmente, surgem divergências de leitura acerca da proposta kantiana quando tratamos precisamente do *princípio executivo* da moralidade, isto é, o móbil <*Triebfeder*>, e isso não sem motivo, visto que o nosso autor, em especial no capítulo aqui tratado, concebe a questão deste “princípio

<sup>168</sup> *KpV*, AA 05: 72.

<sup>169</sup> Cf. HENRICH, 1994, p. 95ss; 104ss.

<sup>170</sup> *V-Mo/Collins*, AA 27: 274. Grifos meus.

<sup>171</sup> Cf. PIETSCH, 2010, p. 62

subjetivo de determinação da vontade” de maneira não menos que dúbia. Evidentemente, é patente que a moralidade deveria ser capaz, de alguma maneira, do fornecimento de uma força prática motivadora. Todavia, diverge-se quanto ao *modo como* as exigências práticas puras da razão encontrariam uma tal capacidade mobilizadora, isto é, por exemplo, como parecem entender alguns comentadores, se haveria, afinal, a necessidade da inscrição, no ânimo humano, de alguma espécie de *sentimento moral de prazer* ou de um *interesse moral sensível*, correlato aos interesses patológicos ordinários do sujeito, que fosse capaz de *chamar*, de um ponto de vista desiderativo, o agente à ação.

Como vimos em nosso tratamento sobre a gênese do sentimento de respeito no ânimo do ser humano, esse pressupõe uma determinação objetiva da vontade pela lei moral. Não obstante Kant abdique de uma explicação delongada sobre esse “fundamento de determinação objetivo”, a leitura dos seus textos de filosofia prática fornece-nos uma suficiente resposta. O terceiro capítulo de *KpV*, em sua demonstração da relação do reconhecimento da validade da lei moral com as demandas subjetivas do sujeito, quais sejam, as inclinações ou desejos sensíveis sob as figuras do *amor de si* e da *presunção*, trata da *restrição e eliminação* desses últimos, respectivamente, enquanto o resultado de uma determinação objetiva e imediata da vontade pela lei mediante um juízo da razão. Ora, essa determinação objetiva da vontade pela lei a partir de um “juízo da razão” é precisamente a atividade de tomar a lei como uma razão objetivamente válida, isto é, não somente trata-se de “considerações que qualquer pessoa pode reconhecer como uma boa razão em algum sentido”<sup>172</sup>, mas de tomá-la como uma fonte incondicional de razões ou de motivos práticos. Até o momento, contudo, com essa explicação de Kant acerca de uma determinação objetiva da vontade pela lei, temos diante de nós uma atuação da lei da moralidade e do princípio da autonomia moral do ser humano que não diz respeito senão à esfera judicativa ou avaliativa da moralidade, ainda deixando em aberto o que seria o seu princípio executivo, isto é, a determinação da vontade que diz respeito à execução das ações consideradas corretas.

Como mencionado, Kant inicia o terceiro capítulo da *Analítica* de *KpV* afirmando que “O que é essencial para o valor moral das ações é *que a lei moral determine a vontade imediatamente*”<sup>173</sup>, isto é, como já é elementar a esta altura, não se trata de uma simples conformidade à lei por uma conformação à sua *legalidade*, mas da *moralidade* enquanto uma qualidade atribuível precisamente a um agir no qual essa determinação não é mediada por um sentimento. Logo em seguida, encontramos que

---

<sup>172</sup>REATH, 2006, p. 24.

<sup>173</sup>*KpV*, AA 05: 71. Grifos do autor.

se por *móbil* (*elater animi*) é compreendido o fundamento de determinação subjetivo da vontade de um ser cuja razão não conforma-se com a lei objetiva por sua própria natureza, então disso se seguirá: primeiramente que nenhum móbil pode ser atribuído à vontade divina, mas que o móbil da vontade humana (e da vontade de todo ser racional criado) não pode ser outra coisa senão a lei moral, e portanto que o fundamento de determinação objetivo deve ser sempre e completamente sozinho o fundamento de determinação subjetivo suficiente da ação<sup>174</sup>.

Isto é, trata-se das condições práticas de cumprimento não somente da *letra* da lei como também do seu *espírito*, enquanto *disposição moral*<sup>175</sup>. Com efeito, está colocada como condição de realização desta disposição, enquanto agir moral, (1) que seja a própria lei moral *ao mesmo tempo e imediatamente* o fundamento de determinação *objetivo e subjetivo* da vontade para o ser humano; isto é, sem a mediação de qualquer sorte de sentimento. Com esta asserção primária, considerando o contexto do parágrafo inicial do terceiro capítulo, está posto para o leitor da segunda *Crítica* o entendimento de que deve a lei moral sozinha e suficientemente preencher a função de um móbil *<Triebfeder>* da ação, este último como o fundamento subjetivo tomado como necessário por Kant para a motivação de um ser que se encontra, pelo menos de “forma parcial”, num contexto sensível. Esta leitura pode ser igualmente encontrada mais a frente, na seguinte passagem:

Em nome da lei e para lhe fornecer influência sobre a vontade não se deve, portanto, procurar por outro móbil que pudesse dispensar aquele da lei moral, pois isso produziria mera hipocrisia sem substância, [...]; assim, nada mais resta do que determinar cuidadosamente de que modo a lei moral *torna-se* o móbil e, uma vez que ela o é, o que ocorre à humana faculdade de desejar como um efeito deste fundamento de determinação sobre si.<sup>176</sup>

Esta última leitura é imediatamente posta em risco em 5:75, no que o autor nos diz que a lei moral é *também* um fundamento de determinação subjetivo de uma ação ajuizada como *boa* por um juízo objetivo da razão, determinação subjetiva essa, contudo, que ocorre “*na medida em que <indem>* ela tem influência na sensibilidade do sujeito e efetua um sentimento conducente para a influência da lei sobre a vontade [humana]”<sup>177</sup>. Ora, isso introduz uma possível leitura acerca do sentimento de respeito causado pela lei como um termo médio entre a lei moral e a determinação da vontade, isto é, (2) o *sentimento de respeito* como um móbil

<sup>174</sup>Ibid., AA 05: 72. Grifos do autor.

<sup>175</sup>Cf. “De toda ação que é conforme a lei mas não é feita em nome da lei *<for the sake of the law>*, pode-se dizer que ela é moralmente boa somente de acordo com a sua *letra* mas não com o *espírito* (a disposição).” (*KpV*, AA 05: 72n. Grifos do autor).

<sup>176</sup>*KpV*, AA 05: 72. Grifo meu.

<sup>177</sup>Ibid. AA 05: 75. Grifo meu. Note-se o uso da conjunção *indem*, que pode significar, no contexto desta passagem de *KpV*, “na medida em que” ou alguma sorte de relação causal.

moral ou fundamento subjetivo de determinação da vontade que fornece à lei moral a sua força efetivante<sup>178</sup>. Um partidário da primeira leitura (1) que procure negar ao sentimento de respeito a posição de um “verdadeiro móbil moral” no contexto da filosofia moral kantiana poderia replicar à última passagem citada com uma sentença que vêm logo à frente daquela no percurso do texto, a saber, “Não há aqui qualquer sentimento *antecedente* no sujeito que seria sintonizado com a moralidade: isso é impossível, uma vez que todo sentimento é sensível enquanto o móbil para a disposição moral deve ser livre de toda condição sensível”<sup>179</sup>, ou, mesmo, recorrer ao excerto no qual encontramos que o “respeito pela lei moral não é o móbil para a moralidade; em vez disso, ele é a moralidade mesma subjetivamente considerada como um móbil”<sup>180</sup>; esta passagem, embora não sirva como um argumento positivo para uma leitura da lei moral como o próprio móbil, não obstante o serve indiretamente, haja vista que nega o caminho interpretativo alternativo.

Em todo caso, são diversas as passagens nas quais Kant sugere algum tipo de identificação entre a *Triebfeder moral* e o *sentimento de respeito*. Para além do importante excerto recém-citado, as seguintes passagens sugerem esta leitura:

a)

Este sentimento (sob o nome de sentimento moral) é, portanto, produzido somente pela razão. Ele não serve para avaliar as ações e certamente não serve para uma fundamentação da própria lei moral objetiva, mas somente como um *móbil* para fazer desta lei a sua máxima.<sup>181</sup>

b) “Respeito pela lei moral é, com efeito, o único e indubitável móbil moral, da mesma maneira que este sentimento não é dirigido a nenhum objeto exceto por esta razão.”<sup>182</sup>;

c)

---

<sup>178</sup>Como evidências favoráveis a esta leitura poderíamos recordar, ainda, passagens das *Lições de filosofia moral* proferidas já no período crítico da obra kantiana, como a seguinte: “O princípio supremo de todo juízo moral reside no entendimento [razão pura]; o princípio supremo do impulso moral para fazer isto reside no coração. Este motivo é o sentimento moral. Tal princípio de motivo não pode ser confundido com o princípio do juízo. O último é a norma, e o princípio da impulsão é o motivo. A norma é o entendimento, mas o motivo está no sentimento moral. O motivo não toma o lugar da norma. Onde falta o motivo, nós temos uma falha prática, e onde o juízo falta, temos uma falha teórica.” (*V-Mo-/Collins*, AA 27: 274-5). Em todo caso, nos são suficientes as passagens contidas na segunda *Crítica*.

<sup>179</sup>*KpV*, AA 05: 75. Grifo do autor.

<sup>180</sup>*Ibid.*, AA 05: 76.

<sup>181</sup>*Ibid.*, AA 05: 76. Grifo meu.

<sup>182</sup>*Ibid.*, AA 05: 78.



[o respeito pela lei] deve, portanto, ser considerado como um fundamento subjetivo da atividade – isto é, como o móbil para o cumprimento da lei – e como o fundamento para máximas de um curso de vida em conformidade com ela<sup>183</sup>

d)

O conceito de dever, portanto, requer da ação um acordo *objetivo* com a lei mas exige da máxima da ação um respeito *subjetivo* pela lei, como a única forma de determinação da vontade pela lei. E nisso assenta a distinção entre a consciência de se ter agido *em conformidade com o dever e por dever*, isto é, respeito pela lei, o primeiro dos quais (legalidade) é possível mesmo se as inclinações sozinhas tenham sido os fundamentos de determinação da vontade enquanto o segundo (*moralidade*), valor moral, deve ser posto somente nisso: que a ação ocorre por dever, isto é, pela lei sozinha.<sup>184</sup>,

e)

A lei moral é, [...] para a vontade de todo ser racional finito uma lei do *dever*, da necessidade moral e da determinação das suas ações mediante *respeito* por esta lei e *reverência* por seu dever. Nenhum outro princípio subjetivo deve ser assumido como móbil, pois assim a ação possa ocorrer como prescreve a lei, mas uma vez que, ainda que em conformidade com o dever ela não foi feita *por dever*, a disposição para a ação não é moral; e nesta legislação é de fato a *disposição* que importa.<sup>185</sup>

Finalmente, estas parecem ser indicações suficientes acerca de uma ostensiva e curiosa incongruência no tratamento kantiano da *Triebfeder* da moralidade na segunda *Crítica* e, por conseguinte, da própria “questão” da motivação moral. Por outro lado, não ocorre da mesma maneira ao ensejo de Kant de uma fundamentação última da moralidade no seu aspecto ou âmbito especificamente judicativo da avaliação moral das ações, que não parecem ser objetos destas “anfíbolias textuais” que afetam ao *principium executiones* kantiano. Podem estes (aparentes) disputantes e antagônicos excertos, quando comparados à primeira vista, serem considerados representantes de partidos inconciliáveis que pleiteiam a narrativa kantiana acerca da definição da *Triebfeder* da moralidade.

Esta “questão-problema” fica, para nós, ainda mais instigante uma vez que passamos a considerar o conceito de *interesse* que Kant passa a tratar no bojo deste terceiro capítulo. Não bastasse o seu tratamento sobre o móbil <*Triebfeder*> da razão pura prática parecer ambíguo, temos agora que “Do conceito de um móbil surge aquele de um *interesse*, o qual não pode ser atribuído a ser algum a menos que tenha razão e que significa um *móbil* da vontade na medida

<sup>183</sup>Ibid., AA 05: 79.

<sup>184</sup>Ibid., AA 05: 81. Grifos do autor.

<sup>185</sup>Ibid., AA 05: 82. Grifos meus.

em que ele é *representado pela razão*.<sup>186</sup> Contudo, a proposição posta por Kant logo em sequência é de especial importância, na qual encontramos uma reiteração de que, numa *boa vontade*, a “própria lei” deve ser o móbil, o que implica, Kant continua, que o interesse moral não poderia ser senão “um interesse da razão prática sozinha, puro e independente dos sentidos <*reines sinnensfreies Interesse*>”<sup>187 188</sup>. Continua Kant, “No conceito de um interesse, está baseado o de uma *máxima*”<sup>189</sup>; a genuinidade moral da máxima, por sua vez, consiste em que esta assente no *interesse moral*, isto é, em um interesse no cumprimento da lei. A partir disso temos a construção de uma constelação de conceitos aplicáveis a *seres finitos – móbil, interesse e máxima* –, “Pois todos pressupõem uma limitação na natureza de um ser, no que a constituição subjetiva da escolha não está em si própria de acordo com a lei objetiva de uma razão prática”<sup>190</sup>, e que serão necessários para uma teorização acerca da motivação moral que dê conta da condição finita na qual está posto o ser humano.

É fundamental notar que a noção de um *interesse*, no contexto de um tratamento da razão prática, é introduzida por Kant não com o objetivo de referir-se a alguma sorte de impulso sensível ou figura limitada à simples atração ou afecção sensível e quejandos; antes, como já havia sido colocado em *GMS*, a definição de interesse traz o significado de uma “dependência [...] de uma vontade contingentemente determinável de princípios da razão”<sup>191</sup>, distinguindo-se, portanto, da *inclinação* enquanto “dependência da faculdade apetitiva de sensações”<sup>192</sup>. Com efeito, o conceito de interesse depende, em sua definição, não somente do aspecto *sensível* ou *finito* de um ser, como simultaneamente pressupõe a racionalidade. Ora, poder-se-ia

---

<sup>186</sup>Ibid., AA 05: 79. Grifos do autor.

<sup>187</sup>Ibid.

<sup>188</sup>Está sugerido, com isto, que o tomar um interesse na moralidade por parte do ser humano não pode consistir em outra coisa do que uma atividade da própria razão, enquanto um interesse da razão – este ponto ainda será desenvolvido nesta dissertação, tendo em vista que até agora introduziu-se, aqui, apenas o aspecto ambíguo destes conceitos de *móbil* e de *interesse moral* nos textos kantianos, com vistas a esclarecê-los enquanto um dos objetivos do nosso trabalho. Em todo caso, é interessante comentar o que Kant observa em 5:120, oferecendo perspectivas para uma sistematicidade – ainda por ser elucidada – de sua filosofia, a saber, que para todas as faculdades do ânimo pode-se atribuir um interesse determinado pela razão. A própria razão, por sua vez, relativamente ao seu uso especulativo, “consiste no *conhecimento* do objeto até os princípios a priori mais altos; aquele do seu uso prático consiste na determinação da *vontade* com respeito ao último e completo fim.” (*KpV*, AA 05: 120. Grifos do autor). Ainda a este respeito, no *Cânone da razão pura* (*KpV*, A 805/B 833) os interesses especulativos e práticos da razão haviam sido reunidos em três interrogações: 1. *Que posso saber?* 2. *Que devo fazer?* 3. *Que me é permitido esperar?* Posteriormente, em carta a C. F. Stäudlin de 1793 (*cf.* também *LJ*, AA 09: 25), adiciona uma quarta, a saber, *o que é o ser humano?*, e acrescenta, acerca deste conjunto de questionamentos relativos ao seu projeto sistemático de um “exame do campo da filosofia pura”, que se as três primeiras interrogações diziam respeito aos campos da metafísica, da filosofia moral e da filosofia da religião, respectivamente, a quarta “questão” seria relativa à antropologia, “um assunto sobre o qual eu tenho lecionado por mais de vinte anos” (AA 11: 429).

<sup>189</sup>Ibid. Grifo do autor.

<sup>190</sup>Ibid.

<sup>191</sup>*GMS*, AA 04: 413n.

<sup>192</sup>Ibid.

perguntar, acerca desta definição, o que Kant quer dizer com esta “dependência em princípios da razão” por parte da vontade. Como nota Allison, Kant parece aqui referir-se aos “princípios da razão” enquanto “princípios subjetivos ou máximas”, isto é, enquanto princípios práticos determinantes para o agir racional e aplicáveis aos limites de uma vontade que não está necessariamente em conformidade com a razão. Sem embargo, o essencial a notar-se, aqui, é a introdução do conceito de *interesse* para o tratamento da *vontade* e da *razão prática humana* a fim de denotar esta capacidade, por definição racional, de “tomar um interesse” em algo – e. g., em uma inclinação – a partir de uma mediação da razão, isto é, refletidamente, como nota Allison: “um desejo ou inclinação somente torna-se um interesse, isto é, uma razão para agir ou, equivalentemente, um móbil [*Triebfeder*], na medida em que ele é racionalmente endossado.”<sup>193</sup>. A segunda *Crítica* nos dá uma definição semelhante: [um interesse] nunca pode ser atribuído a ser algum a não ser que tenha razão, e significa um móbil da vontade na medida em que ele é *representado pela razão*.<sup>194</sup>. De fato, tratamos aqui de um elemento necessário para a compreensão da constituição da agência racional conforme a definição kantiana, como “aquilo pelo que a razão se torna prática, isto é, uma causa determinante da vontade.”<sup>195</sup>

Em todo caso, chama atenção o fato já mencionado que neste *interesse moral* está pressuposto, em alguma medida, como condição para o seu surgimento, o *sentimento de respeito*, isto é, “ele [o sentimento de respeito] não pode ser reconhecido seja como prazer ou como dor, e ainda assim produz um *interesse* no cumprimento com a lei a que nós chamamos *interesse moral*, assim como a capacidade para tomar um tal interesse na lei (ou respeito pela lei moral em si mesmo) é o *sentimento moral* propriamente dito.”<sup>196</sup> Contudo, é fundamental notar, ainda assim, que, assim como em *GMS* Kant procurou deixar patente a natureza moralmente legítima do interesse moral<sup>197</sup>, a segunda *Crítica* constrói o conceito de um interesse moral sob a noção de um interesse produzido pela lei e “puramente prático e livre”, por conseguinte de maneira que o “seu [do agente] tomar este interesse em uma ação por dever não é sugerido por nenhuma inclinação; pelo contrário, a razão mediante a lei prática o comanda

<sup>193</sup> ALLISON, 2001, p. 87. Grifo do autor.

<sup>194</sup> *KpV*, AA 05: 79. Grifos do autor.

<sup>195</sup> *GMS*, AA 04: 459n.

<sup>196</sup> *KpV*, AA 05: 80. Grifos do autor.

<sup>197</sup> Cf. *GMS*, AA 04: 461. Como notado no capítulo anterior, em *GMS* AA 04: 461 encontramos: “Mas, agora, *como é que* a razão pura, sem outras molas propulsoras, não importa donde sejam tiradas, pode ser prática por si mesma, isto é, como é que o mero *princípio da validade universal de todas as máximas enquanto leis* (o qual, é verdade, seria a forma de uma razão prática pura), sem qualquer matéria (objeto) da vontade em que se possa tomar de antemão um interesse qualquer, pode constituir por si mesmo uma mola propulsora e produzir um interesse, que diríamos puramente *moral*, ou por outras: *como é que a razão pura pode ser prática*, explicar isso, eis aí algo de que toda razão humana é inteiramente incapaz, e todo esforço e trabalho no sentido de buscar explicação disso é em pura perda.” (*GMS*, AA 04: 461. Grifos do autor).

absolutamente e também o produz, motivo pelo qual ele tem um nome bastante especial, de respeito.”<sup>198</sup>

Ora, com isso, estão postos, em linhas gerais, os elementos dúbios desta tentativa kantiana de uma explicação das condições de efetivação da moralidade para seres racionais-sensíveis. Kant é bastante claro quanto à necessidade de pensarmos os elementos para uma determinação subjetiva da vontade – uma *Triebfeder* ou *móbil* da moralidade – caso queiramos dar conta de uma abordagem da motivação moral em seres cuja agência não necessariamente conforma-se às exigências de uma razão pura. Contudo, não está para nós evidente como dispor e compreender estes elementos em uma totalidade coerente e em uma conformidade com o princípio kantiano da *autonomia da vontade* e do *agir por dever* ou por *boa vontade*. Em outras palavras, os questionamentos antes postos, implicados nas mencionadas passagens e que permeiam este terceiro capítulo da segunda *Crítica* – a saber, de que forma poderia a lei moral *tornar-se*, ela mesma, o móbil moral, ou o fundamento de determinação objetivo da vontade ser simultaneamente um fundamento de determinação subjetivo<sup>199</sup> de maneira que seja a vontade *imediatamente* determinada e orientada pela lei prática pura da razão e, não obstante, ser ao mesmo tempo este fundamento subjetivo referido como um sentimento, ainda que de tão singular natureza – permanecem para nós sem uma solução devida e, além do mais, ganham uma nova dimensão de sua complexidade quando introduz-se o conceito de um *interesse moral* que, conquanto mencionado em sua pureza e genuinidade moral, é ainda dito ser necessariamente surgido de um sentimento de *respeito*, o que inculca-nos a ideia de um descompasso teórico. Sem embargo, um esclarecimento suficiente dessas contradições só poderia ter lugar segundo uma elucidação detida sobre esse *sui generis* sentimento<sup>200</sup>,

<sup>198</sup> *KpV*, AA 05: 81. Em *KU*, acerca da relação do interesse moral com o sentimento de prazer, encontramos que “Todo interesse desvirtua o juízo de gosto e lhe tira a sua imparcialidade, sobretudo quando não coloca, como o interesse da razão, a finalidade *antes* do sentimento de prazer, mas a funda neste – que é o que sempre acontece no juízo estético sobre algo que produz prazer ou dor.” (*KU*, AA 05: 223. Grifo meu)

<sup>199</sup> Cf. *KpV*, AA 05: 71-2.

<sup>200</sup> Sobre a “questão” da motivação moral em Kant e a sua comparação com a filosofia de Wolff e o desenvolvimento da escola wolffiana, Klemme comenta que se, por um lado, com Wolff temos a garantia de uma suficiência motivadora pelo “conhecimento da lei”, com as gerações wolffianas seguintes temos o reconhecimento de uma maior importância das relações entre a racionalidade e os sentimentos para a resolução da questão da *obrigação* e *motivação* moral. Acerca disso, Klemme menciona: “Como a segunda e terceira gerações de wolffianos, Kant se sentiu compelido a atribuir uma maior importância para os sentimentos na teoria da obrigação moral. Enquanto o conceito de necessidade moral é um conceito puramente racional (um ser puramente racional não tem sentimentos), Kant se refere à necessidade expressa neste conceito de obrigação como um sentimento de respeito. E ele ainda vai além: o sentimento de respeito é “*autogerado* por um conceito racional” (G 4:401n). A necessidade expressa no sentimento de respeito não é, no entanto, um suplemento para a teoria wolffiana da motivação. Com o sentimento de respeito, Kant não quer contribuir para a “doutrina moral misturada” (Sulzer) dos filósofos populares, que procuram preencher a lacuna entre a teoria e a prática da moralidade pela mistura entre conceitos racionais e sentimentos. Para além do fato de que o sentimento como tal não pode nos motivar, o sentimento de respeito tem uma função distinta no sistema da moralidade. Este sentimento serve para provar que a razão prática é uma fonte de obrigação, assim como construir uma ponte

esclarecimento não somente genético acerca da sua origem rigorosamente intelectual enquanto estado de ânimo originário de um juízo objetivo da razão, mas também acerca do significado desse seu surgimento no contexto prático-moral do ser humano.

Quanto às diferentes vias das tentativas de resolução desses problemas, Frierson, em sua recente leitura acerca da psicologia empírica kantiana<sup>201</sup>, utiliza uma distinção introduzida por McCarty em seu trabalho *Kantian Moral Motivation and the Feeling of Respect*<sup>202</sup>, a saber, entre duas vias exegeticas – intelectualista e “afetivista” – de abordagem da motivação moral no texto kantiano, mais especificamente em *GMS*, *KpV*, e *MS*, mas eventualmente estendendo-se a outras obras, como *KU*, assim como algumas das lições proferidas por Kant e posteriormente publicadas, como ainda será mencionado. A leitura “intelectualista”, com a qual podemos identificar autores como Borges, Reath e DeWitt, sustenta que a motivação moral, ao menos de acordo com o texto kantiano, envolve puramente ou suficientemente as capacidades intelectuais de reconhecimento da lei moral e da obrigação dela derivada para o ser humano, isto é, não estando a força prática da moralidade – o móbil – envolvida ou dependente de quaisquer determinações empíricas ou afetivas. Evidentemente, essas leituras tratam o seu objeto de maneira heterogênea e não somente possuem aspectos diversificados em seus argumentos como, inclusive, desacordos fundamentais, os quais ainda serão expostos. Por outro lado, autores como Guyer, Morrison e o próprio Frierson defendem, novamente de maneiras diversas, que o aspecto *afetivo* ou *sentimental* do agente possui um papel na motivação moral. Estes distintos caminhos de leitura procuram sustentar-se em suas respectivas perspectivas por diferentes meios, seja por um apelo à exigência de uma coerência interna ao pensamento kantiano, seja mediante o resgate hermenêutico de passagens textuais que comprovariam a validade do seu ponto. Essas distintas leituras serão, agora, abordadas.

### 2.2.1. “Afetivistas”.

---

para a conexão com a nossa natureza sensível. O sentimento de respeito, portanto, tem uma dupla função: ele serve para nos permitir sentirmo-nos como performando ambas as funções de um sujeito vinculante e vinculado.” (KLEMMME, 2018, p. 16. Grifos do autor).

<sup>201</sup>FRIERSON, 2014.

<sup>202</sup>MCCARTY, 1993. McCarty parece ser o introdutor desta distinção entre as interpretações *intelectualista* e *afetivista* da motivação moral kantiana. Posteriormente, Frierson retoma esta terminologia: “O debate sobre a motivação moral tem sido descrito como ocorrendo entre “intelectualistas” e “afetivistas”. Intelectualistas (Allison, Guyer, Reath) sustentam que a ação moralmente boa é motivada somente pelo *conhecimento* ou *consciência* da lei moral, com um sentimento (de respeito) geralmente tomado como um *efeito* da motivação moral e não a sua causa. Afetivistas (McCarty, Singleton, Herrera, Morrisson, Nauckhoff) argumentam que o sentimento de respeito é a *causa* imediata da motivação moral, o meio pelo qual o de outra forma inerte conhecimento da lei moral pode dar origem a uma ação.” (FRIERSON, 2014, p. 117. Grifos do autor). Sobre esta passagem, é importante notar que Guyer é colocado no “grupo” dos intelectualistas, embora seja mais apropriado compreendê-lo como um afetivista, como ainda demonstraremos.

Não obstante Frierson identifique Guyer como um “intelectualista”<sup>203</sup>, sugere-se, junto de Borges<sup>204</sup>, que esta é uma leitura equivocada. Ora, em sua recente obra *The Virtues of Freedom*, ao reconhecer as ambiguidades postas pelo conflito entre, de um lado, as sugestões acerca do valor moral das ações como residindo na determinação *imediate* da vontade pela lei moral e, de outro, a permissão ou, eventualmente, necessidade de se recorrer ao sentimento de respeito para tratar da motivação moral, Guyer afirma de início que um possível caminho para responder-se essas dúvidas seria considerar a epifenomenalidade do sentimento de respeito, “isto é, como a manifestação ou consciência empírica ou fenomênica da determinação da vontade numênica pela lei moral sozinha, mas sem, no entanto, ter qualquer função causal na etiologia da ação moralmente valorosa mesmo no nível fenomênico.”<sup>205</sup> Trata-se do entendimento do sentimento de respeito como simplesmente um efeito da determinação da vontade pela lei. Contudo, esta possibilidade é descartada pelo próprio Guyer, no que é sugerida, em contrapartida, a leitura de que o sentimento moral de respeito, assim como outros sentimentos envolvidos na moralidade, possui, afinal, um papel indispensável “ao menos na etiologia fenomênica da ação moralmente valiosa”<sup>206</sup>. Esta sugestão, em todo caso, embora esteja amparada em passagens do terceiro capítulo de *KpV*, precisa lidar com algumas contradições que surgem da sua aceitação, a saber, especialmente as afirmações que Kant faz no início do capítulo acerca do sentimento de respeito como um mero *efeito* de uma determinação imediata da vontade pela lei moral. De fato, como mencionamos inúmeras vezes, o terceiro capítulo da segunda *Crítica* é atravessado por considerações dúbias que parecem oscilar entre o tratamento deste sentimento como uma determinação secundária e um “simples efeito” da determinação da vontade pela lei moral, de um lado, e, de outro, este sentimento como uma determinação importante para a consecução da ação, localizando-se em algum lugar entre a representação da lei moral ou a consciência da obrigação e a efetivação da ação moral pelo sujeito. Guyer toma estes conflitos como objeto de análise, e propõe a solução segundo a qual o que Kant quererá dizer é que haveria uma determinação da vontade no nível numênico, sendo o sentimento de respeito um efeito fenomênico desta determinação anterior, o qual serviria para determinar a vontade de um ponto de vista *empírico* ou *fenomênico*:

---

<sup>203</sup>FRIERSON, 2014, p. 117.

<sup>204</sup>BORGES, 2019, p. 40n.

<sup>205</sup>GUYER, 2016, p. 236.

<sup>206</sup>Ibid.

talvez esta seja uma solução adequada à aparente contradição entre a afirmação inicial de Kant de que a determinação da vontade precede o sentimento de respeito e o seu modelo empírico do sentimento de respeito segundo o qual ele aparenta remover um obstáculo empírico para tornarmos a lei moral a nossa máxima fundamental e para fornecê-la a autoridade requerida ao reponderara as nossas perspectivas sobre a dor e o prazer.<sup>207</sup>

Outra possibilidade de responder-se àquele problema, comenta Guyer, bastante semelhante à anterior, isto é, reproduzindo a imagem de uma representação ou “reconhecimento” da lei moral que afeta os sentimentos do sujeito e “cria”, com isso, um móbil empírico para o cumprimento da lei – “a manifestação empírica de uma determinação numênica”<sup>208</sup> –, seria a leitura de que Kant refere-se, com o sentimento de respeito como móbil da moralidade, ao móbil para a adoção de máximas morais particulares:

Portanto, o respeito pela lei moral deve ser considerado também como um positivo, embora indireto, efeito da lei moral no sentimento na medida em que a lei enfraquece a influência obstaculizadora das inclinações ao humilhar a presunção, e deve, portanto, ser considerado como um fundamento subjetivo para a atividade – isto é, enquanto o móbil para o cumprimento com a lei – e como o fundamento para máximas de um curso de vida em conformidade com a ela.<sup>209</sup>

Isto é, tratar-se-ia, agora, da interpretação do *sentimento de respeito* como o móbil para a adoção das máximas particulares adotadas pelo sujeito, e não para a adoção da lei moral como a sua própria “máxima fundamental”. Borges é bastante esclarecedora ao comentar que a reconstrução dos argumentos kantianos acerca da motivação levada a cabo por Guyer estabelece uma função motivadora fundamental para os sentimentos assim como o seria para Hume, “estreitando a diferença entre ambos”<sup>210</sup>: “[Para Guyer] Os sentimentos que poderiam ter o papel de motivos morais não são somente o respeito ou os sentimentos morais, mas também a simpatia. Neste sentido, Kant seria um internalista, pois a razão prática pura produziria um sentimento que operaria como uma motivação num sentido *humeano*.”<sup>211</sup>

### 2.2.2. *Intelectualistas.*

DeWitt procurou oferecer uma saída para as mencionadas “questões” relativas à motivação moral e a função dos sentimentos mediante uma interessante ressignificação, como

<sup>207</sup>GUYER, 2016, p. 246.

<sup>208</sup>Ibid.

<sup>209</sup>*KpV*, AA 05: 79.

<sup>210</sup>BORGES, 2019, p. 58.

<sup>211</sup>Ibid. Grifo meu.

explicitaremos, do conceito de sentimento no contexto da obra kantiana. Esta abordagem, contudo, concentra-se em uma interpretação *sui generis* e, não obstante, equivocada, como aqui interpreta-se, acerca desta faculdade, o que parece ser o problema fundamental da sua proposta. A autora inicia com um tratamento acerca do significado do conceito de *sentimento* na obra kantiana, mais especificamente por uma caracterização do sentimento em termos da *função* característica por ele ocupada nas atividades mentais do sujeito, qual seja, enquanto juízos avaliativos e determinantes para ação – *juízos iniciantes da ação*, como menciona DeWitt<sup>212</sup> –, o que retiraria a necessidade de uma ligação com o aspecto afetivo do agente: “Kant descreve o prazer em termos da sua função na atividade da mente [*ânimo*], em vez de em termos do seu caráter afetivo ou *sentir visceral*”<sup>213</sup>. Em seguida, DeWitt avança na significação dos sentimentos em seus dois aspectos básicos, a saber, em primeiro lugar, “*toda* representação capaz de motivar a ação (i. e., determinar a vontade) é, pela definição de Kant, um sentimento”<sup>214</sup>, e em segundo, o que permite a estas representações motivar é sua estrutura subjacente compartilhada.”<sup>215</sup> Com efeito, embora o bem moral não envolva qualquer sensação, “ele, ainda assim, é um sentimento na medida em que este conhecimento tem uma *capacidade motriz subjetiva*, i. e., ele motiva.”<sup>216</sup> O entendimento fundamental aqui expresso, como vê-se, é o de que o conceito de *sentimento* ou de *faculdade dos sentimentos*, no contexto das considerações kantianas, deveria ser reinterpretado como não mais dizendo respeito *imediatamente* à natureza empírica do ser humano, como se pensaria de costume; pelo contrário, para DeWitt este entendimento acerca da “estrutura básica do sentimento” lhe forneceria um sentido mais amplo do que aquele que abarca os “sentimentos” e os “prazeres sensíveis”: “Estes prazeres são, então, um tipo de juízo avaliativo que envolve os predicados subjetivos de *bom/mau* – ou, mais especificamente, de *agradável/desagradável* e *bom/mal* (moral) (no qual o uso de *mal* distingue o bem moral do bem genérico).”<sup>217</sup> DeWitt traz, ainda, a distinção kantiana entre os sentimentos *superiores* e *inferiores*, recordando, por exemplo, o esclarecimento dado por Kant acerca das “sub-faculdades” do sentimento em uma passagem das *Lições sobre Metafísica*, mais especificamente daquelas proferidas na década de 1770 e posteriormente agrupadas em *Metaphysik L1*<sup>218</sup>. Com efeito, continua DeWitt, “as sub-

---

<sup>212</sup>DEWITT, 2014, p. 4.

<sup>213</sup>Ibid., p. 6. Grifo meu.

<sup>214</sup>Ibid., p. 7. Grifo do autor.

<sup>215</sup>Ibid.

<sup>216</sup>Ibid. Grifos do autor.

<sup>217</sup>Ibid., p. 9. Grifos do autor.

<sup>218</sup>Cf. “A faculdade *inferior* de prazer e desprazer é uma capacidade para se encontrar satisfação ou desprazer nos objetos que nos afetam. A faculdade *superior* de prazer ou desprazer é uma capacidade para sentir prazer e desprazer por nós mesmos, independentemente dos objetos. Todas as faculdades inferiores constituem



faculdades superiores constituem intelectualidade (i. e., autoatividade ou espontaneidade), e as inferiores constituem sensibilidade.”<sup>219</sup> A despeito das suas diferenças, diz DeWitt, ambos os “tipos” de sentimento possuiriam uma estrutura básica compartilhada, qual seja,

Para ser um sentimento de qualquer tipo, um objeto deve ser julgado como adequado <to fit> a um sujeito de uma maneira que promova a sua vida ou atividade. [...] Com esta forma básica, certas variações são possíveis. O objeto de prazer pode ser desde o ar fresco até um conceito puramente racional/moral tal como a sinceridade. O princípio pode ser tanto o princípio empírico do *amor de si* quanto o princípio *a priori* da moralidade.<sup>220</sup>

Assim, ambos os sentimentos *superiores* e *inferiores* possuiriam uma estrutura básica compartilhada – “um objeto é julgado como adequado ao sujeito de um modo que promove a vida ou atividade do sujeito”.<sup>221</sup> Em todo caso, esta estrutura compartilhada ainda possuiria uma variabilidade, o que parece ser o ponto principal para o entendimento do critério de distinção entre o sentimento *superior* e *inferior* segundo DeWitt, a saber, tem-se uma distinção no significado de “sujeito”: se os prazeres inferiores referem-se à “vida animal” do ser humano – o “seu bem-estar físico/sensível”<sup>222</sup> –, de modo que “Promover esta vida foi entendido como satisfazer as necessidades sensíveis que decorrem da sua natureza finita”<sup>223</sup>, os sentimentos superiores, por outro lado, diriam respeito à “vida espiritual” ou “racional” do sujeito. Trata-se, evidentemente, seguindo o raciocínio de DeWitt, de uma forma de atividade inteiramente distinta da anterior, poder-se-ia dizer antagônica, inclusive, e que diria respeito ao aspecto racional do sujeito e, com efeito, à sua espontaneidade. Esta atividade da “vida espiritual” do sujeito, diz DeWitt, não envolveria qualquer tipo de gratificação ou necessidade sensível, uma vez que está apartada da sua natureza sensível; assim, não sentimos qualquer gratificação na consecução desta atividade, de modo que “A promoção da vida espiritual, então, não deve ser entendida como uma promoção do *bem-estar* do sujeito”<sup>224</sup>. “Em vez disso, para a vida espiritual ser promovida, um objeto deve ser julgado como adequado com, ou promover, a sua atividade universalmente legisladora.”<sup>225</sup> Assim, para que algo promova a atividade disso que

---

*sensibilidade* e todas as faculdades superiores constituem *intelectualidade*. [...] Mas *intelectualidade* é uma faculdade de representação, de desejos, ou do sentimento de prazer e desprazer, na medida em que se é totalmente independente de objetos.” (*V-Met/Heinze*, AA 28: 228-9. Grifos do autor. Cf. também *V-Met/Mron*, AA 29: 877).

<sup>219</sup>DEWITT, 2014, p. 12.

<sup>220</sup>Ibid., p. 13. Grifo do autor.

<sup>221</sup>Ibid., p. 17.

<sup>222</sup>Ibid., p. 18.

<sup>223</sup>Ibid.

<sup>224</sup>Ibid. Grifo do autor.

<sup>225</sup>Ibid.

DeWitt chamou de “vida espiritual” do sujeito, este algo deve qualificar-se ou adequar-se à forma de uma lei universal. Ora, esta leitura acerca sentimentos na obra kantiana, comenta Wood elogiosamente<sup>226</sup>, teria permitido a DeWitt solucionar esta incógnita da *Triebfeder* e da determinação da vontade que está presente no centro da segunda *Crítica* de Kant, uma vez que, segundo esta singular interpretação, “para Kant todo sentimento é essencialmente uma *cognição de valor* <*value cognition*>”<sup>227</sup>, de maneira que tratar a *lei moral* ou o *sentimento de respeito* como o móbil da moralidade seria uma e a mesma coisa: “Nós poderíamos negar a última alegação [do sentimento de respeito] apenas se nós equivocadamente falhássemos em compreender que este sentimento é, ele próprio, a apreensão (cognição de valor) de uma razão. O sentimento de respeito é, como Kant formula um pouco depois, a “estima prática [*Schätzung*] da lei em si mesma” (CPR 79).”<sup>228</sup>

Essa original e interessante leitura dos sentimentos no contexto da filosofia prática kantiana aparenta possuir um problema de incongruência exegética com aquilo que encontramos em diversas passagens de *KpV*, em especial do terceiro capítulo. Em primeiro lugar, no momento da introdução do *sentimento de respeito* – aqui identificado com o *sentimento moral* –, Kant assevera ostensivamente que a) “A lei moral, [...] é, ao mesmo tempo, um fundamento de determinação subjetivo – isto é, um móbil – para esta ação na medida em que tem influência sobre a *sensibilidade* do sujeito e efetua um sentimento conducente para a influência da lei sobre a sua vontade”<sup>229</sup>. Isto é, o *sentimento de respeito* é abordado, aqui, como *sensível*, uma vez que a lei moral o promove no indivíduo somente na medida em que possui uma influência sobre a sua *sensibilidade*. Encontramos, ainda, que b)

deve-se notar que, uma vez que o respeito é um efeito sobre o sentimento e, portanto, sobre a *sensibilidade* de um ser racional, ele pressupõe esta *sensibilidade* e, então, também a finitude destes seres sobre os quais a lei moral impõe respeito, e aquele respeito pela *lei* não pode ser atribuído a um ser supremo ou mesmo para um que seja livre de toda *sensibilidade*, no qual essa não pode ser um obstáculo para a razão prática.<sup>230</sup>

Essa parece ser uma passagem mais forte do que a anterior no que diz respeito à afirmação do aspecto *sensível* do *sentimento de respeito*, uma vez que assevera que o respeito é, de fato, um “efeito sobre o sentimento”, mas, justamente por isso, é um “efeito sobre a *sensibilidade*” de um ser racional. Na *Elucidação crítica da analítica da razão pura prática*,

<sup>226</sup>WOOD, 2018, p. 104ss.

<sup>227</sup>Ibid. Grifo meu.

<sup>228</sup>Ibid.

<sup>229</sup>*KpV*, AA 05: 75. Grifo meu.

<sup>230</sup>Ibid., AA 05: 76. Grifos meus.

acerca da função deste terceiro capítulo de *KpV*, encontramos que c) “só então poderia o último capítulo [*Dos móbeis da razão pura prática*] concluir esta parte [de uma *Analítica da razão pura prática*], nomeadamente o capítulo sobre a relação da razão prática pura com a *sensibilidade* e sobre a sua influência necessária sobre a *sensibilidade* a ser conhecida a priori, isto é, sobre o *sentimento moral*.”<sup>231</sup> Mais à frente, vemos que d) “aqui [na *Analítica da segunda Crítica* em contraposição àquela da primeira] a *sensibilidade* não é, de forma alguma, considerada como uma capacidade da intuição mas somente como *sentimento* (o qual pode ser um fundamento subjetivo para a apetição), e com respeito a ela a razão pura prática não admite nenhuma divisão ulterior.”<sup>232</sup>

Ora, a despeito de uma discussão acerca do significado que possa ser dado, afinal, ao conceito de *sentimento de prazer* e de *desprazer* na filosofia kantiana, parece ser o caso que Kant está tratando do *sentimento de respeito* pela lei moral, como determinação específica da *faculdade do sentimento de prazer e desprazer*, enquanto necessariamente vinculado à sensibilidade do ser humano – para além, obviamente, da sua relação com o aspecto racional –, isto é, ao seu aspecto finito como ser racional-sensível. Com efeito, ao tratarmos de um *sentimento de respeito*, não parece que abordamos uma questão restrita ao âmbito da razão e do juízo moral, assim como de uma mera questão de adequação das máximas do agente com a forma de uma legislação universal. Antes, o “âmbito” fenomênico parece estar envolvido e ser o próprio “espaço de ocorrência” do *sentimento de respeito*, pelo menos conforme os excertos citados e o que será demonstrado na seção seguinte, acerca da gênese do *sentimento de respeito* {2.3.}.

Borges, por sua vez, possui uma leitura *intelectualista* mais plausível e, de acordo com o que será defendido no presente trabalho, mais coerente acerca da motivação moral e da *Triebfeder* na filosofia moral kantiana. Não obstante possua uma abordagem bastante desenvolvida e vasta acerca das emoções no contexto da filosofia prática kantiana<sup>233</sup>, nos concentraremos, por ora, em sua leitura acerca do lugar do *sentimento de respeito* na moralidade. É interessante, inclusive, introduzir esta interpretação logo após a de DeWitt, pois Borges trata o conceito de *sentimento* a partir de uma definição mais próxima daquilo que Kant de fato parecia querer expressar, em comparação à proposta de DeWitt. Em *Emotion, Reason, and Action in Kant*<sup>234</sup>, por exemplo, encontramos que não obstante “o fato de que o respeito seja

<sup>231</sup>Ibid., AA 05: 90. Grifos meus.

<sup>232</sup>Ibid. AA 05. Grifos meus.

<sup>233</sup>Cf. BORGES, 2023; 2019; 2018; 2017; 2012.

<sup>234</sup>BORGES, 2019.

um sentimento autoproduzido por um conceito racional não implica que ele careça de propriedades sensíveis”, o que é acertado. Novamente acerca disso, Borges coloca que, ainda que encontremos na *Antropologia* a sugestão de sentimentos intelectuais a partir de ideias ou conceitos<sup>235</sup>,

um sentimento intelectual, como ele [Kant] o denomina, não significa que um sentimento é em si um conceito, desprovido de propriedades sensíveis, ou que as emoções tomam a forma de julgamentos de avaliação, como é afirmado por DeWitt. Significa que é um sentimento (*Gefühl*) e tem propriedades sensíveis, mas foi causado por uma ideia. Uma incompreensão da propriedade sensível de algo que pode ser causado por uma ideia é a fonte de alguns erros dos estudiosos de Kant.<sup>236</sup>

Embora o respeito se identifique com um sentimento, este não poderia, segundo Borges, levar a cabo uma motivação para a moralidade, pelo menos não uma motivação entendida em um sentido estritamente moral – “E foi isso que tornou Kant diferente de seus predecessores sentimentalistas”<sup>237</sup>. Com efeito, comenta Borges em um bastante recente texto, “respeito é um sentimento causado pela lei moral e não é o móbil para se agir moralmente, mas somente um efeito sensível da aceitação da lei moral.”<sup>238</sup>, o que está de acordo não somente com a proposta da segunda *Crítica* mas com certas passagens de *GMS*, por exemplo, na conhecida nota à 4: 401 onde encontramos que a “A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência da mesma chama-se *respeito*, de tal sorte que este é considerado como *efeito* da lei sobre o sujeito e não como *causa* da mesma”<sup>239</sup>; na mesma nota, em um momento anterior, tem-se a determinação do respeito como um *sentimento*, ainda que “um sentimento *autoproduzido* através de um conceito da razão”<sup>240</sup>. Borges, ainda que compreenda o respeito como um sentimento, chama a atenção para o fato de Kant deixar espaço para dúvidas, em certos momentos, acerca da natureza do respeito: se, afinal, como um *sentimento* ou, pelo contrário, uma *consciência* <*Bewußtsein*> ou *reconhecimento* da lei moral, como a mencionada nota de *GMS* parece sugerir, assim como certas passagens de *KpV*, e. g., o respeito como “A consciência <*Bewußtsein*> de uma *livre* submissão da vontade pela lei”<sup>241</sup>. Em todo caso, a identificação do respeito com um *sentimento* é feita de modo explícito tanto em *GMS* quanto na segunda *Crítica*, sugerindo, na verdade, como aqui interpreta-se e será defendido ulteriormente, que se trata de

<sup>235</sup>Cf. *Anth*, AA 07: 230.

<sup>236</sup>BORGES, 2018, p. 10. Grifo da autora.

<sup>237</sup>Ibid., p. 9.

<sup>238</sup>BORGES, 2023, p. 40.

<sup>239</sup>*GMS*, AA 04: 401n. Grifos do autor.

<sup>240</sup>Ibid. Grifo do autor.

<sup>241</sup>*KpV*, AA 05: 80. Grifo do autor.

um sentimento ou efeito da lei sobre o sentimento que, na medida em que ocorre em nosso ânimo, *torna-nos* conscientes de uma precedente determinação imediata da vontade pela lei. Ao que parece, a interpretação assumida na presente dissertação acerca do móbil da moralidade kantiana, como será demonstrado, aproxima-se da leitura intelectualista de Borges, isto é, da própria lei moral como a *Triebfeder* da moralidade. Contudo, ainda que se concorde com Borges na leitura do sentimento de respeito como um afeto que acompanha a determinação da vontade imediatamente pela lei moral – em uma forte contraposição às teses “afectivistas” que parecem equivocadamente ver no aspecto prazeroso do sentimento uma fonte imediata de motivação e interesse moral – discorda-se, por outro lado, quanto à função final atribuída por Kant a este sentimento no contexto da segunda *Crítica*, como será visto.

Reath possui uma leitura também bastante comentada acerca da motivação moral na filosofia moral kantiana e do lugar que Kant teria estabelecido para o conceito de *sentimento de respeito*. Em *Kant's Theory of Moral Sensibility*<sup>242</sup>, Reath nos traz a interpretação de que uma das funções do terceiro capítulo de *KpV*, para além de realizar um desenvolvimento acerca do *móbil* da moralidade, seria o de teorizar acerca da “interação entre a razão prática e a nossa natureza sensível, o que marcaria a peculiaridade da experiência da lei moral para nós.”<sup>243</sup> Nos concentraremos nas duas primeiras seções deste texto de Reath, pois são as que tratam mais diretamente da motivação moral e onde se encontram os principais argumentos, enquanto as duas últimas tratam do *amor de si* e da *presunção* e, por fim, da *influência das inclinações na escolha*, respectivamente.

Bem, o conceito de *móbil* é, de pronto, recordado por Reath como o fundamento de determinação subjetivo da vontade, isto é, como uma motivação ou estado motivacional mediante o qual o ser humano, como um ser cuja vontade não necessariamente conforma-se à lei, agiria. Em todo caso, a despeito do seu aspecto da “subjetividade”, “eles podem incluir razões que são objetivamente válidas: *respeito* pela lei é o móbil operativo em condutas moralmente valiosas, e, portanto, o seu ‘fundamento de determinação subjetivo’.”<sup>244</sup> Vemos que o *respeito* é entendido por Reath, desde já, como o *móbil moral*. Contudo, não se trata do *sentimento de respeito*, mas o respeito segundo o seu aspecto “intelectual” ou “prático”, em contraposição ao seu aspecto “afetivo”. Aqui, vemos a peculiaridade da sua leitura, a saber, o conceito de respeito referiria tanto seu aspecto prático como um móbil da moralidade ou motivação moral – “Respeito pela lei moral, neste sentido, é o reconhecimento imediato da sua

---

<sup>242</sup>REATH, 2006.

<sup>243</sup>Ibid., p.9.

<sup>244</sup>Ibid. Grifo meu.

autoridade, ou a determinação imediata da vontade pela lei. Ser movido ou agir por respeito é reconhecer a lei moral como uma fonte de valor ou razão para agir”<sup>245</sup> – quanto o seu aspecto afetivo, ligado ao aspecto anterior – “ele é um sentimento ou emoção experienciado quando a lei moral restringe as inclinações e limita a sua influência sobre a vontade.”<sup>246</sup> Como vê-se, conforme Reath, embora devam ser entendidos em conjunto e relacionados em suas ocorrências, isto é, quase como dois lados de um acontecimento, somente o aspecto prático possuiria um papel ativo na motivação moral.

A respeito do aspecto afetivo do sentimento de respeito, este não poderia ser confundido, de acordo com Reath, com aquilo que enfraquece ou debilita a influência das inclinações sobre a vontade, pelo menos de um ponto de vista moral, uma vez que este papel ativo seria limitado ao *outro lado* do respeito. O sentimento de respeito, por conseguinte, seria a própria experiência deste “enfraquecimento das inclinações” por um motivo, agora sim, moral. Conforme o próprio Kant: “Com efeito, o respeito pela lei moral deve ser considerado como também um efeito positivo embora indireto da lei sobre o sentimento na medida em que a lei enfraquece a influência obstaculizante das inclinações ao humilhar a presunção”<sup>247</sup>. Reath não esquece de comentar que essa “experiência” ou “efeito” sobre o sentimento, embora originalmente “negativo”, como humilhação ou dor, seria ao mesmo tempo “positivo”, como satisfação. Acerca deste último aspecto “positivo”, como sentimento de satisfação na conduta moral, Reath curiosamente comenta que “Kant também procura explicar um sentido no qual este sentimento poderia ser um móbil para a conduta moral ao mostrar que este efeito originalmente negativo é, ao mesmo tempo, uma fonte positiva de motivação.”<sup>248</sup> Este comentário, que aparenta contrariar a tese principal de Reath, parece ser inserido com o objetivo de lidar com certos excertos que sugerem, afinal, uma função motivadora ou de móbil para o sentimento de respeito, por exemplo, a passagem que vêm logo na sequência da última citação de Kant, a saber, “O respeito pela lei moral [como um efeito sobre o sentimento] deve ser considerado como [...] um fundamento subjetivo da atividade – isto é, como o móbil para a observância da lei”<sup>249</sup>. O que Kant parece querer dizer, coloca Reath, é que, de fato, o “fator motivador ativo” seria necessariamente o reconhecimento da lei moral, e o sentimento de respeito seria uma decorrência desta determinação: “Assim, o móbil moral propriamente dito é aquilo que foi anteriormente distinguido como o aspecto prático do respeito. O aspecto afetivo é a experiência

---

<sup>245</sup>Ibid., p. 10.

<sup>246</sup>Ibid.

<sup>247</sup>*KpV*, AA 05: 79.

<sup>248</sup>REATH, 2006, p. 10.

<sup>249</sup>*KpV*, AA 05: 79.

dos desejos naturais sendo controlados pela consciência moral, e, sendo assim, um efeito que ocorre depois ou em conjunto com a determinação da vontade pela lei moral.”<sup>250</sup> Em todo caso, talvez devido às passagens que sugerem uma função de móbil para o aspecto afetivo do respeito, Reath diz que “Tudo isso sugere que o *sentimento* de respeito é um móbil somente num *sentido atenuado*.”<sup>251</sup> Reath não parece esclarecer diretamente o que seria este *sentido atenuado*, isto é, se tratar-se-ia de um erro da parte de Kant ou, afinal, uma noção compatível com as demais asserções. Não parece ser o caso desta última, uma vez que

Às vezes um sujeito pode sentir-se como se estes motivos sensíveis estão sendo dominados por uma emoção de ordem-superior, a qual, por assim dizer, desobstrui a via para se agir moralmente – de maneira que uma emoção moral específica seria operativa como uma força motriz. *Mas isso não está correto*, segundo o modelo que Kant pretende propor. As nossas inclinações são controladas simplesmente pelo reconhecimento da lei moral (o aspecto prático do respeito), e esta interação entre razão prática e sensibilidade dá origem ao sentimento de respeito (o aspecto afetivo). A emoção moral resultante acaba sendo algo como o modo pelo qual nós experienciamos a atividade da razão prática pura.<sup>252</sup>

Reath aponta motivos razoáveis para considerarmos problemática a tese “afetivista”: “Se o motivo moral fosse baseado em um desejo natural ou disposição que pudesse ser dirigida e aperfeiçoada de diversas maneiras, a conduta moral seria o resultado de diferentes impulsos e desejos naturais que estão presentes em nossa psicologia. [...] e perder-se-ia a noção de que a razão pura é prática”<sup>253</sup>. Em outras palavras, o bastante compreensível e razoável receio de Reath é de que a moralidade venha a ser um “fenômeno natural empiricamente explicável”<sup>254</sup> e que, com efeito, seja a conduta moral inteiramente uma questão de “desejos naturais” do agente, o que parece ser precisamente aquilo que Kant queria evitar. Além do mais, menciona Reath, ainda, um modelo de motivação moral baseado na noção de uma motivação meramente afetiva não parece deixar espaço para a escolha; isto é, este modelo parece limitar-se à descrição de uma disputa de forças sobre a vontade, na qual a força mais forte motivaria o agente. Novamente, trata-se de uma explicação “simplesmente” psicológica: “A razão deve ainda determinar a vontade, mas é difícil de ver como ela o faria mediante uma escolha do indivíduo. O motivo moral ainda seria uma força psicológica entre outras, a qual é efetiva quando é a mais

---

<sup>250</sup>REATH, 2006, p. 11-2.

<sup>251</sup>Ibid., p. 11. Grifos meus.

<sup>252</sup>Ibid. p. 12. Grifos meus.

<sup>253</sup>Ibid., p. 13.

<sup>254</sup>Ibid.

forte, ou quando favorecido pelo balanço de forças psicológica.”<sup>255</sup> Como mencionado, perde-se, com isso, a ideia de uma escolha baseada em razões.

Com efeito, vemos que Reath sustenta que o móbil moral não influencia a escolha mediante qualquer tipo de “força” ou qualidade afetiva, mas pelo “aspecto prático” do respeito, isto é, “o reconhecimento imediato de uma obrigação, em vez de qualquer sentimento por ela produzido ou que exista independentemente.”<sup>256</sup> Contudo, a despeito das preocupações legítimas de Reath quanto ao modelo “afetivista”, não parecem haver passagens que indiquem esta distinção entre dois aspectos, “prático” e “afetivo”, para um conceito de respeito pela lei moral *em geral*. Antes, parece ser o caso que esta cisão do fenômeno do respeito em dois aspectos antagônicos, o que supostamente estaria subjacente no texto kantiano, somente é pensável como uma saída hermenêutica conciliatória para a dificuldade de fazer-se concordar as duas ideias que estão em constante tensão no desenvolvimento do terceiro capítulo da segundo *Crítica* em distintas passagens, isto é, de um lado, a suficiência da lei moral e do reconhecimento da lei moral como o *móbil moral*, e o respeito pela lei enquanto simultaneamente um *sentimento* e também um *móbil moral*, de outro.

De maneira geral, ao tratar do conceito de respeito no terceiro capítulo de *KpV*, Kant parece referir-se a um *sentimento* ou a um *efeito sobre o sentimento* ou ânimo humano. Ao introduzir este conceito enquanto surgido na medida em que a lei moral humilha <*demütigt*> a presunção, o respeito é imediatamente identificado com um sentimento: “Consequentemente, o respeito pela lei moral é um sentimento que é produzido por um fundamento intelectual”<sup>257</sup>; posteriormente, em 05: 76, como já citado nesta seção, o respeito é diretamente identificado com um “efeito sobre o sentimento”. Com efeito, Kant parece referir-se, com o conceito de *respeito*, ao sentimento efetuado pela lei e pelo reconhecimento da lei sobre o sentimento ou sobre o ânimo humano, isto é, o respeito parece resultar de um precedente ato de reconhecimento do valor da lei moral, razão pela qual a humilhação da presunção já está pressuposta quando há o respeito pela lei<sup>258</sup>. Em outras palavras, ao menos neste terceiro capítulo, o conceito de respeito é operado para referir-se aos resultados sensíveis de um ato de reconhecimento da validade objetiva da lei moral mediante um *juízo da razão*, isto é, uma *determinação objetiva da vontade*<sup>259</sup>.

---

<sup>255</sup>Ibid.

<sup>256</sup>Ibid., p. 17.

<sup>257</sup>*KpV*, AA 05: 72.

<sup>258</sup>Cf. *ibid.*, AA 05: 73-6; 78; 79.

<sup>259</sup>Cf. *ibid.*, AA 05: 75.



Quanto à negação da qualidade “afetiva” do respeito como um elemento participante da motivação moral e como o próprio móbil da moralidade, como sugerem alguns excertos de *KpV* já mencionados, Reath não parece dar conta destas passagens, isto é, não vê-se um esclarecimento suficiente acerca destes momentos nos quais está explícita a sugestão de uma identificação do *sentimento de respeito* com o móbil da moralidade ou, ao menos, da sua participação ou função na constituição da motivação moral: “Portanto, a lei moral [...] é também um fundamento subjetivo de determinação – isto é, um móbil – para esta ação *na medida em que <indem>* ela tem influência sobre a sensibilidade do sujeito e efetua um sentimento conducente para a influência da lei sobre a vontade.”<sup>260</sup> Em certo momento, como mencionado, Reath afirma que Kant estaria referindo-se ao sentimento de respeito como um móbil em um “sentido atenuado”<sup>261</sup>, mas não aprofunda esta leitura. Ora, as menções ao sentimento de respeito como o móbil para as ações morais ou, mais explicitamente, “um fundamento subjetivo da atividade – isto é, como o móbil para o cumprimento da lei – e como o fundamento para máximas de um curso de vida em conformidade com ela”<sup>262</sup> são inúmeras, como vimos. Isso sem mencionarmos as importantes e incontornáveis considerações feitas por Kant, ainda nesse terceiro capítulo, sobre as relações entre o *sentimento de respeito* e o *interesse moral*, o que não parece ser abordado por Reath.

### 2.3. A gênese intelectual do sentimento de respeito e a sua função.

Uma rigorosa compreensão do modo de surgimento do *sentimento de respeito* no ânimo humano demonstra-se fundamental para o esclarecimento da sua *função* ou *lugar* no terceiro capítulo de *KpV* e, assim, no interior da consideração de Kant acerca da *Triebfeder* da moralidade. Com isso, no contexto da finalidade do presente capítulo de esclarecer o “lugar” deixado por Kant para o *sentimento de respeito* na ação e na motivação moral na *Crítica da Razão Prática*, procura-se esclarecer os questionamentos sobre a possibilidade de uma função para reservada para ele nesse contexto. Como resultado desse esforço elucidativo, será demonstrado que o móbil da moralidade não assenta, como certas leituras sugerem, no sentimento de respeito pela lei moral, mas, pelo contrário, esse sentimento ímpar é a *manifestação* de um anterior interesse moral.

---

<sup>260</sup>Ibid., AA 05: 75. Grifo meu.

<sup>261</sup>REATH, 2006, p. 11.

<sup>262</sup>*KpV*, AA 05: 79.

Kant inicia o terceiro capítulo com uma asserção fundamental: “O que é essencial para o valor moral das ações é *que a lei moral determine a vontade imediatamente*.”<sup>263</sup> De pronto, e em conjunto com a passagem subsequente que afirma conterem meramente *legalidade* e não *moralidade* aquelas ações nas quais a determinação da vontade pela lei é mediada por um sentimento de qualquer tipo, tem-se a afirmação de uma relação de subordinação entre a vontade de um ser em parte sensível como o ser humano e a lei moral que não pode depender de um sentimento, ou, de maneira geral, de determinações do aspecto sensível do ser humano, para que se possa conferir valor moral às ações. Com efeito, como não é surpresa, esta “insistência” de Kant quanto a uma determinação *imediate* da vontade pela lei moral expressa a sua rejeição das teorias sensibílistas da moralidade. Em todo caso, como vimos, o objeto do capítulo é imediatamente delimitado no parágrafo seguinte no que Kant põe ser um “problema insolúvel” este da explicação da determinação da vontade pela lei, pois, como recorda Guyer, “explicar como isso acontece requereria um conhecimento de mecanismos causais no inacessível nível numênico”<sup>264</sup>. Todavia, diz Kant, “O que nós devemos mostrar a priori é,

<sup>263</sup>*KpV*, AA 05: 71. Grifos do autor.

<sup>264</sup>GUYER, 2016, p. 242. Cf. também *V-Mo/Collins*, AA 27: 1428cf. “Ninguém pode ou poderá compreender como o entendimento poderia ter um poder motivador; ele pode admitidamente julgar, mas dar poder a este juízo de modo que ele se torne um motivo capaz de impelir a vontade a performar uma ação – entender isto é a pedra filosofal.” (*V-Mo/Collins*, AA 27: 1428). Trata-se, aqui, da constatação de um “problema” não pouco importante para a sistematicidade da obra kantiana, a saber, o da possibilidade de pensarmos em uma unidade entre os âmbitos teórico e prático a princípio cindidos em sua filosofia crítica, questão esta neste momento expressa pelo problema da possibilidade da liberdade e da autonomia para o ser humano. No *Apêndice à Dialética Transcendental* (*KrV*, B 698, 3) já temos a indicação de um não exatamente precoce, mas tampouco tardio, ensejo sistemático da parte de Kant, aspiração esta que, segundo Bojanowski (2018, p. 21), seria o “primeiro anúncio” desta intenção de completude da “tarefa crítica da razão pura”. Bojanowski (ibid.) ainda comenta que se a segunda *Crítica*, enquanto voltada para o âmbito da filosofia prática, “transforma” <*verwandelt*> a primeira em uma empresa exclusivamente teórica. Ora, a possibilidade de uma tal completude dar-se-ia somente com o desenvolvimento de uma *Crítica do Juízo*, a qual encontra em uma conhecida carta de Kant a Reinhold uma das primeiras indicações da necessidade teórica da sua elaboração enquanto uma terceira *Crítica*: “Agora, então, eu me ocupo com a crítica do gosto, ocasião na qual eu descobri um novo tipo de princípio a priori, diferente dos anteriores. Pois as faculdades do ânimo são três: faculdade de conhecimento, sentimento de prazer e desprazer, e faculdade de desejar. Na *Crítica da Razão Pura* (Teórica), eu encontrei princípios a priori para a primeira; na *Crítica da Razão Prática*, princípios a priori para a terceira. Procurei-os também para a segunda, e embora eu pensasse ser impossível encontrar tais princípios, a abordagem sistemática que a análise das faculdades previamente examinadas revelou no ânimo humano, o que me proferirá com material suficiente para admirar e, se possível, investigar para o resto da minha vida, levou-me por este caminho. Assim, eu reconheço agora três partes da filosofia, cada uma das quais tem os seus próprios princípios a priori que podem ser enumerados, de modo que a extensão do conhecimento possível de uma tal maneira pode ser determinada com certeza – filosofia teórica, teleologia, e filosofia prática, sendo a segunda a mais pobre em termos de fundamentos a priori de determinação. Eu espero tratar, até da Páscoa, sobre isso em um manuscrito intitulado *Crítica do Gosto*, ainda que não pronto para impressão.” (KANT, AA 10: 313). No original: “So beschäftige ich mich jetzt mit der Kritik des Geschmacks bey welcher Gelegenheit eine neue Art von Principien a priori entdeckt wird als die bisherigen. Denn der Vermögen des Gemüths sind drei: Erkenntnisvermögen Gefühl der Lust und Unlust und Begehrungsvermögen. für das erste habe ich in der Kritik der reinen (theoretischen) für das dritte in der Kritik der praktischen Vernunft Principien a priori gefunden. Ich suchte sie auch für das zweite und ob ich es zwar sonst für unmöglich hielt, dergleichen zu finden, so brachte das Systematische was die Zergliederung der vorher betrachteten Vermögen mir im menschlichen Gemüthe hatten entdecken lassen und welches zu bewundern und wo möglich zu ergründen mir noch Stoff gnug für den Uberrest meines Lebens an die Hand

portanto, não o fundamento pelo qual a lei moral por si mesma fornece um móbil mas o que ela efetua (ou, melhor dizendo, deve efetuar) no ânimo <im Gemüte> uma vez que é um móbil.”<sup>265</sup> O emprego de *Gemüt* para referir-se ao *ânimo*, como corretamente nota Guyer<sup>266</sup>, é sugestivo de que a discussão do sentimento de respeito a ser introduzida nos parágrafos seguintes consistirá em uma abordagem desta “fenomenologia” da determinação da vontade pela lei, isto é, da manifestação empírica desta determinação *imediate* da vontade, aparentemente justificando o desenvolvimento, neste terceiro capítulo, daquilo que Reath considerou que seria uma “teoria da sensibilidade moral”, “na medida em que ele é levado a uma série de tópicos que dizem respeito à interação entre a razão prática e nossa natureza sensível, o que marca para nós a peculiaridade da experiência moral.”<sup>267</sup>

Kant inicia a sua descrição dos efeitos da lei moral enquanto um móbil com o que seria o aspecto *negativo* desse contato. Isto é, a determinação da vontade pela lei deve ocorrer não somente sem a cooperação de “impulsos sensíveis”, “mas com a rejeição de todos eles e infringindo sobre todas as inclinações na medida em que elas poderiam se opor àquela lei”<sup>268</sup>. Contudo, põe Kant no mesmo parágrafo, não somente tem essa lei um efeito negativo no ânimo, ao infringir ou limitar as reivindicações do seu lado sensível, como é também ela, enquanto “a forma de uma causalidade intelectual, isto é, da liberdade”<sup>269</sup>, um objeto de *respeito*, e, portanto, sendo a causa de um efeito positivo no ânimo humano. Vejamos com mais detalhes estas asserções. Acerca deste efeito negativo ou “doloroso” da lei sobre o ânimo humano, em primeiro lugar, é importante dizer, com Guyer, que não é o caso que a lei moral simplesmente incorra contra *todas* as inclinações do sujeito: “há muitos casos nos quais agir de acordo com as nossas inclinações é perfeitamente compatível com as demandas da moralidade e nossas inclinações são, até mesmo, uma *força para o bem*”<sup>270</sup>. Antes, é o caso que a lei moral limita o *amor de si* do sujeito mediante uma eliminação da *presunção*. Na seguinte passagem, Kant nos fornece uma descrição interessante acerca das disposições e tendências motivacionais com as quais a lei moral interage e infringe sobre:

---

geben wird mich doch auf diesen Weg so daß ich jetzt drei Theile der Philosophie erkenne deren jede ihre Principien a priori hat die man abzählen und den Umfang der auf solche Art möglichen Erkenntnis sicher bestimmen kan – theoretische Philosophie Teleologie und practische Philosophie von denen freilich die mittlere als die ärmste an Bestimmungsgründen a priori befunden wird. Ich hoffe gegen Ostern mit dieser unter dem Titel der Kritik des Geschmacks ein Manuscript, obgleich nicht im Drucke fertig zu sein.”

<sup>265</sup>KpV, AA 05: 72; cf. também *V-Mo/Collins*, AA 27: 1428

<sup>266</sup>GUYER, 2016, p. 242.

<sup>267</sup>REATH, 2006, p. 9. Tradução nossa.

<sup>268</sup>KpV, AA 05: 72.

<sup>269</sup>Ibid., AA 05: 72.

<sup>270</sup>GUYER, 2016, p. 244. Grifos meus.

Todas as inclinações juntas (que podem ser trazidas em um sistema razoável e cuja satisfação é então chamada felicidade própria) constituem o egoísmo <Selbstsucht> (solipsismus). Este é ou o egoísmo do *amor de si*, uma *benevolência* acima de tudo para consigo mesmo (*Philautia*), ou aquele da *complacência em si próprio* (*Arrogantia*). O primeiro é chamado, em particular, *amor de si*; o último, *presunção* <Eigendünkel>. A razão prática pura meramente *infringe sobre o amor de si*, na medida em que somente restringe-o, este que é natural e ativo em nós mesmo antes da lei moral, com a condição de acordo com esta lei, e então é chamado *amor de si racional*. Mas ela *aniquila* a *presunção*, uma vez que todas as pretensões de autoestima que precedem o acordo com a lei moral são vãs e ilegítimas pois a certeza de uma disposição que concorda com essa lei é a primeira condição para qualquer valor de uma pessoa [...], e toda *presunção* anterior a isso é falsa e oposta à lei.<sup>271</sup>

Acerca desse catálogo de “tendências motivacionais”, Reath trata as suas diferentes figuras do seguinte modo: se, por um lado, o amor de si “se manifesta como interesse no seu próprio bem-estar e na satisfação de seus próprios desejos”<sup>272</sup>, por outro lado, “o objeto da *presunção* é melhor descrito como um valor ou estima pessoal, ou importância com a opinião dos outros<sup>273</sup>. É um desejo de ser altamente considerado, ou uma tendência de estimar a si próprio acima dos outros. [...] Em suma, o objeto da *presunção* é uma forma de estima ou importância pessoal que somente pode-se atingir quando se nega a outras pessoas.”<sup>274</sup>. Uma descrição interessante é feita por Kant ainda no terceiro capítulo: “se o amor de si faz de si mesmo um *legislador* e o *princípio prático incondicional*, ele pode ser chamado de *presunção*.”<sup>275</sup> De maneira geral, Reath considera ser o amor de si uma tendência para se tomar as próprias inclinações como boas razões para a ação, isto é, como “justificativas razoáveis”. Contudo, não parece esse exatamente o caso, isto é, de que o amor de si seja uma tendência para se acolher as inclinações enquanto motivações “respaldadas pela razão”, mas, isso sim, simplesmente enquanto possíveis fundamentos ou “razões” no sentido de *móbeis* para a escolha, na medida em que interessam ao agente de um ponto de vista sensível. Acerca disso versa o início do terceiro capítulo do presente trabalho, no qual aborda-se, brevemente, a “questão” da motivação para se agir *em geral*, com vistas a solucionar o problema da motivação para o agir *imoral*. A *presunção*, por outro lado, ao conceber o amor de si como “legislador”, “dá um passo

<sup>271</sup>KpV, AA 05: 73. Grifos do autor.

<sup>272</sup>REATH, 2006, p. 15.

<sup>273</sup>Ainda sobre a *presunção*, Reath comenta: “A *presunção* procura fazer com que os outros defendam seus interesses ao reivindicar um valor especial para a sua pessoa e ao avaliar-se como superior. Neste sentido, procura um tipo de respeito que se move em uma direção. Quando você trata uma pessoa com respeito, você atribui um valor à pessoa dele ou dela que limita como você deve agir. A *presunção* faria com que os outros agissem como se os seus interesses fossem superiores aos deles, e recusa-se a retribuir o respeito que demanda. Isto indica que está na raiz um desejo de dominar os outros. É um desenvolvimento do *amor de si* no qual aqueles que são capazes de manipular os outros desta forma tanto protegem os seus próprios interesses, quanto incrementam os meios disponíveis para se conseguir o que se quer.” (REATH, 2006, p. 16).

<sup>274</sup>Ibid.

<sup>275</sup>KpV, AA 05: 74. Grifos meus.

adiante” e trata as inclinações pessoais como razões para as ações de outros: “presunção produziria uma forma de egoísmo de primeira pessoa, no qual eu ajo como se as *minhas* inclinações pudessem prover leis para a conduta dos *outros*: ele expressa um desejo de que sirvam ou cedam os meus interesses.”<sup>276</sup> Não é necessário mencionar que a “postura presunçosa” está em contradição com o respeito ao outro enquanto pessoa, no qual atribui-se ao outro um valor limitativo às minhas próprias ações e aos meus interesses. Beck também nos traz definições interessantes. Por um lado, “Algumas inclinações ela [a lei moral] contraria ao discipliná-las em um sistema coerente [...]; assim, o egoísmo é disciplinado como um amor de si racional”<sup>277</sup>. Por outro, “um tipo de inclinação é absolutamente oposta à lei moral; é uma inclinação por considerar as próprias máximas subjetivas e interesses como tendo a autoridade de uma lei. Esta é a presunção ou *presunção moral*, e ela é absolutamente incompatível com a moralidade”<sup>278</sup>. Com efeito, podemos compreender melhor a razão pela qual Kant considera que a lei moral “restringe” o *amor de si* e “aniquila” a presunção: “se o *amor de si* se torna legislador e o princípio prático incondicionado, ele pode ser chamado de *presunção*.”<sup>279</sup> Com efeito, a presunção aparenta tratar as inclinações próprias do indivíduo como fontes de valor próprio, fazendo as vezes de uma lei prática. Kant toma seriamente este aspecto “finito” ou “sensível” da natureza humana na medida em que este se nos apresenta não somente como uma possibilidade normativa real, mas, inclusive, como um possível ludibriador em suas exigências para o sujeito segundo sua constituição sensível, isto é,

nós encontramos nossa natureza como seres sensíveis de tal maneira constituída que a matéria da faculdade de desejar (objetos da inclinação, seja da esperança ou do medo) primeiramente força-se sobre nós, e nós encontramos o nosso eu patologicamente determinável, ainda que bastante inadequado para fornecer uma lei universal pelas suas máximas, não obstante esforçando-se para fazer valer de antemão as suas exigências como se fossem as primeiras e originais, *tal como se constituísse o nosso eu por completo <unser ganzes Selbst>*.<sup>280</sup>

A lei moral, com efeito, enquanto “verdadeiramente objetiva” – “isto é, objetiva em todo respeito”<sup>281</sup>, impede a influência do *amor de si* no “princípio prático supremo” e, *ipso facto*, elimina a presunção em sua tentativa de uma prescrição das “condições subjetivas do *amor de si*” como leis práticas para o sujeito, isto é, como dito, “*como se constituísse o nosso eu por*

<sup>276</sup>REATH, 2006, p. 15. Grifos do autor.

<sup>277</sup>BECK, 1960, p. 219.

<sup>278</sup>ibid. Grifos meus.

<sup>279</sup>*KpV*, AA 05: 74. Grifo do autor.

<sup>280</sup>Ibid. Grifos meus.

<sup>281</sup>Ibid.

completo”<sup>282</sup>, tendo como efeito desta delimitação uma “humilhação” do sujeito no seu aspecto sensível. Engstrom comenta de maneira feliz ao dizer que tanto o *amor de si* quanto a presunção são tratadas por Kant como “fontes de reivindicações”<sup>283</sup>. Está é uma indicação fundamental para a caracterização “disso” sob o que a lei moral *infringe* ou *humilha*. Isto é, recordando o espírito da compreensão de Reath acerca do *amor de si* como “uma tendência de tomar as próprias inclinações como razões objetivamente boas para as próprias ações, como suficientes para justificá-las para os outros”<sup>284</sup>, trata-se de uma conceitualização do *amor de si* e da *presunção* que não deixa de considerar a dimensão racional que neles manifesta-se:

*amor de si* e presunção, com efeito, não devem ser postos em pé de igualdade com desejos sensíveis que atribuímos a animais em geral, incluindo aqueles carentes de razão [...]. *Amor de si* e presunção estão intimamente ligados com as inclinações, mas são distintos na medida em que envolvem, nas suas máximas, certas reivindicações <claims>, as quais contém uma presunção e preocupação essencial com a sua própria validade. Eles são propensões para afirmar, ou manter como válida, certas reivindicações, ou juízos, a respeito do seu próprio valor e acerca da bondade da felicidade própria, e a sua eficácia com relação à ação opera mediante estes juízos.<sup>285</sup>

Com efeito, se o conceito de amor de si é posto não apenas como “natural”<sup>286</sup>, mas submetido a uma mera *limitação*, a presunção, por sua vez, uma vez descrita em termos de uma tendência a uma espécie de “legislação patológica” que se revela manifestamente irrazoável para o sujeito, é inevitavelmente compreendida como irrazoável pela própria consciência da lei. O conceito de presunção pode, aqui, ser comparado à propensão ao *mal radical* da *Religião*, isto é, como propensão a adotar as máximas do *amor de si* e os móveis nele fundados como máximas fundamentais ou *condições supremas* – com efeito, como a própria condição de cumprimento da lei moral, uma vez que fiz das minhas próprias inclinações legislativas para toda vontade em geral<sup>287</sup>. Agora, “o que em nosso juízo infringe sobre a presunção, humilha.

<sup>282</sup>Ibid.

<sup>283</sup>ENGSTROM, 2010, p. 101.

<sup>284</sup>REATH, 2006, p. 15.

<sup>285</sup>ENGSTROM, 2010, p. 101-2. Steffi Schadow acerta ao observar que a presunção e o *amor de si* não podem ter as suas definições reduzidas a “impulsos puramente animalísticos” <*rein animalischen Impulse*>, uma vez que ambos pressupõem a razão: “Eles são *atitudes práticas* que implicam em um juízo injustificado sobre si mesmo devido a uma falta de objetividade, no qual os próprios valores são postos acima do valor das outras pessoas. [...] [eles] operam no nível argumentativo de um ser auto-interessado racionalmente capaz e capacitado para calcular os seus interesses.” (2013, p. 256. Grifos da autora). No original: “Sie sind *praktische Einstellungen*, die ein durch mangelnde Objektivität gefälltes, unberechtigtes Urteil über sich selbst implizieren, bei dem der Wert der eigenen Person über den Wert aller anderen Personen gestellt wird. [...] spielen sich auf der argumentativen Ebene eines rational begabten, eigeninteressierten Wesens ab, das seine Interessen kalkulieren kann.”

<sup>286</sup>Cf. *KpV*, AA 05: 73.

<sup>287</sup>Cf. *RGV*, AA 06: 36 “Portanto, a diferença de se o homem é bom ou mau deve residir, não na diferença dos móveis, que ele acolhe na sua máxima (não na sua matéria) mas na sua *subordinação* (forma da máxima): *de qual dos dois móveis ele transforma em condição do outro*. Por conseguinte, o homem (inclusive o melhor) só

[...] Se algo representado como um fundamento de determinação da vontade nos humilha em nossa autoconsciência, ele *desperta respeito* na medida em que é positivo e um fundamento determinante.”<sup>288</sup>

Por conseguinte, não é este aspecto *negativo* ou “*desprazeroso*” da influência da lei moral sobre o sentimento senão o efeito da compreensão pelo sujeito acerca da *limitação* das suas “reivindicações” particulares mediante a descoberta da lei da moralidade, ou seja, enquanto *fonte racional* de uma restrição quanto ao alcance da validade destas pretensões subjetivas do agente. Ora, com efeito, esta restrição imposta pela lei da moralidade em sua austeridade, como fonte de dor para o ser humano, não deve ser concebida de forma reduzida como a mera representação de uma inclinação particular como restringida. Antes, a intenção de Kant nestes parágrafos parece ser a descrição de uma limitação de amplo caráter, a saber, do *amor de si* como possível fonte de um fundamento para todas as nossas ações. Isto é, sempre com Engstrom, se o *amor de si* nos sugere que devemos ser um *fim* para os outros, a restrição da lei nos adverte de que tratar aos outros igualmente como fins “é uma condição que a reivindicação [do *amor de si*] deve satisfazer para se qualificar como uma lei universal, ou para ser válida e poder contar como um conhecimento prático.”<sup>289</sup> Quanto à presunção, como vimos, esta restrição é ainda mais severa, o que é razoável, pelo fato de essa última ser uma propensão a se tomar o *amor de si* como instaurador de conteúdos pretensamente incondicionados, que

---

é mau em virtude de inverter a ordem moral dos motivos, ao perfilhá-los nas suas máximas: acolhe decerto nelas a lei moral juntamente com a do amor de si; porém, em virtude de perceber que uma não pode subsistir ao lado da outra, mas uma deve estar subordinada à outra como à sua condição suprema, o homem faz dos móveis do amor de si e das inclinações deste a condição do seguimento da lei moral, quanto, pelo contrário, é a última que, enquanto *condição suprema* da satisfação do primeiro, se deveria admitir como motivo único na máxima universal do árbitro.” (RGV, AA 06: 36. Grifos do autor). Sobre esta passagem, Wood comenta: “O mal radical consiste na máxima de subordinar as leis da razão às minhas inclinações (R 6:36). Esta máxima é equivalente à presunção, a propensão de fazer as minhas inclinações legislativas para toda vontade em geral (KpV 5:74). Mas isto seria o mesmo que a propensão a atribuir a si mesmo um valor próprio maior do que o dos outros, preferindo os próprios interesses aos dos demais mediante a ilusão de que se é melpresunçohor do que os outros. Deste ponto de partida, a propensão radical para o mau é uma predisposição para formar inclinações que envolvem a ilusão da presunçãopresunção. A satisfação sistemática destas inclinações equivaleria a “sempre estar no topo” (*immer oben zu schwimmen*), isto é, o meu ser considerado pelos outros como tendo maior valor do que os deles” (WOOD, 1999, p. 290. Grifos do autor).

<sup>288</sup>KpV, AA 05: 74. Grifos meus.

<sup>289</sup>ENGSTROM, 2010, p. 112. Cf. “Isto [minha própria felicidade], se eu a atribuo para cada um (como, no caso de seres finitos, eu devo de fato fazer), pode se tornar uma lei prática *objetiva* somente se eu incluo nela a felicidade dos outros. Assim, a lei de promover a felicidade dos outros surge não da pressuposição de que isto é um objeto da escolha de todos, mas meramente disto: que a forma da universalidade, que a razão demanda como a condição para dar para uma máxima do *amor de si* a validade objetiva de uma lei, torna-se o fundamento determinante da vontade; e assim o objeto (a felicidade dos outros) não era o fundamento de determinação da vontade pura; isto era, antes, a mera forma legislativa sozinha, pela qual eu limitei a minha máxima baseada na inclinação de modo a proporcioná-la a universalidade de uma lei e desta maneira torná-la adequada para uma razão prática pura; somente desta limitação, e não pela adição de um móbil externo, poderia surgir o conceito de *obrigação* de estender a máxima do *amor de si* também à *amor de si* felicidade dos outros.” (KpV, AA 05: 34-5. Grifos do autor).

assumam uma figura legislativa que sirva de padrão objetivo de validade das máximas do indivíduo.

Ora, é compreensível, com isso, uma *rejeição completa* das exigências da presunção, e não somente a sua *limitação* como é o caso para o amor de si. Essa eliminação da presunção, diz Kant, tem como efeito um sentimento de *humilhação* para o sujeito. Todavia, enquanto humilha a presunção, como um aspecto negativo do seu efeito, a lei moral ao mesmo tempo

é um objeto do máximo *respeito* e mesmo o fundamento de um sentimento positivo que não é de origem empírica e é conhecido a priori. Consequentemente, o respeito pela lei moral é um sentimento que é produzido por um fundamento intelectual, e este sentimento é o único que nós podemos conhecer completamente a priori e cuja necessidade nós podemos discernir.<sup>290</sup>

Trata-se, como já dito, de um *duplo-efeito* da lei sobre o sentimento, sendo uma das faces deste efeito o tão comentado sentimento de *respeito*, que brota no ânimo humano assim que a lei surge num ato de desconstrução da presunção, pois “o que, em nosso juízo, infringe contra a presunção, humilha.”<sup>291</sup>

Como está claro, a presunção revela e tem como fundamento de sua existência enquanto arquétipo próprio dos seres racionais-sensíveis uma certa concepção do sujeito enquanto instância última de uma capacidade prática de *fazer leis*, isto é, a presunção envolve “precisamente a propensão para considerar a si próprio como aquele que realmente tem conhecimento ou entendimento ou bom senso para saber o que deve ser feito e como as coisas devem ser arranjadas – em suma, estabelecer a lei”<sup>292</sup>. Não há dúvidas de que a presunção se impõe enquanto uma propensão por parte do sujeito de tomar os seus aspectos particulares, ainda que estes não se enquadrem, em geral, senão ao contexto privado do agente, enquanto determinações propícias para uma legislação objetiva; ou seja, como um *amor de si legislador supremo*. Em todo caso, esta *infinitude* de validade prática pretendida pela presunção é logo desmascarada por uma racionalidade pura que se revela como única fonte possível de juízos com semelhante “alcance universal” de validade, isto é, como *universalidade e necessidade*. Ao demonstrar-se ao sujeito a irrazoabilidade de que os móbeis e afetos do *amor de si*, como padrões subjetivos de ação, ocupem esta posição objetiva fundamental que somente a lei moral da razão pode ocupar, a presunção evidencia-se para o sujeito, relativamente à lei moral, “como

---

<sup>290</sup>KpV, AA 05: 73. Grifo do autor.

<sup>291</sup>Ibid., AA 05: 74.

<sup>292</sup>Ibid.



um ponto sem extensão está para o espaço infinito.”<sup>293</sup> Por conseguinte, os resultados onerosos deste *tribunal moral* da razão prática pura não poderiam ser outros que os descritos na segunda *Crítica*. Essa humilhação que está na origem do *sentimento de respeito* e, com efeito, parece atestar um primeiro momento *negativo* deste efeito da lei sobre o sentimento, surgido, justamente, desta desconstrução da presunção:

Como o efeito da consciência da lei moral, e conseqüentemente em relação a uma causa inteligível, nomeadamente o sujeito da razão prática pura como o legislador supremo, este sentimento de um sujeito racional afetado por inclinações é de fato chamado humilhação (desdém intelectual); mas em relação ao seu fundamento *positivo*, a lei, ele é ao mesmo tempo chamado *respeito pela lei*<sup>294</sup>

Este aparente *duplo-efeito*, por sua vez, é posteriormente melhor esclarecido em sua dinâmica, de maneira a percebermos como este efeito *negativo* da lei sobre o ânimo – como enfraquecimento da presunção – tem como “contrapartida positiva” o florescimento do sentimento de respeito, isto é, “o respeito pela lei moral deve ser considerado também como um *positivo* embora *indireto* efeito da lei moral sobre o sentimento *na medida em que* a lei enfraquece a influência obstaculizante das inclinações ao humilhar a presunção, e deve portanto ser considerado como um fundamento subjetivo da atividade – isto é, como o móbil para o cumprimento da lei”<sup>295</sup>. Talvez, a fim de buscarmos um esclarecimento para esta dicotomia própria do efeito da consciência da lei sobre o sentimento, poderíamos dizer que o efeito negativo da lei sobre o ânimo – *humilhação*, como primeiro momento deste efeito, atesta o resultado empírico de uma negação das pretensões petulantes da presunção diante da lei moral. Ora, o conceito de humilhação, pensado independentemente da lei moral – isto é, humilhação *em geral*, não parece trazer consigo um aspecto *positivo*, mas somente o aspecto de uma negação ou restrição do “sujeito humilhado”. Todavia, a questão esclarece-se ao notarmos que essa humilhação é imediatamente compreendida como algo levado a cabo pela própria razão do sujeito desta restrição, isto é, como algo *positivo* na medida em que expressa a atividade “autolegisladora” da razão desse mesmo sujeito: “Então a lei moral derruba a presunção. Mas uma vez que essa lei é ainda algo em si positivo – nomeadamente a forma de uma causalidade

<sup>293</sup>ENGSTROM, 2010, p. 116-7. Engstrom usa de termos interessantes: “Assim, Kant descreve a lei moral como ‘infinitamente’ infringindo a presunção e como julgando a sua reivindicação como ‘nula’, ‘nada’ (*CpV* 5: 74, 73, 78). Parece impossível exagerar quão mortificante deve ser para a presunção quando os fundamentos das suas pretensões para a validade universal são expostos como microscópicos, ou mesmo invisíveis, pequenos. No tribunal da razão prática, estas reivindicações não são somente derrotadas, mas completamente aniquiladas.” (ENGSTROM, 2010, p. 116. Grifo do autor).

<sup>294</sup>*KpV*, AA 05: 75. Grifos meus.

<sup>295</sup>*Ibid.*, AA 05: 79. Grifos meus.

intelectual, isto é, da liberdade – ela é ao mesmo tempo um objeto de *respeito* na medida em que, em oposição ao seu antagonista subjetivo, isto é, as inclinações em nós, ela *enfraquece* a presunção”<sup>296</sup>. Com efeito, como já vimos, na medida em que humilha a presunção, a lei é o fundamento de um “sentimento positivo que não é de origem empírica e é conhecido a priori”<sup>297</sup>, isto é, é um objeto do máximo respeito. Em outras palavras, o sentimento de respeito não parece surgir *simplesmente* do sentimento de humilhação, mas devido ao fato de essa humilhação ser levada a cabo por algo representado como um fundamento de determinação da vontade, o que “desperta *respeito* por si na medida em que é [a lei] positiva e um fundamento de determinação. [...] um efeito que, por um lado, é meramente *negativo*, mas, por outro lado, e de fato com respeito ao fundamento restritivo da razão prática pura, é *positivo*”<sup>298</sup>. Com isso, Kant parece procurar assegurar que as suas observações não sejam confundidas com algum tipo de teoria da sensibilidade moral, na qual descobrir-se-ia a lei por um sentimento que a ela estivesse harmonizado, de alguma maneira. Pelo contrário, este sentimento não surge senão de uma descoberta da lei à qual ele está, em sua existência, condicionado, como deve estar claro.

Com efeito, o juízo moral, no que é realizado pelo indivíduo, envolve uma limitação das suas inclinações e, portanto, tem um efeito sobre elas e sobre o ânimo humano. Isto é, trata-se de um desapontamento relativamente às tendências e reivindicações do *amor de si* do sujeito<sup>299</sup>. Este efeito, que podemos denominar *dor moral*, enquanto aspecto negativo do efeito sensível do juízo moral sobre o ânimo, parece indicar a consciência ou reconhecimento de uma inadequação entre as inclinações e pretensões desiderativas sensíveis do indivíduo, de um lado, e as demandas incondicionadas da lei moral, de outro: “No sentimento de dor moral, registramos que o estado dos nossos desejos e inclinações não correspondem, por si só, às condições racionais da atividade prática.”<sup>300</sup> Com efeito, em 05: 72-3 temos a descrição de uma “frustração psicológica”<sup>301</sup> das nossas inclinações e o surgimento de uma *dor moral*. Para Höwing, o passo argumentativo seguinte de Kant, em 05: 73, consiste na constatação de que o juízo moral não somente é capaz de frustrar as inclinações do sujeito, mas também de produzir, segundo seu aspecto avaliativo ou reflexivo, um sentimento de humilhação. Ora, de fato, como vimos, Kant menciona que a contradição ao *amor de si* do sujeito transforma-se em um

<sup>296</sup>Ibid., AA 05: 73. Grifos do autor.

<sup>297</sup>Ibid.

<sup>298</sup>Ibid., AA 05: 74-5. Grifos do autor.

<sup>299</sup>Cf. *KpV*, AA 05: 72-3.

<sup>300</sup>HÖWING, 2013, p. 239. No original: “. In dem moralischen Schmerzgefühl registrieren wir, dass der Zustand unserer Begierden und Neigungen noch nicht von sich aus den vernünftigen Bedingungen praktischer Aktivität entspricht.”

<sup>301</sup>Ibid., p. 240.

sentimento de humilhação na medida em que esta limitação ou interrupção <*Abbruch*> toma a forma de uma derrota da presunção. A “negação” da presunção, por sua vez, não se dá senão mediante um ato reflexivo e avaliativo no qual o sujeito compreende uma discrepância valorativa ilimitada entre a sua natureza finita e a lei moral<sup>302</sup>: “Portanto, a lei moral inevitavelmente *humilha* a todo ser humano que *compare* com ela a propensão sensível da sua natureza.”<sup>303</sup> De fato, sentimo-nos humilhados ao descobrir, mediante um juízo, esta discrepância valorativa que desestabiliza a perspectiva da presunção: “o que, em nosso próprio juízo, infringe a presunção, humilha.”<sup>304</sup>

Bem, como vimos, acerca desses efeitos da lei moral sobre o ânimo humano, isso não pode ser interpretado enquanto uma ocorrência mecânica ou que encontraria o seu lugar no sujeito racional como um evento *quase-natural* ou meramente passivo. Pelo contrário, ao mencionar esta relação de constrangimento pela lei moral e os efeitos no ânimo do sujeito, Kant refere-se a um ato de reconhecimento, por parte do sujeito racional, da validade racional da lei e, por conseguinte, da sua autoridade subordinativa como lei prática. Em outras palavras, poderíamos dizer que não se trata da simples “representação neutra” da *letra* de uma lei prática como proposição imperativa, mas da compreensão da verdade da sua imperiosidade pelo sujeito racional. Ora, isso não poderia ser diferente, visto que essa “restrição do amor de si” e “aniquilação da presunção” não ocorre, naturalmente, como um constrangimento alheio ao sujeito racional em seus procedimentos de apreciação e convicção acerca de princípios práticos como razões para a ação, mas como uma dinâmica que decorre dessa apreciação mesma na

---

<sup>302</sup>Höwing sugere uma interessante comparação entre o *sentimento de humilhação* e o *sublime matemático* da terceira *Crítica*. Ora, no *sublime matemático*, apresentado na *Análitica do sublime*, trata-se de um objeto da percepção acerca do qual a imaginação encontra-se limitada ao tentar abarcá-lo, isto é, uma inadequação ou incapacidade na tentativa de compreensão da totalidade de algo devido à sua magnitude: “Pois se a apreensão é estendida a tal ponto que as primeiras representações parciais a serem apreendidas na intuição sensível já começam a desaparecer na imaginação, à medida que esta avança na apreensão de outras, ela perde de um lado tanto quanto ganha de outro, e a compreensão atinge um máximo que ela não pode ultrapassar.” (KU, AA 05: 252) Nas palavras de Höwing, “uma vez que há, na imaginação, um “esforço para avançar em direção ao infinito” (KU 5: 250.23), diante do sublime matemático deve surgir, em nós, um sentimento de inadequação. Neste sentimento, tomamos consciência da discrepância que há entre o máximo efetivamente alcançado na representação de um objeto e o todo *infinito* exigido pela ideia da razão. Medido em relação à ideia do todo infinito, mesmo a medida básica esteticamente mais elevada da imaginação é *infinitamente pequena*.” (HÖWING, 2013, p. 242. Grifos do autor. No original: “Da sich in der Einbildungskraft nun allerdings ein „Bestreben zum Fortschritte ins Unendliche“ findet (KU 5:250.23), muss sich angesichts des Mathematisch-Erhabenen bei uns ein Gefühl der Unzulänglichkeit einstellen. In diesem Gefühl werden wir uns der Diskrepanz bewusst, die zwischen dem faktisch erreichten Maximum in der Vorstellung eines Gegenstandes und dem in der Vernunftidee geforderten unendlichen Ganzen besteht. Gemessen an der Idee des unendlichen Ganzen ist selbst das ästhetisch-größte Grundmaß der Einbildungskraft verschwindend gering.” Sempre com Höwing, ainda acerca destes sentimentos como correlatos, se o sentimento do *sublime*, inicialmente, é experienciado como um desprazer decorrente da mencionada inadequação, ele também desperta um sentimento de prazer ao compreendermos estas ideias da razão como uma lei para nós (Cf. Ibid., p. 244)

<sup>303</sup>KpV, AA 05: 74. Grifos meus.

<sup>304</sup>Ibid.

medida em que o sujeito reconhece ou tem consciência da *validade* da lei moral e da sua *verdade normativa*, o que possibilita um constrangimento e um efeito afetivo.

O *sentimento de respeito*, por sua vez, como também já vimos, é introduzido por Kant nesse início de capítulo, ao lado do *sentimento de humilhação*, não como um sentimento desse último apartado, mas como aspectos afetivos relacionados em suas ocorrências. Em termos mais claros, parece ser o caso que a humilhação participa da formação do *sentimento de respeito*: “[a lei moral] é, ao mesmo tempo, um objeto de *respeito* na medida em que, em oposição ao seu antagonista subjetivo, isto é, as inclinações em nós, *enfraquece* a presunção; e na medida em que *derruba* a presunção, isto é, humilha-a, é um objeto do máximo *respeito*”<sup>305</sup>. Isto é, o sentimento de humilhação aparenta trazer consigo, em alguma medida, um respeito pela lei moral, uma vez que este *sentir-se humilhado* é precedido, pelo menos conforme a argumentação de Kant, não por uma simples frustração das inclinações, mas pela revelação presente para o sujeito de um juízo moral, possibilitada justamente por este juízo, acerca da demanda prática incondicionada da lei moral, assim como da sua absoluta validade e do seu valor inestimável, especialmente quando confrontada com as pretensões descabidas da presunção. Höwing sugere, corretamente, que o sentimento de respeito assentaria em uma “mudança de perspectiva” *a partir* do sentimento de humilhação:

Inicialmente, o sentimento de humilhação envolve a consciência de que o valor que nos atribuímos na presunção é *excessivamente pequeno* em relação ao valor do bem absoluto que nós atribuímos às nossas ações e, portanto, a nós mesmos no juízo moral. Esta consciência contém, evidentemente, um aspecto positivo. Implicitamente, tornamo-nos também conscientes do fato de que nós atribuímos um valor prático às ações morais e, conseqüentemente, a nós mesmos em recurso à lei moral, um valor que ultrapassa infinitamente qualquer valor sensivelmente condicionado que possamos atribuir às nossas ações e à nossa pessoa.<sup>306</sup>

Ora, o que essa mudança de perspectiva expressa é, precisamente, a atribuição de um valor inerente ou incondicionado à moralidade e às ações e máximas morais e, portanto, a nós mesmos. Em outras palavras, em um ato reflexivo relacionamos o sentimento de humilhação com a atividade da nossa razão prática pura e o seu valor incondicionado: “Se algo representado *como um fundamento de determinação da nossa vontade* humilha-nos em nossa

<sup>305</sup>Ibid., AA 05: 73. Grifos do autor.

<sup>306</sup>HÖWING, 2013, p. 245-6. Grifo do autor. No original: Zunächst beinhaltet das Gefühl der Demütigung das Bewusstsein, dass der Wert, den wir uns im Eigendünkel zuschreiben, *verschwindend gering* ist verglichen mit dem Wert des Schlechthin-Guten, den wir unserem Handeln und damit uns selbst im moralischen Urteil zuschreiben. Schon dieses Bewusstsein enthält offenkundig einen positiven Aspekt. Wir werden implizit auch darauf aufmerksam, dass wir dem moralischen Handeln und damit uns selbst im Rekurs auf das moralische Gesetz einen praktischen Wert zuschreiben, der jeden sinnlich-bedingten Wert, den wir unserem Handeln und unserer Person zuschreiben können, unendlich überwiegt.

autoconsciência, desperta *respeito* por si mesmo na medida em que é um fundamento positivo e determinante.”<sup>307</sup> Acerca deste aspecto ou “fundamento positivo” <*positiven Grund*> presente no *sentimento moral* como um *sentimento de respeito*, em contraposição ao aspecto meramente negativo como *humilhação*, Kant ainda menciona, esclarecendo esta formação de um *sentimento positivo de respeito* que “na medida em que ela [a lei moral] retira uma resistência do caminho, no juízo da razão esta desobstrução é estimada equivalentemente a uma promoção positiva da sua causalidade.”<sup>308</sup> Isto é, se num primeiro momento tornamo-nos conscientes de uma limitação das nossas inclinações e de uma manifestação psicológica de dor pela derrota deste seu “potencial prático”, em um segundo momento reconhecemos o aspecto positivo deste processo, enquanto desobstrução dos caminhos para a lei moral e para a *ação moral*: “Pois tudo o que reduz os obstáculos para uma atividade é uma promoção desta atividade mesma.”<sup>309</sup> Em outro excerto encontramos, sobre isso, que “a representação da lei moral priva o *amor de si* de sua influência e a presunção da sua ilusão e, portanto, o obstáculo para a razão prática pura é diminuído e a representação da superioridade da sua lei objetiva em relação aos impulsos da sensibilidade [...] é produzida no juízo da razão mediante a remoção do contrapeso.”<sup>310</sup> Com efeito, menciona Höwing,

Conforme esta interpretação, o sentimento positivo de respeito pela lei moral é intimamente conectado à nossa apreciação objetiva da ação absolutamente boa no juízo moral [...]. Kant sustenta que o respeito envolve a consciência de que, no juízo moral, nós já demos um primeiro passo para estas ações e, conseqüentemente, em direção a um cumprimento genuíno da lei.<sup>311</sup>

Isso coaduna-se com uma passagem de *KU*, na qual encontramos, acerca do sentimento moral e da sua definição, que “a satisfação com uma ação devido ao seu caráter moral não é um prazer da fruição, mas um prazer com a *espontaneidade* e sua conformidade à ideia de sua determinação.”<sup>312</sup> O entendimento fundamental aqui proposto, seguindo a leitura de Höwing, resume-se na noção do *sentimento de respeito* pela lei moral, assim como do jogo de afetos descrito no terceiro capítulo de *KpV*, como o resultado de um processo avaliativo e reflexivo

<sup>307</sup>*KpV*, AA 05: 74. Grifos do autor.

<sup>308</sup>*Ibid.*, AA 05: 75.

<sup>309</sup>*Ibid.*, AA 05: 79.

<sup>310</sup>*Ibid.*, AA 05: 75-6.

<sup>311</sup>HÖWING, 2013, p. 248. No original: “Das positive Gefühl der Achtung vor dem Sittengesetz ist dieser Deutung zufolge also tatsächlich sehr eng verbunden mit unserer objektiven Wertschätzung des schlechthin guten Handelns im moralischen Urteil (vgl. Kap. 2, § 4 ff.). Kant zufolge beinhaltet die Achtung das Bewusstsein, dass wir bereits im moralischen Urteil einen ersten Schritt zu diesem Handeln und damit zu einer genuinen Befolgung des Gesetzes gemacht haben.”

<sup>312</sup>*KU*, AA 05: 292. Grifo meu.

pelo sujeito a partir do juízo moral. Ora, como vimos, sentimo-nos humilhados na derrota da presunção para a lei moral em um juízo. Contudo, em um ato reflexivo, compreendemo-nos como sujeitos de uma certa atividade racional pura, isto é, “Em um passo seguinte de reflexão, tornamo-nos conscientes de que o juízo moral nos chama para uma ação cujo valor ultrapassa infinitamente todo valor prático sensivelmente condicionado.”<sup>313</sup> Isto é, o lugar ocupado pelo *sentimento moral* não pode esgotar-se, como estamos vendo, simplesmente em um estado afetivo resultante de um “conflito de forças psíquicas”<sup>314</sup>; antes, em contraposição a esta leitura acerca da postura do sujeito de um juízo moral como meramente passivo diante do “jogo afetivo” do sentimento moral e daquilo que o ajuizamento e a reflexão moral lhe efetuam no ânimo, tem-se, na verdade, como base da ocorrência destas afecções, uma atividade *judicativa e reflexiva*, ou seja, se assim o podemos chamar, um desenvolvimento da *autocompreensão moral* do indivíduo.

Allison aborda sucintamente esta dialética da razão pura e da sensibilidade na formação do sentimento de respeito, distinguindo-a, de acordo com o trajeto da argumentação de Kant, em três aspectos fundamentais. Num primeiro momento, a derrota da presunção representa a capacidade da própria vontade de submeter-se às exigências práticas da razão, isto é, “tudo aquilo que diminui os obstáculos para uma atividade é uma promoção desta atividade mesma.”<sup>315</sup> Contudo, menciona Allison, em segundo lugar, isso por si só pouco significaria se não estiver pressuposto um interesse no cumprimento da lei da razão. Com efeito, “Kant também afirma que o reconhecimento da superioridade da lei moral diante das reivindicações condicionadas à nossa natureza sensível cria uma estima por esta lei e, por conseguinte, um interesse na observância das suas ordens.”<sup>316</sup> Finalmente, tem-se um sentimento de autoaprovação ou “autorespeito” resultante desta limitação das reivindicações da nossa natureza sensível a partir de uma consciência da autoridade da lei da razão, enquanto *contraparte positiva* do sentimento negativo de *humilhação*. Acerca disso, Kant é enfático na seguinte passagem:

Primeiramente, a lei moral determina a vontade objetivamente e imediatamente no juízo da razão; mas a liberdade, cuja causalidade é determinável somente mediante a lei, consiste justamente nisso: que ela restringe todas as inclinações, e consequentemente a estima de uma pessoa por si própria, à condição de conformidade com a sua lei pura. Esta restrição tem um efeito sobre o sentimento e produz o

<sup>313</sup>HÖWING, 2013, p. 252. No original: “In einem weiteren Reflexionsschritt werden wir hingegen darauf aufmerksam, dass uns das moralische Urteil zu einem Handeln auffordert, dessen Wert jeden sinnlich-bedingten praktischen Wert unendlich übertrifft.”

<sup>314</sup>Cf. Ibid., 2013, p. 250.

<sup>315</sup>KpV, AA 05: 79.

<sup>316</sup>ALLISON, 1990, p. 125.

sentimento de desprazer que pode ser conhecido a priori pela lei moral. [...] o rebaixamento de pretensões da autoestima moral – isto é, humilhação no lado sensível – é uma elevação da estima moral – isto é, prática – pela lei mesma no lado intelectual; em suma, isto é o respeito pela lei, então também um sentimento que é positivo em sua causa intelectual, que é conhecida a priori.<sup>317</sup>

Esses não parecem ser resultados surpreendentes. Pelo contrário, é bastante esperado que a filosofia moral kantiana não busque fazer depender o reconhecimento da lei moral e das exigências práticas da razão em afecções subjetivas ou no aspecto sensível do ser humano, mas, isto sim, nas suas capacidades racionais e num juízo da razão. Ora, como demonstramos, Kant é claro acerca da gênese desses tão singulares sentimentos ao afirmá-los como resultado de uma prévia determinação objetiva e imediata da vontade mediante um juízo moral que expressa o reconhecimento pelo sujeito acerca de suas obrigações, e não o inverso. Essa “anterior determinação objetiva” da vontade pela lei, enquanto o fundamento dos sentimentos de *humilhação* e de *respeito* no ânimo humano, por conseguinte, atesta esse ato de submissão prática no qual o sujeito reconhece a incondicionalidade da obrigação moral, isto é, sem necessitar outros motivos estrangeiros que não a própria necessidade de natureza *deôntica* que ele autoatribui-se como seu autor e concernido. Com efeito, fica patente que a gênese do efeito da lei sobre o ânimo humano está imediatamente atrelada à consciência de um constrangimento da lei mediante um reconhecimento da sua validade<sup>318</sup>. Ora, isso fica claro se olharmos para a constituição oferecida por Kant ao ânimo humano e ao lugar dos afetos e inclinações no interior desse sistema anímico.

Por conseguinte, quanto ao aspecto positivo da influência da lei sobre a *faculdade do sentimento de prazer e desprazer* do ser humano, isto é, aquele termo desta influência que não se identifica com a *humilhação*, mas com a agradabilidade vinda do fato da lei mesma ser algo positivo, como respeito, enquanto *praticamente efetuado* em contraposição aos *patologicamente efetuados*<sup>319</sup>, nos é trazido ao ânimo da seguinte maneira:

a representação da lei moral priva o *amor de si* da sua influência e a presunção da sua ilusão, e, portanto o obstáculo à razão prática pura é atenuado e a representação da superioridade da sua lei objetiva aos impulsos da sensibilidade, e com ele o peso

<sup>317</sup>KpV, AA 05: 78-79.

<sup>318</sup>Neste sentido, a leitura aqui proposta aproxima-se daquela de Engstrom (2010), assim como de Höwing (2013), segundo as quais o sentimento de respeito, em KpV, ocorre posteriormente a uma prévia determinação objetiva da vontade pela lei moral mediante um juízo da razão, como encontramos em AA 05: 80. Höwing (p. 221n) comenta que certas leituras, muitas vezes apoiadas em passagens da *Doutrina do Método* da segunda *Crítica* que indicam certa ambivalência na posição kantiana, defendem que o sentimento de respeito não seria decorrente exatamente de um juízo moral mas da mera representação da lei moral pelo sujeito; Føessel (2008), por exemplo, menciona Höwing (p. 221n), teria defendido que o sentimento de respeito como um aspecto do juízo moral determinante da vontade ocorreria somente na terceira *Crítica*, o que parece ser incorreto.

<sup>319</sup>Cf. KpV, AA 05: 75.

relativo da lei (com relação a uma vontade afetada por impulsos), é produzido no juízo da razão pela remoção de um contrapeso. E então o respeito pela lei não é o móbil para a moralidade; mas é a moralidade mesma subjetivamente considerada como um móbil na medida em que a razão prática pura, pela rejeição de todas as exigências do *amor de si* em oposição às suas próprias, dá autoridade à lei, que agora tem sozinha influência.”<sup>320</sup>

Com efeito, a lei que “demanda” e, ao mesmo tempo, “inspira” esse respeito, não é senão a lei moral. Como estabelecido na primeira *Seção da Fundamentação*, esse sentimento ancípite não ocorre no sujeito como resultado de uma afecção por objetos dos sentidos ou por quaisquer causas que não sejam a própria lei moral enquanto causa ou “fundamento intelectual” desse efeito anímico<sup>321</sup>. Acerca da dúbia função motivacional desse sentimento de respeito na moralidade, isso parece verificar-se naquilo que este estado afetivo *revela* para o sujeito de um juízo moral, a saber, a lei moral como uma suficiente e genuína *Triebfeder*. Em outras palavras, como descreve Engstrom de maneira clara, mediante a “elevação que surge com o reconhecimento de que nós compartilhamos a cognitivamente sublime faculdade da razão, uma capacidade mais integral para nós do que a propensão para presunção, a lei moral tem um efeito positivo indireto sobre o sentimento mediante o qual ela estabelece-se como um móbil, uma *Triebfeder*.”<sup>322</sup> Isto é, “O sentimento positivo de respeito [...] revela a ‘força’ da razão prática pura como um móbil”<sup>323</sup>.

Ora, essa leitura acerca do *lugar* do sentimento de respeito na prática moral humana, do modo como aqui defende-se, está em harmonia com as mencionadas passagens iniciais deste terceiro capítulo, nas quais Kant delimita a sua tarefa nesta parte da obra e estabelece a sua finalidade, tendo como premissa a possibilidade de que a lei moral forneça uma *Triebfeder* e analisando o efeito disso sobre o ânimo humano, isto é, a manifestação empírica da lei moral como um fundamento de determinação suficiente da vontade<sup>324</sup>. Afinal, já estava estabelecido, desde o primeiro capítulo da primeira parte de *KpV* a partir do “fato da razão”, que “o móbil da vontade humana [...] não pode ser nada senão a lei moral”<sup>325</sup> – “não pode” em um sentido normativo, como *dever* – e isso sem a mediação de qualquer sentimento – “Se a determinação da vontade ocorre *em conformidade* com a lei moral mas somente por meio de um sentimento, de qualquer tipo, que tenha de ser pressuposto para que a lei venha a ser um fundamento de determinação suficiente da vontade [...], então a ação conterà, de fato, *legalidade* mas não

<sup>320</sup>Ibid., AA 05: 75-76.

<sup>321</sup>Cf. ibid., AA 05: 73.

<sup>322</sup>Engstrom, 2010, p. 117. Grifo do autor.

<sup>323</sup>Ibid., p. 118.

<sup>324</sup>Cf. *KpV*, AA 05: 72.

<sup>325</sup>Ibid.



*moralidade.*”<sup>326</sup> Com efeito, nada restaria senão “determinar cuidadosamente de que maneira a lei moral torna-se o móbil e, na medida em que o é, o que ocorre com a faculdade humana de desejar como um efeito daquele fundamento de determinação sobre ela.”<sup>327</sup> Esse tornar-se um móbil por parte da lei moral, como vimos, envolve a presença de um sentimento: “a lei moral [...] é também um fundamento subjetivo de determinação – isto é, um móbil – para essa ação na medida em que ela tem influência sobre a sensibilidade do sujeito e efetua um sentimento conducente para a influência da lei sobre a vontade.”<sup>328</sup> Esse sentimento, contudo, não encontra o seu papel em uma determinação da vontade, a qual deve ocorrer imediatamente pela lei moral, mas em tornarmo-nos conscientes de que é a lei moral ou o seu reconhecimento um móbil suficiente para a ação, ou seja, a lei da razão como estabelecadora de uma motivação autônoma ou independente de todo e qualquer interesse que lhe seja alheio. Compreendendo-se esse alinhamento entre a vontade e a lei moral devido à própria obrigação imposta pela lei, pode essa mesma lei, finalmente, tornar-se um *móbil* da ação. Para além das passagens já mencionadas, isso fica especialmente esclarecido em uma passagem de 5: 78-9 na qual se está tratando dos aspectos *negativo* e *positivo* do efeito da lei sobre o ânimo, isto é, os sentimentos de *humilhação* e *respeito*. Nesse instante, como já está aventado, Kant assevera que o sentimento de *humilhação* não poderia esgotar a função do *sentimento de respeito* ali procurada:

Ele é, contudo, até então um efeito *negativo* que, surgindo da influência de uma razão prática pura, infringe sobretudo sobre a atividade do sujeito na medida em que as inclinações são os seus fundamentos de determinação e, portanto, sobre a sua própria opinião acerca do seu valor pessoal (o qual, na ausência de um acordo com a lei moral, é reduzido a nada), de modo que o efeito desta lei sobre o sentimento é meramente humilhação, o qual nós podemos, desse modo, discernir a priori, embora não possamos conhecer nela a *força da lei prática pura como um móbil*, mas somente a resistência sobre os móbeis da sensibilidade.<sup>329</sup>

Ora, isso é fundamental, pois o alcançar desse “conhecimento” será conquistado através do *sentimento de respeito*, esse que é um “efeito positivo embora indireto da lei moral sobre o sentimento na medida em que a lei enfraquece a influência das inclinações ao humilhar a presunção”<sup>330</sup>, o que pressupõe as mediações mencionadas e abordadas por Höwing, isto é, os processos de interpretação e reflexão incitados no sujeito<sup>331</sup> Em outro excerto, ainda sobre o

<sup>326</sup>Ibid., AA 05: 71-2. Grifos do autor.

<sup>327</sup>Ibid., AA 05: 72.

<sup>328</sup>Ibid., AA 05: 75.

<sup>329</sup>Ibid., AA 05: 78-9. Grifos meus.

<sup>330</sup>Ibid., AA 05: 79.

<sup>331</sup>Cf. “a emergência de um sentimento positivo de respeito não se baseia em uma ponderação de forças opostas puramente teórica. A reflexão através da qual este sentimento é gerado, envolve antes uma reinterpretação do conteúdo avaliativo do nosso sentimento de humilhação. [...] O sentimento de respeito só recebe a sua qualidade

sentimento de respeito e o seu significado, vemos que “uma vez que essa coação é exercida somente pela legislação da sua própria razão, ela contém igualmente *elevação*, e o efeito subjetivo sobre o sentimento, na medida em que a razão prática pura é a única causa disso pode, portanto, ser chamada *autoaprovação* com referência à razão prática pura, uma vez que *reconheceu a si mesmo como determinado para isso somente pela lei*”<sup>332</sup>.

Com efeito, tem-se, com isso, a leitura de que, uma vez que é a lei moral, ou a sua consciência e reconhecimento, imediata e suficientemente a própria *Triebfeder* da moralidade e não apenas um fundamento objetivo para as ações, não é o *sentimento de respeito* senão o efeito da lei sobre o ânimo na medida em que ela é um móbil, como é sugerido no início do terceiro capítulo, no que é delimitada a sua finalidade<sup>333</sup>. Isto é, trata-se de uma representação subjetiva <*subjektive Darstellung*><sup>334</sup> precedida de uma determinação da faculdade de desejar, e não como um termo médio desta relação. Isto é posteriormente reiterado em *MS*, no que é explicitado que, no caso de ações morais, a faculdade de desejar é imediatamente determinada e um sentimento surge como resultado desta determinação<sup>335</sup>. Neste sentido, concorda-se com Borges, para quem a motivação para a moralidade ocorre a partir do “pensamento” da lei moral, isto é, a consciência da obrigação moral pelo agente, sendo o sentimento de respeito “somente um efeito da aceitação da lei moral”<sup>336</sup>. Com efeito, sempre com Borges, em contraposição aos sentimentos originados da “parte animal (ou passiva) do *eu* [...]”, nós temos o prazer e desprazer do *eu ativo*, tais como os sentimentos morais e o sentimento de respeito, os quais são controláveis em nossas ações, uma vez que são um *efeito* de ações boas ou más.”<sup>337</sup> Em todo caso, compreende-se, aqui, que este sentimento que *acompanha* a determinação da vontade *imediatamente* pela lei, encontra uma função na explicação de Kant acerca do *tornar-se* da lei uma *Triebfeder*, como demonstrado.

Sobre o já mencionado problema do *interesse moral* e da sua origem ou fundamento, isto é, outro importante ponto de ambiguidade neste terceiro capítulo e que tem sido, aqui,

---

e conteúdo peculiares através de um renovado passo de reflexão, no qual relacionamos o sentimento de humilhação com a apreciação positiva da nossa atividade prática no nosso próprio juízo.” (HÖWING, 2013, p. 248) No original: “so liegt der Entstehung des positiven Gefühls der Achtung also kein rein theoretisches Abwägen einander entgegengesetzter Kräfte zugrunde. Die Reflexion, durch welche dieses Gefühl erzeugt wird, beinhaltet eher eine Uminterpretation des evaluativen Gehalts unseres Gefühls der Demütigung. [...] Das Gefühl der Achtung erhält seine eigentümliche Qualität und seinen Gehalt erst durch einen erneuten Reflexionsschritt, in dem wir das Gefühl der Demütigung auf die positive Wertschätzung unserer praktischen Aktivität im eigenen Urteil zurückbeziehen.”

<sup>332</sup>*KpV*, AA 05: 80-1. Grifos meus.

<sup>333</sup>*Cf.* *Ibid.*, AA 05: 72.

<sup>334</sup>*MS*, AA 06: 406.

<sup>335</sup>*Ibid.*, AA 06: 212-3.

<sup>336</sup>BORGES, 2019, p. 40.

<sup>337</sup>*Ibid.*, p. 95. Grifos meus.

deixado de lado, convém mencionar, ainda que este posicionamento esteja implícito na leitura aqui defendida, que esse interesse não poderia ser aqui concebido, como certas leituras “afetivistas” parecem sugerir, como assentado no aspecto sensível do ser humano: “Uma vez que em uma vontade moralmente boa a própria lei deve ser o móbil, o *interesse moral* é um interesse puro livre dos sentidos <*reines sinnensfreies Interesse*> da razão prática sozinha.”<sup>338</sup>. Em outro excerto, vemos que se trata de um interesse “puramente prático e livre”<sup>339</sup>. Ora, isso não poderia ser diferente: o *interesse moral* será – ou deverá ser – o fundamento da escolha das máximas morais do agente; com efeito, para o conceito de boa vontade acerca do qual tratamos no capítulo anterior e, com isso, a noção de um valor moral das ações fazer algum sentido, deve-se conceber o *interesse moral* na escolha de máximas morais como o interesse livre de uma vontade autônoma: “Uma máxima é, portanto, moralmente genuína somente se ela assenta *simplesmente* no interesse que se tem pelo cumprimento da lei.”<sup>340</sup> Com efeito, a postulação de um *interesse* em máximas morais que estivesse sustentado por desejos empíricos do ser humano, como em inclinações, ou mesmo na perspectiva da promoção do bem-estar e das reivindicações do *amor de si*, não levaria senão a uma heteronomia na escolha de máximas e, por conseguinte, à perda do ponto de vista moral acerca do qual tratou a *GMS*. Ora, ainda que imaginemos que fosse um tal interesse sensível gerado ou inscrito no ânimo humano diretamente por um conceito moral ou pelo próprio juízo moral na apreciação moral das ações, isto é, de acordo com um *principium diiudicationis* da moralidade, não obstante, não seria, desse modo, a lei moral suficientemente motivadora e a ação, com isso, careceria de *moralidade*, ainda que contivesse *legalidade*.

A definição do conceito oferecida por Gardner, mas também defendida, por exemplo, pelo próprio Höwing, pode, ainda, nos ser útil nessa nossa empreitada elucidativa. Ora, como vimos, em 5: 79-80 Kant procura deixar clara a relação entre o *interesse moral* e o *sentimento de respeito* pela lei moral. Esta relação, contudo, é descrita logo após a descrição do interesse moral segundo seu aspecto *livre* de um interesse *moralmente genuíno*, como recém-mencionado. Como, afinal, compreender que este sentimento “produz um *interesse* no cumprimento da lei, o qual nós chamamos *interesse moral*, assim como a capacidade de tomar um interesse na lei [...] é o *sentimento moral* propriamente falando.”<sup>341</sup>? Em um verbete, Gardner sugere que “A realidade do nosso interesse pela lei moral *manifesta-se* no sentimento moral, que não é a causa

<sup>338</sup>Ibid., AA 05: 79. Grifos do autor.

<sup>339</sup>Ibid., AA 05: 81. Grifo do autor.

<sup>340</sup>Ibid., AA 05: 79. Grifo meu.

<sup>341</sup>Ibid., AA 05: 80. Grifos do autor.

mas o efeito do nosso interesse pela lei moral”<sup>342</sup>, e por isso, supostamente, a identificação do *sentimento de respeito* com a *capacidade* de tomar um tal interesse pela lei. Höwing trata este ponto de forma semelhante: “neste sentimento, tomamos consciência de que o nosso próprio juízo implica um estado de atividade desiderativa que conduz a um genuíno cumprimento da lei. Em outras palavras, nós tomamos consciência do fato de que *queremos* obedecer à lei moral por ela mesma.”<sup>343</sup> Uma tal leitura acerca do interesse moral tem como base a compreensão de que o juízo moral, isto é, o processo de avaliação das máximas pela razão, não se identifica meramente com um procedimento racional diante do qual o sujeito estaria neutro. Pelo contrário, a própria atividade judicativa da razão traria consigo um interesse, isto é, em alguma medida, uma terminação da faculdade de desejar do agente, como um aspecto desiderativo dela inseparável. Evidentemente, isso não significa que, a partir disso, o agente necessariamente agirá moralmente, mas apenas que o dever se apresenta como algo “racionalmente desejado”, ainda que não seja a *única* coisa de algum modo desejada. O juízo moral, como visto, deslegitima as pretensões irrazoáveis da presunção, colocando-se, diante delas, como uma exigência incondicionada. Essas, contudo, nem por isso cessam ou deixando de ocorrer para o agente como uma possibilidade de escolha. Isto é, o surgimento de um interesse moral não é, ainda, uma determinação do arbítrio. Ora, a lei moral, portanto, determina imediatamente vontade, e isso na medida em que o agente a compreende enquanto o fundamento de uma obrigação prática incondicionada e que o dever a partir disso colocado possui o caráter de uma obrigação à qual não se pode rejeitar de maneira razoável ou justificável. Isso envolve, inevitavelmente, um interesse no cumprimento dessa exigência. Se, no caso da inclinação, o desejo sensível determina a regra para o que *deve*, em um sentido não-moral, ser perseguido pelo indivíduo, no caso da moralidade, o desejo decorre do reconhecimento da necessidade (moral) de se adotar determinada máxima, isto é, a “pró-atitude que resulta de um juízo normativo”<sup>344</sup>, como menciona Timmermann, “que não inclui ou inevitavelmente precede uma escolha racional que concorde com ela”<sup>345</sup>, o que é a função do arbítrio <Willkür>. O dever moral, desse modo, surge como um *tipo de querer*, querer esse, contudo, cujos fundamentos não se localizam no mesmo âmbito que aquele *querer sensível* e diferem absolutamente da sua natureza. Trata-se, em última análise, da constatação de que, enquanto seres racionais,

<sup>342</sup>GARDNER, 2015, p. 1186. Grifo meu.

<sup>343</sup>HÖWING, 2013, p. 248-9. Grifo do autor. No original: “eher schon werden wir in diesem Gefühl auf die Tatsache aufmerksam, dass unser eigenes Urteil einen Zustand desiderativer Aktivität beinhaltet, welcher der genuinen Befolgung des Gesetzes zuträglich ist. Wir werden uns, mit anderen Worten, der Tatsache bewusst, dass wir das moralische Gesetz um seiner selbst willen befolgen *wollen*.”

<sup>344</sup>TIMMERMANN, 2022, p. 182.

<sup>345</sup>Ibid.

queremos *inevitavelmente* o moralmente bom, ainda que isso não implique *inevitavelmente* numa boa conduta, e isso precisamente pelo fato de não sermos seres *puramente* racionais. Desse modo, nesse capítulo da segunda *Crítica*, Kant parece descrever o processo no qual o juízo moral restringe as exigências do lado sensível do agente, mas isso não no sentido de uma restrição da capacidade do indivíduo de atuar sobre elas, isto é, de realizá-las, o que é uma decisão do arbítrio, mas, sim, no sentido da percepção de que, para determinadas máximas, não há uma justificação suficiente, e por isso são proibidas pela razão.

Com efeito, parece completar-se a tarefa de Kant com o terceiro capítulo de *KpV*, isto é, como vimos, descrever o modo como a lei moral ou o reconhecimento da obrigação prática incondicionada da razão torna-se a própria *Triebfeder* da moralidade. Para a persecução desse objetivo, como está claro, Kant teve de recorrer a uma descrição dos efeitos da lei moral sobre o ânimo humano e da formação do *sentimento moral* que disso decorre. Ao *sentimento de respeito*, portanto, enquanto aspecto *positivo* do efeito sensível sobre ânimo pela lei, foi oferecida uma função fundamental no interior do próprio desenvolvimento da motivação moral para o ser humano. Isto é, não relativamente a uma determinação da vontade a partir de um possível aspecto prazeroso fundado neste sentimento, como está claro e como é pressuposto logo no início do terceiro capítulo, mas um papel que parece sustentar-se naquilo que este sentimento *revela* ou *traz à luz* para o sujeito de um juízo moral, a saber, a *força motivadora* da lei moral como um *móvil* suficiente. De fato, a proposta de um estado afetivo que conectaria a avaliação racional das ações com a capacidade do ser humano de desejar ou de interessar-se por algo, isto é, um elemento sensível que servisse de *ponte* entre a avaliação racional e a prática, não parece compatível com o entendimento de Kant acerca da lei moral como fornecedora de uma motivação autônoma e suficiente. Consistente com esse entendimento só poderia ser a leitura da motivação moral como assentada no reconhecimento do dever, enquanto um caminho exigido pela razão. Como demonstrou-se, parece plausível interpretar a motivação moral no texto de Kant como imediatamente conectado na deliberação da razão. Assim, não seria o caso que a lei moral necessitaria de um elemento estranho que lhe fornecesse a força prática necessária para mover o agente. Pelo contrário, a própria deliberação moral carregaria consigo um interesse.

Essa leitura, simultaneamente, parece dar conta do caráter ambíguo da definição dada por Kant ao *respeito*. Como já mencionamos, Borges<sup>346</sup>, ainda que entenda o respeito como um sentimento, identifica esta dubiedade quando contrastamos passagens, tanto de *GMS* quanto da

---

<sup>346</sup>BORGES, 2023, p. 40.

segunda *Crítica*, nas quais tem-se, de um lado, uma identificação ostensiva do *respeito* com um sentimento ou o resultado de um efeito sobre o ânimo humano – não por acaso, um mais completo tratamento do conceito de respeito ocorre no terceiro capítulo de *KpV*, no qual é descrito o modo pelo qual a lei moral torna-se uma *Triebfeder* a partir daquilo que ela *efetua* no ânimo do ser humano; por outro lado tem-se a sugestão do respeito como um tomar consciência <*Bewußtsein*> de uma determinação da vontade pela lei, isto é, “uma *livre* submissão da vontade à lei”<sup>347</sup>. Este entendimento fica especialmente claro quando consideramos o aspecto positivo do sentimento efetuado pela lei no ânimo, isto é, o respeito, enquanto uma *autoaprovação* do sujeito deste sentimento com relação à sua própria conduta, isto é, “uma vez que reconheceu a si mesmo como determinado para isso somente pela lei e sem qualquer interesse [patológico]”<sup>348</sup>. Todavia, como demonstramos, parece ser o caso que Kant trata o conceito de respeito como, de fato, um sentimento ou efeito sobre o sentimento mas, enquanto tal, simultaneamente um afeto que permite ao ser humano compreender-se como determinado *imediatamente* e suficientemente pela lei moral e, portanto, de maneira livre, isto é, sem a necessidade de algum outro interesse que não a própria necessidade prática imposta pela lei moral, sendo esta, por conseguinte, uma suficiente *Triebfeder* para o cumprimento do dever. Mediante o *sentimento de respeito*, o sujeito compreende-se como *livremente* interessado no cumprimento da lei moral.

---

<sup>347</sup>*KpV*, AA 05: 80. Grifo do autor.

<sup>348</sup>*Ibid.*, AA 05: 81.

### CAPÍTULO III – O MAL E A IMORALIDADE EM KANT

Surge, a partir do que se desenvolveu até o momento, uma questão fundamental que merece ser analisada de maneira cuidadosa. Endossamos, nos capítulos anteriores, uma leitura acerca da agência moral kantiana segundo a qual, de acordo com o texto kantiano, a consciência da lei moral e da obrigação prática nela fundada é capaz de fornecer uma motivação suficiente para o agir humano, isto é, que a motivação moral para se agir moralmente pode e deve ser levada a cabo suficientemente pela consciência do dever. Essa leitura acerca do problema da motivação moral nos textos de Kant foi desenvolvida com a finalidade de dar conta de uma série de ambiguidades que residem nas obras kantianas de filosofia prática, particularmente aquelas que dizem respeito ao lugar ocupado pelo *sentimento de respeito* na motivação humana para o agir moral, dúvidas essas sobre as quais ocupam-se os comentadores há bastante tempo. Contudo, assumida essa posição diante das possibilidades interpretativas e das vias de resolução, isto é, cuja tese principal resume-se na suficiência da consciência da obrigação na motivação moral, é inevitável que nos perguntemos acerca das *ações imorais*. Pondo a questão de um outro modo, uma vez que, nos dois primeiros capítulos, procurou-se demonstrar que, para Kant, a consciência de uma obrigação moral incondicionada deve motivar suficientemente a escolha de máximas morais pelo ser humano, e que essa motivação há de ocorrer a partir de uma compreensão do agente acerca de si mesmo enquanto sujeito a um dever incondicionado posto pela sua própria razão, interrogamo-nos, quase que naturalmente, sobre como uma tal leitura poderia explicar a *imoralidade* das ações humanas, isto é, a escolha de máximas *imorais*.

De fato, a partir do que foi desenvolvido acerca da maneira como o ser humano relaciona-se com o imperativo categórico ou com aquilo que lhe surge como uma necessidade normativa diante da qual ele não possui razões para se contrapor, poderia parecer que se pretende sugerir, como um passo seguinte, uma leitura acerca da agência moral humana segundo a qual uma contemplação *adequada* por parte do agente quanto à incondicionalidade da lei moral posta ao lado da condicionalidade do seu interesse próprio, levaria necessariamente a uma incorporação dessa legislação prática como uma máxima suprema da sua vida, de modo a se cair no entendimento da imoralidade da ação humana como um problema de *percurso*, isto é, a ação imoral na medida em que não se compreendeu o mandamento moral segundo o seu caráter necessário ou incondicionado. Contudo, não parecem ser essas implicações razoáveis do ponto de vista da filosofia kantiana. Como será visto, essa última leitura não parece encontrar lugar no interior da ética kantiana, e isso devido ao próprio quadro do agir humano livre proposto por Kant, isto é, as considerações do filósofo acerca da *condição prática humana*, em

especial no contexto de escolhas morais. Será defendido, no presente capítulo, que, embora a lei moral deva ser compreendida como suficientemente motivadora, motivação essa fundada em um interesse moral assentado na compreensão da obrigação colocada pela lei da razão, não obstante, não se deve desconsiderar a *sempre presente* possibilidade, por parte do agente, de escolher contrariar as exigências da razão. Em outras palavras, ainda que o agente reconheça que a obrigação moral é, de fato, uma razão válida incondicionalmente ou cujo desrespeito não é passível de uma justificação suficiente, essa consciência moral não necessariamente levará à incorporação da lei moral como um princípio supremo para as suas ações. Desse modo, deverá ficar evidente, ao final do capítulo, que não há uma incompatibilidade entre, de um lado, pensar a lei moral como suficientemente motivadora, sem a necessidade de um *sentimento de respeito* e, de outro, pensar o ser humano como sempre possibilitado de escolher o caminho que a lei da razão o proíbe. Com efeito, a *imoralidade* e o *mal moral* não deverão ser vistos como um problema de falta de compreensão acerca da incondicionalidade da lei moral ou dos caminhos que essa nos ordena. Pelo contrário, trata-se, na verdade, de uma questão de *escolha*, na qual a faculdade humana do arbítrio <Willkür> determina-se, na medida em que é capaz, a agir de um modo, ainda que se saiba que a razão não apenas não endossa como rejeita absolutamente.

Para cumprir esses objetivos, o presente capítulo se preocupará com um tratamento do agir *imoral* humano, isto é, a busca pelos possíveis fundamentos da *imoralidade*. Essa tarefa será realizada em dois momentos principais: em um primeiro momento {3.1.}, realiza-se uma discussão entre, de um lado, uma leitura *intelectualista* da perspectiva kantiana acerca da escolha humana que compreende a imoralidade como assentada em um engano do agente acerca das suas obrigações, isto é, como se a aprovação da razão quanto à máxima fosse um momento necessário para a determinação de toda escolha – leitura essa que pretende-se rejeitar –, e, de outro lado, uma esclarecedora interpretação do texto kantiano oferecida por Timmermann. Segundo essa última leitura, embora de um ponto de vista *técnico* ou relativo à questão da *felicidade própria* o agir seja determinado por um juízo acerca da ação mais justificada para esses fins, por outro lado, a escolha entre agir moralmente ou imoralmente não pode ser compreendida segundo aqueles termos ou fundamentos mas, isto sim, como um ato livre que não pode ser explicado por fundamentos anteriores ao próprio exercício da liberdade, de maneira a ficar aberta a possibilidade de uma escolha sobre a qual sabe-se que não é endossada pela razão – perspectiva essa que considera-se mais adequada para representar o entendimento de Kant a respeito dos temas da *escolha moral* e do *agir humano*. Em um segundo momento {3.2.} desenvolve-se uma investigação sobre a definição de Kant para o *mal moral*, em especial aquela presente na obra *A Religião nos Limites da Simples Razão*.



Quanto ao primeiro momento {3.1.}, inicialmente {3.1.1.} serão discutidos os fundamentos da perspectiva *intelectualista* contra a qual Timmermann oferece argumentos, com vistas a compreender as bases interpretativas que sugerem uma tal leitura do agir humano e, por conseguinte, da escolha imoral. Em seguida {3.1.2.}, serão buscados os principais argumentos de Timmermann contra as leituras intelectualistas anteriormente expostas, tarefa essa que divide-se da seguinte maneira: em primeiro lugar {3.1.2.1.}, a exposição dos argumentos filosóficos e exegéticos de Timmermann contra o intelectualismo; em segundo lugar {3.1.2.2.}, a leitura oferecida por Timmermann acerca da distinção e da relação entre *vontade* <Wille> e *arbitrio* <Willkür> no contexto da presente discussão; finalmente {3.1.3.}, aborda-se o significado e os fundamentos atribuídos por Timmerman à falha prática humana nos contextos *prudencial* {3.1.3.1.} e *moral* {3.1.3.2.}. Quanto ao segundo momento {3.2.}, busca-se recordar o significado atribuído por Kant ao conceito de *mal moral* mediante uma exposição do seu significado {3.2.1.}, uma exposição das noções, presentes na *Religião*, de *disposição* <Anlage> para o bem e de *propensão* <Hang> para o mal na natureza humana {3.2.2.}, assim como uma exposição do significado do *mal radical* abordado por Kant e do conceito de *disposição moral* <Gesinnung> {3.2.3.}. É feita, por último, uma retomada dos resultados do terceiro capítulo {3.3.}.

### 3.1. Agir humano e imoralidade: as leituras intelectualistas e a perspectiva híbrida de Timmermann.

Timmermann<sup>349</sup>, em uma obra recente, procurou tratar de uma questão fundamental para a filosofia prática kantiana que, para nós, mostra-se incontornável, qual seja, acerca da agência racional humana na filosofia kantiana, especialmente no que diz respeito à capacidade que as distintas leituras que procuram esclarecer o significado do agir humano em Kant possuem para explicar o problema do *mal* e da *imoralidade*, e. g., no caso de certas interpretações *intelectualistas* do texto kantiano, em especial aquelas conhecidas abordagens de Korsgaard, Allison, Reath e Engstrom, segundo as quais o agir racional humano, para Kant, seria constituído por um processo de fornecimento de razões ou justificações por parte do agente, de modo que a escolha estaria, fundamentalmente, sustentada por uma compreensão do agente acerca da sua ação como razoável. Em um interessante contraponto às leituras intelectualistas, como será aqui abordado, Timmermann interpreta o quadro da agência racional humana

---

<sup>349</sup>TIMMERMANN, 2022.

desenvolvido na obra kantiana como acomodando, nos diferentes âmbitos da prática humana, tanto uma posição intelectualista quanto anti-intelectualista, conjugando aspectos fundamentais deste antigo conflito entre a negação socrática da *akrasia* e a sua contraposição aristotélica. Aqui, será abordada a disputa teórica entre, de um lado, uma leitura *intelectualista* acerca do agir humano e da imoralidade na filosofia kantiana e, de outro, a leitura de Timmermann sobre o mesmo tema e os pertinentes contrapontos àquela perspectiva por ele introduzidos. Será argumentado que a leitura de Timmermann é mais adequada para representar a perspectiva de Kant acerca do agir imoral e do mal moral.

### 3.1.1. Os fundamentos de uma leitura intelectualista da ação humana na filosofia prática kantiana.

Timmermann compreende que as leituras *intelectualistas* da teoria da ação kantiana possuem um fundamento ou um ponto de partida interpretativo em comum, qual seja, a “tese da incorporação” desenvolvida por Allison em seu conhecido trabalho *Kant’s Theory of Freedom*<sup>350</sup>. Em outras palavras, trata-se do entendimento de que “Eles defendem o intelectualismo pois aceitam uma interpretação particular de um princípio kantiano”<sup>351</sup>. Allison argumenta, afastando-se de uma leitura mecânica da agência humana como restrita aos estados psicológicos ou afetivos, que, para Kant, o agir humano, como agir racional, envolve sempre uma espontaneidade. Isto é, este modelo, “o qual pertence ao “caráter inteligível” do agente, apela à espontaneidade do agente enquanto um deliberador racional.”<sup>352</sup> Com efeito, “Esta espontaneidade, que é o análogo prático da espontaneidade do entendimento, deve ser provisoriamente caracterizada como a capacidade de determinar-se a agir com base em normas racionais objetivas (intersubjetivamente válidas) e, à luz destas normas, tomar (ou rejeitar) inclinações ou desejos como razões suficientes para a ação.”<sup>353</sup> Ora, como se vê, Allison afasta-se de uma interpretação da ação racional humana como um resultado de consequências causais ou de estados precedentes à ação, mas como assentada em um “ato de espontaneidade”: “A afirmação de que esta espontaneidade é um componente ineliminável da agência racional é o que, por razões que tornar-se-ão óbvias, eu chamo de “Tese da Incorporação” de Kant.”<sup>354</sup> Neste sentido, para Allison, uma inclinação ou desejo, isto é, um estado desiderativo e sensível do

---

<sup>350</sup>ALLISON, 1990.

<sup>351</sup>TIMMERMANN, 2022, p. 94.

<sup>352</sup>ALLISON, 1990, p. 5.

<sup>353</sup>Ibid.

<sup>354</sup>Ibid.

agente, não é capaz de constituir, por si só, uma razão ou um fundamento para a ação – i. e., por conseguinte, o desejo sensível não é capaz de explicá-la. Diversamente,

Ela [a inclinação ou o desejo] pode tornar-se tal [uma razão para agir] somente com referência a uma regra ou princípio da ação, a qual prescreve que devemos perseguir a satisfação daquela inclinação ou desejo. [...] a adoção desta regra não pode ser considerada, por si mesma, a consequência causal do desejo ou, mais corretamente, de se estar em um estado desiderativo. Pelo contrário, ela deve ser concebida como um ato de espontaneidade da parte do agente.<sup>355</sup>

Allison menciona brevemente algumas outras passagens nas quais Kant teria sugerido esta mesma tese, ainda que não de maneira tão visível, a saber, em um conjunto de *Reflexionen* escritas no período de produção da primeira *Crítica*: “Em uma delas, Kant estabelece que as ações são, em grande medida, “induzidas [*veranlasst*], mas não completamente determinadas pela sensibilidade; pois a razão deve prover um complemento de suficiência” (*ein complement der zulänglichkeit*); em outra, ele fala da razão como utilizando, mas não sendo determinada pela condição natural do sujeito (R 5611 18: 252; R 5612 18: 253)”<sup>356</sup>; assim como, também, nas mais tardias lições de *Metaphysik Vigilantius*, correspondentes ao período de 1794 a 1795. Nestas últimas encontramos que, em contraposição ao *arbitrium sensitivum* dos animais – “eles são determinados apenas pelo estímulo <*per stimulos*> e, portanto, pode-se chamar uma faculdade de escolha sensível <*arbitrium sensitivum*> também *bruta* <*brutum*>”<sup>357</sup> –, na faculdade humana de escolha, embora sempre afetada, “os estímulos <*stimuli*> que atuam em um efeito conjunto <*coeffecting*> nunca podem determiná-la, mas, simplesmente, afetá-la sensivelmente e, para poder determiná-la, permanece necessário a concorrência do entendimento <*die concurrrenz des Verstandes*>”<sup>358</sup>. Allison não menciona, mas é interessante notar que, mais à frente nestas mesmas lições, encontram-se novas determinações da questão, isto é, “Agora, o *conceito de liberdade* baseia-se nisso: *a faculdade de um ser humano de determinar a si mesmo à ação mediante motivos, independentemente dos impulsos sensíveis que o afetam*, e, portanto, a faculdade de escolha é livre somente na medida em que não é determinada pelo estímulo <*per stimulos*>”<sup>359</sup>. Contudo, o mais importante excerto de Kant para a tese de Allison acerca da espontaneidade prática consiste nesta famosa passagem da *Religião*, na qual encontramos que

---

<sup>355</sup>Ibid.

<sup>356</sup>Ibid., p. 39. Grifos do autor.

<sup>357</sup>*V-Met/Vigil.*, AA 29: 1015. Grifos do autor.

<sup>358</sup>Ibid. Grifos do autor.

<sup>359</sup>Ibid., AA 29: 1015-6. Grifos do autor.

a liberdade do arbítrio <Willkür> tem a qualidade inteiramente peculiar de ele não poder ser determinado a uma acção por móbil algum *a não ser apenas enquanto o homem o admitiu na sua máxima* (o transformou para si em regra universal <allgemein> de acordo com a qual se quer comportar); só assim é que um móbil, seja ele qual for, pode subsistir juntamente à absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade).<sup>360</sup>

Acerca dessa passagem fundamental, Allison observa que Kant teria deixado patente que uma inclinação ou desejo não constitui uma razão para a acção senão com referência a um princípio ou regra de acção que prescreva a sua satisfação. Além do mais, “a adoção de uma tal regra não pode ser por si mesma considerada como a consequência causal do desejo, ou mais corretamente, de se estar em um estado desiderativo. Pelo contrário, ela deve ser concebida como um ato de espontaneidade por parte do agente.”<sup>361</sup> Com efeito, compreender-se-ia, com isso, conforme a leitura de Allison, que Kant identifica na razão prática humana a possibilidade de uma atividade espontânea de incorporação das inclinações em máximas por parte do agente racional, funcionalidade esta que se encontraria no fundamento da agência racional humana em geral, como agir livre. Este ato de espontaneidade, por sua vez, justificaria, ainda, para Allison, uma conexão entre a perspectiva do agir racional de Kant e a sua doutrina da apercepção transcendental:

Portanto, à luz desta tese [da Incorporação], pode-se dizer que, assim como deve ser possível para o “eu penso” acompanhar todas as minhas representações para que elas possam ser “minhas”, isto é, de maneira que eu possa ser capaz de representar qualquer coisa através delas, assim, também deve ser possível para o “eu tomo” acompanhar todas as minhas inclinações se elas devem ser “minhas” enquanto agente racional, isto é, se elas devem prover motivos ou razões para a acção.<sup>362</sup>

Esta capacidade incorporadora do agente racional, por conseguinte, enquanto atividade espontânea, consistiria, na leitura de Allison, na livre adoção de fins mediante a sua consideração como razões suficientes do agir. Ora, esta é uma constatação bastante expressiva da ideia principal subjacente à leitura intelectualista do agir racional humano em Kant, isto é, “Na medida em que se faz *x* pois julga-se que se deve fazê-lo (seja por razões morais ou prudenciais), se faz *x* sob a base de considerações racionais.”<sup>363</sup>

Timmermann é cético quanto à eficiência das mencionadas passagens do texto kantiano na defesa da tese de Allison. De fato, não é difícil compreender em que sentido estes excertos contribuiriam para a leitura intelectualista da teoria kantiana da acção, pois “Se o ‘complemento’

<sup>360</sup>RGV, AA 06: 24. pp. 29-30. Grifos do autor.

<sup>361</sup>ALLISON, 1990, p. 40.

<sup>362</sup>Ibid.

<sup>363</sup>Ibid. Grifos do autor.

da razão (ou a ‘concorrência’ do entendimento) é requerida para se determinar a ação, não teríamos de inferir que é a aprovação racional do agente – julgando um móbil disponível como uma razão para agir – que determina a escolha e, portanto, causa a ação?”<sup>364</sup> Todavia, põe Timmermann, na primeira passagem (das *Reflexionen*) Kant não estaria senão “simplesmente” declarando a possibilidade de uma influência da razão sobre a ação humana<sup>365</sup>. Além disso, sempre com Timmermann, o objetivo exegético de Allison encontra, ainda, um obstáculo temporal: “se a datação da Academia para estas notas está correta, elas foram feitas em meados de 1770, quando Kant ainda não estava comprometido com a autonomia da vontade e com a versão forte da liberdade transcendental que a isso está ligado.”<sup>366</sup> Quanto à importante passagem da *Religião*, Timmermann observa, em primeiro lugar, que o princípio expresso no excerto alude à liberdade do arbítrio, “i.e. à escolha, e não à liberdade da deliberação prática, pensamento ou juízo”<sup>367</sup>, o que daria vênua a uma distinção entre “dois aspectos do agir” que seriam, ao fim e ao cabo, elididos pela leitura intelectualista. Ademais, continua, Kant nem sequer teria afirmado que um móbil deve ser tomado como uma razão, “Em vez disso, ele diz que devemos ‘incorporar’, ‘admitir’ ou ‘aceitar’ um móbil em nossa máxima.”<sup>368</sup> Com efeito, continua, não se poderia concluir, a partir do excerto de *RGV*, que deve-se interpretar o *incorporar* <*aufnehmen*> de um móbil como um sinônimo de considerá-lo uma ‘razão’, “muito menos uma razão suficiente.”<sup>369</sup> Além do mais, não seria o caso da *Willkür* possuir o papel de uma “avaliação racional”, como estaria, segundo o autor, sugerido na leitura da Allison da passagem de *RGV*, isto é, a incorporação como um “admitir como uma razão”: “Por que, então, não assumir que a incorporação é um ato eletivo, e não avaliativo?”<sup>370</sup> Com efeito, acerca desta “espontaneidade do agente enquanto deliberador racional”<sup>371</sup> da leitura de Allison, em torno da qual caminha a sua Tese da Incorporação, Timmermann considera-a, como se supõe, como excludente da possibilidade de uma separação entre a deliberação racional e a escolha, isto é, na medida em que concebe a ação como resultado de uma “avaliação das opções práticas”<sup>372</sup>. Mais à frente retomaremos as críticas de Timmermann aos elementos fundamentais da leitura intelectualista de Allison.

---

<sup>364</sup>TIMMERMANN, 2022, p. 99.

<sup>365</sup>Ibid.

<sup>366</sup>Ibid., p. 100.

<sup>367</sup>Ibid., p. 95.

<sup>368</sup>Ibid., p. 97.

<sup>369</sup>Ibid.

<sup>370</sup>Ibid.

<sup>371</sup>ALLISON, 1990, p. 5.

<sup>372</sup>TIMMERMANN, 2022, p. 99.

A interpretação proposta por Allison recebe, ainda, contornos fundamentais ao debruçar-se sobre o significado e constituição da *faculdade volitiva* ou *de desejar* do ânimo humano e a distinção entre *Wille* e *Willkür* que aí se apresenta, isto é, entre *vontade* e *arbitrio*, as quais caracterizam, respectivamente, nos lembra Allison, as funções legislativa e executiva da *faculdade de desejar* humana. Acerca desta última, importa recordar, no início da *Introdução à Metafísica dos Costumes*, ao tratar *Da relação das faculdades anímicas humanas com as leis morais*, Kant afirma que “A faculdade de desejar é a faculdade de ser, por intermédio das suas próprias representações, causa dos objectos dessas representações.”<sup>373</sup> Em outras palavras, trata-se da capacidade de um ser de ser a causa da *atualidade* de um objeto de uma representação sua, o que já tinha sido delineado na seguinte passagem de *KpV*: “A *faculdade de desejar* é a *faculdade* de um ser *de ser*, mediante as suas representações, a causa da realidade dos objetos destas representações.”<sup>374</sup> Na *Antropologia*, encontramos a seguinte definição: “*Apetite (appetitio)* é a autodeterminação da força de um sujeito mediante a representação de algo futuro como um efeito seu.”<sup>375</sup> Engstrom<sup>376</sup> identifica um aspecto imprescindível de ser destacado nesta que pode ser considerada uma definição kantiana um pouco dúbia, a saber, Kant compreenderia o desejo aqui tratado como relativo à esfera da *causalidade* e da *ação*, em vez de concebê-lo, como poder-se-ia interpretar, como uma noção imediatamente relativa aos *afetos* e *paixões* humanas. De fato, há um tipo de desejo – o *desejo sensível* – que possui esta

<sup>373</sup>MS, AA 06: 211.

<sup>374</sup>*KpV*, AA 05: 09n. Grifos do autor.

<sup>375</sup>*Anth*, AA 07: 251. Grifos do autor. Morrison, em sua obra *Kant and the Role of Pleasure in Moral Action*, comenta, de maneira curiosa, que a definição kantiana da faculdade de desejar que está presente em *Anth* seria *ligeiramente diferente* daquela de *MS*, uma vez que destacaria o desejo enquanto uma autodeterminação do sujeito para a representação de algo como um efeito seu, muito mais do que efetivamente para a produção deste algo. Morrison traduz a mencionada passagem de *Anth* da seguinte maneira: “Desire (*appetitio*) is the self-determination of the power of a subject to imagine something in the future as an effect of such imagination” (Kant *apud* Morrison, 2008, p. 29). Com efeito, diz Morrison, “Neste sentido, um desejo é uma determinação da faculdade de imaginar algo existindo como um resultado desta imaginação. A faculdade de desejar, segundo esta definição, é a faculdade ou capacidade de imaginar algo no futuro como um resultado desta imaginação.” (ibid.) Em todo caso, aquela parece ser uma tradução equivocada desta passagem de *Anth*, enquanto a tradução de Clélia Martins por nós utilizada aparenta ser mais próxima do sentido original do texto. Ora, diz Kant – segundo uma tradução livre: “Desejo <*Begierde*> (*appetitio*) é a autodeterminação da força de um sujeito mediante <*durch*> a representação de algo no futuro como um efeito seu.” (*Anth*, AA 07: 251) Aqui parece estar claramente expresso o sentido do desejo presente em *MS* e *KpV*. Contudo, Morrison está correto em algo sobre o qual nos chama a atenção logo em sequência, isto é, que “Kant [em *Anth*] está quebrando o desejo em suas partes constituintes de modo a alcançar algo essencial acerca do seu *funcionamento*: um desejo é composto por *algo imaginado no futuro e a possibilidade deste algo existir devido a esta imaginação*.” (MORRISON, 2008, p. 30. Grifos do autor) Ora, de fato, parece ser o caso que a representação de algo *existindo* como um resultado desta mesma representação, enquanto um momento particular anterior à autodeterminação do sujeito para a produção de fato deste algo, faz parte da faculdade de desejar, como encontramos na seguinte passagem, presente na seção de *Anth* dedicada a esta faculdade do ânimo: “Apetecer <*Begehren*>, sem o emprego de força para a produção do objeto, é *desejo* <*Wunsch*>. Este pode ser dirigido a objetos que o sujeito mesmo se sente incapaz de produzir, e é então um desejo vazio (ocioso) <*leerer (müßiger) Wunsch*>.” (*Anth*, AA 07: 251. Grifos do autor)

<sup>376</sup>Cf. ENGSTROM, 2011, p. 37.

característica da passividade ou da receptividade que concerne ao aspecto sensível do ser humano. Neste caso, trata-se de um desejo que depende do modo como o sujeito é afetado por uma representação. Contudo, diz Engstrom acertadamente, “Esta dependência não está de antemão implicada no conceito original de desejo.”<sup>377</sup> Com efeito, continua, “é necessário evitar [...] a suposição de que a faculdade de desejar é determinável somente de fora, mediante os efeitos que os objetos produzem na mente, na percepção e na experiência.”<sup>378</sup> Kant introduz, ainda em *MS*<sup>379</sup>, outras determinações ou, mesmo, “sub-faculdades”<sup>380</sup> da faculdade de desejar que são essenciais para a sua definição, isto é, em especial, a interessante distinção entre arbítrio <Willkür> e vontade <Wille>. Na mesma seção mencionada no primeiro parágrafo, Kant menciona que, “Na medida em que esta faculdade [a *faculdade de desejar segundo conceitos*] esteja conexiada com a consciência de a sua acção ser capaz de produzir o objecto, chama-se arbítrio”<sup>381</sup>. Em *Metaphysik Pölitz*, referentes ao início da década de 1790, encontramos que “A faculdade do arbítrio <G: Willkür> vem da eleição, eger, *escolha, escolher* <G: Keir, küren, Wahl, wählen>”<sup>382</sup>. Allison recorda, ainda, outra passagem formuladora de uma distinção entre *Wille* e *Willkür*, isto é:

As leis procedem da vontade; as máximas, do arbítrio. Este último é, no homem, um livre-arbítrio; a vontade que se refere apenas à lei não pode ser denominada nem livre e nem não livre, porque ela não se refere às ações, mas imediatamente à legislação para as máximas das ações (portanto à razão prática mesma), e por isso é absolutamente necessária e *insuscetível*, ela mesma, de necessitação. Somente o *arbítrio*, portanto, pode ser denominado *livre*.<sup>383</sup>

À *vontade*, portanto, atribui-se a função legisladora, isto é, como a “fonte das leis que confrontam a *Willkür* humana como imperativos”<sup>384</sup>, sejam imperativos da moralidade ou de prudência. Em contrapartida, continua Allison, em uma demonstração da posição intelectualista por ele adotada, “é a *Willkür*, ou a *vontade em sua função executiva*, que pode ser dita que age, isto é, decidir, escolher, e, mesmo, desejar sob a governança da *Wille*.”<sup>385</sup> Com efeito, a *vontade* provê a norma “à luz da qual” o *arbítrio* escolherá. Em todo caso, Allison sugere que Kant é

---

<sup>377</sup>Ibid., p. 38.

<sup>378</sup>Ibid.

<sup>379</sup>Cf. *MS*, AA 06: 213.

<sup>380</sup>Acerca do arbítrio <Willkür>, Wuerth comenta que “Kant reconhece três faculdades ou capacidades mentais <do *ânimo*> fundamentais, a saber, a de conhecer, do sentimento, e de desejar, sendo a *Willkür* uma sub-faculdade da faculdade de desejar.” (WUERTH, 2021, p. 512)

<sup>381</sup>*MS*, AA 06: 213.

<sup>382</sup>*V-Met/Pölitz*, AA 28: 589. Grifos do autor.

<sup>383</sup>*MS*, AA 06: 226. Grifos do autor.

<sup>384</sup>ALLISON, 1990, p. 130. Grifo do autor.

<sup>385</sup>Ibid. Grifos meus.

controverso a respeito desta última distinção do *arbitrio* como livre e da *vontade* como não podendo ser caracterizada nem como *livre* e nem como *não livre*, uma vez que diria respeito tão somente ao nível da legislação. Embora aparentemente inequívoco em seus trabalhos publicado, diz Allison, nas *Vorarbeiten* isso ganharia uma ambiguidade:

Em uma passagem, que se assemelha muito ao relato publicado, ele afirma que somente a *Willkür* pode ser denominada livre (23: 248). Em outro momento, contudo, ele caracteriza a *Wille* como “espontaneidade prática absoluta na determinação da *Willkür*” (23: 248). Além disso, em outra passagem, após a caracterização da liberdade da *Willkür* em termos de espontaneidade, ele observa que a *Wille* é livre de um outro modo (*ist auf eine andere Art frei*) pois ela é legisladora e não seguidora da lei. [...] Finalmente, em outra passagem ele afirma inequivocamente que a *Wille*, como razão prática, é livre em si mesma (*ist an sich frei*) no sentido de que ela não é determinada na sua legislação por impulsos naturais (23: 383).<sup>386</sup>

Em todo caso, conclui Allison, não obstante a conclusão seja a denominação da *Wille* como *livre* no sentido de ser *autônoma*, somente a faculdade volitiva como um todo poderia ser dessa forma qualificada, “uma vez que a *Wille* no sentido estreito (a faculdade legislativa) não é uma lei para si mesma, mas para a *Willkür*.”<sup>387</sup> Com efeito, continua, a leitura mais razoável ser aquela presente nos textos publicados, segundo a qual a *Wille* não poderia ser descrita como *livre* e nem como *não livre*.

Em *MS*, recorda Allison, acerca do conceito de uma liberdade do *arbitrio* <*Willkür*> enquanto espontaneidade prática, Kant distingue entre um negativo, como independência de sua determinação por impulsos sensíveis e, outro, positivo: “a capacidade da razão pura de ser prática por si mesma. Isso não é possível de outro modo, porém, que não o da subordinação da máxima de cada ação à condição de aptidão da primeira para a lei universal.”<sup>388</sup> Com efeito, tratar-se-ia, aqui, de uma identificação da *autonomia* com o conceito positivo da liberdade do *arbitrio*. Todavia, nota Allison, estas asserções seriam mais bem compreendidas, pelo contrário, se lidas como afirmando que o conceito positivo de uma liberdade do *arbitrio* é, na verdade, a sua *capacidade* de agir tendo como fundamento os ordenamentos da razão pura:

Dizer isso significa afirmar que ele [o *arbitrio*] tem a capacidade de selecionar as suas máximas em virtude da sua conformidade à lei universal, o que é, evidentemente, precisamente o que o imperativo categórico requer. Na medida em que o faz, a razão pura é prática e a *Wille* (em sentido lato), *autônoma*; mas o ponto básico é que isso é o resultado da espontaneidade da *Willkür* sendo exercida de um modo particular.<sup>389</sup>

<sup>386</sup>Ibid., p. 131. Grifos do autor.

<sup>387</sup>Ibid., p. 132. Grifos do autor.

<sup>388</sup>*MS*, AA 06: 313-4.

<sup>389</sup>ALLISON, 1990, p. 132-3. Grifos do autor.



Isto é, Allison procura resolver estas dubiedades que tocam a definição kantiana de um “conceito positivo da liberdade do *arbitrio*” afirmando que se trata, afinal, para Kant, de uma capacidade <*Vermögen*> do *arbitrio* de escolher com base nas exigências da razão pura, isto é, da *vontade pura*: “Mas, claramente, a posse de uma tal capacidade é perfeitamente compatível com o fracasso no seu exercício, e Kant não nega isso. Tampouco [...] nega que um tal fracasso seja, em si mesmo, uma expressão da liberdade.”<sup>390</sup> Com efeito, sendo a liberdade, em um sentido positivo, a faculdade de obedecer à lei da razão pura, tem-se, com isso, uma capacidade correspondente de não obediência, isto é, como uma “má utilização” da liberdade: “Não obstante, o desvio da lei constitui um uso indevido de uma tal liberdade, em vez de uma sua ausência, pois, como vimos repetidamente, mesmo as nossas ações heterônomas envolvem a espontaneidade da *Willkür*.”<sup>391</sup>

Para o desenvolvimento da perspectiva intelectualista de Allison, mostra-se igualmente indispensável a sua leitura acerca do significado e da função filosófica do conceito de *disposição moral* <*Gesinnung*> no texto kantiano, como não poderia deixar de ser. Esta transição de um questionamento acerca do significado e do lugar filosófico ocupado pela *Willkür* para um tratamento da *Gesinnung* faz-se necessária, para Allison, na medida em que nos perguntamos, agora, acerca dos fundamentos das escolhas do primeiro, ainda que no caso de um “uso indevido” da liberdade, uma vez que a *disposição moral* diz respeito ao “primeiro fundamento subjectivo da adoção das máximas”<sup>392</sup>. Trata-se, para Allison, de perceber a *disposição moral* enquanto um elemento fundamental na explicação da agência racional humana: “as escolhas dos agentes racionais, ou, em seus termos [de Kant], as máximas por ele adotadas, devem ser concebidas em relação a um conjunto subjacente de intenções, convicções, interesses, e assim por diante, os quais coletivamente constituem a disposição ou caráter do agente.”<sup>393</sup> Não fossem as ações racionais desta maneira compreendidas ou explicadas, não poderiam ser concebidas senão segundo o princípio de uma *libertas indifferentiae*, de maneira que a doutrina kantiana da *Gesinnung* cumpriria, para Allison, a função sistemática de “salvar a racionalidade da decisão”<sup>394</sup>.

---

<sup>390</sup>Ibid., p. 135.

<sup>391</sup>Ibid., p. 136. Grifo do autor.

<sup>392</sup>*RGV*, AA 06: 25. p. 31.

<sup>393</sup>ALLISON, 1990, p. 136.

<sup>394</sup>Ibid., p. 137. Ainda acerca da importância do conceito de *Gesinnung* para o tratamento kantiano da agência humana, O'Connor (1985, p. 293), ao tratar dos comentários de John R. Silber no ensaio *The Ethical Significance of Kant's Religion* acerca da *disposição moral*, comenta, quanto à função da *Gesinnung* enquanto “fundamento último” da adoção das máximas, que, para Silber, “Kant utiliza o conceito de disposição para “dar conta da continuidade e responsabilidade no livre exercício da *Willkür*.” (apud O'CONNOR, 1985, p. 293. Grifo do autor) Uma vez que toda decisão livre é independente de tudo o que ocorre no mundo fenomênico e também independente de toda anterior decisão livre – o agente moral corre o risco de fragmentar-se. Isso significaria

Contudo, embora considere feliz a introdução do conceito de *Gesinnung* por parte de Kant no que essa torna a escolha humana compreensível ou explicável a partir de *razões*, Allison não deixa de reconhecer as aparentes contradições no texto kantiano em suas considerações sobre esse mesmo conceito. Se, por um lado, tem-se a já mencionada caracterização da *Gessinung* e da sua função enquanto *disposição moral* ou caráter do agente – i. e., como um “conjunto subjacente de intenções, convicções, interesses, e assim por diante”<sup>395</sup> – em relação ao qual deve ser explicada a escolha humana, por outro, Kant pareceria incorrer em uma incoerência, em determinados momentos, ao tratar de uma escolha anterior do agente, determinante quanto à sua *Gesinnung*, isto é, enquanto resultado de uma anterior determinação por parte do *arbitrio*. Seria o caso, por exemplo, de certas passagens da segunda Crítica<sup>396</sup>, assim como da *Religião*:

Ter por natureza uma ou outra disposição de ânimo como qualidade inata também aqui não significa que ela não tenha sido adquirida pelo homem que a cultiva, i.e., que ele não seja autor; mas que unicamente não foi adquirida no tempo (que o homem, *desde a sua juventude*, é um ou outro *para sempre*). A disposição de ânimo, i.e., o primeiro fundamento subjectivo da adopção das máximas, só pode ser única, e refere-se universalmente ao uso integral da liberdade. Mas ela própria deve ter sido adoptada também pelo livre arbitrio, pois de outro modo não poderia ser imputada.<sup>397</sup>

A escolha do agente quanto à sua *disposição moral* pareceria, para Allison, uma ideia *por si mesma* incoerente. Se o conceito de uma *disposição moral* teria sido introduzido com vistas a garantir um fundamento para a racionalidade da escolha, isto é, “ligando atos discretos da *Willkür* com um agente contínuo que possui um conjunto de convicções, interesses, intenções, e similares [...] Em suma, se a escolha pressupõe a *Gesinnung*, então não se pode afirmar que

---

que, embora nós pudéssemos julgar a moralidade de toda máxima proposta, nós não poderíamos julgar a moralidade da pessoa. Esta dificuldade, diz Silber, é resolvida pelo conceito de *Gesinnung*. “O estabelecimento de uma relação moral (intencional, motivacional, e não meramente legal) entre as nossas ações depende de vê-las expressando, mais ou menos acuradamente, o ato de disposição do qual nós não estamos diretamente conscientes.” (SILBER *apud* O’CONNOR, 1985, p. 293) Ao que parece, primeiro “escolhemos” que tipo de pessoa nós queremos ser (fundamentalmente comprometidos ou não com a prioridade do dever) e, então, expressamos esta disposição em escolhas específicas. Isso é como a *hexis* de Aristóteles ou o *projet fundamental* de Sartre? O texto nos dá suporte para ambas as perspectivas.” (O’CONNOR, 1985, p. 293. Grifos do autor)

<sup>395</sup>Ibid., p. 136.

<sup>396</sup>Cf. Allison chama a atenção para os dois seguintes excertos de *KpV*: “Nesta sua existência nada é, para ele, antecedente à determinação da sua vontade, mas toda ação – e, em geral, toda determinação da sua existência transformando-se em conformidade com o sentido interno, mesmo a série total da sua existência como um ser sensível – não deve considerar-se na consciência da sua existência inteligível a não ser como consequência e nunca como o fundamento de determinação da sua causalidade como um *númeno*.” (*KpV*, AA 05: 97-8. Grifo do autor); “Pois a *vida sensível* tem, com respeito à consciência inteligível da sua existência (consciência da liberdade), a unidade absoluta de um fenômeno, o qual, na medida em que ele contém meramente manifestações da disposição concernente à lei moral (manifestações do caráter), não deve ser julgado de acordo com a necessidade natural que lhe advém como fenômeno, mas de acordo com a absoluta espontaneidade da liberdade.” (ibid., AA 05: 99).

<sup>397</sup>*RGV*, AA 06: 25. p. 31. Grifos do autor.

a *Gesinnung* é, ela mesma escolhida.”<sup>398</sup> Além do mais, continua Allison, ao se supor essa “escolha anterior” à *Gesinnung*, esta última parece perder a capacidade de preencher a função fundamental que lhe havia sido atribuída, isto é, ela não mais garante “a necessária continuidade da personalidade e nem provê uma base adequada para se compreender e imputar ações.”<sup>399</sup> Por conseguinte, tratar-se-iam de duas reivindicações incompatíveis acerca das condições do agir humano: a necessidade de um “caráter duradouro” ou “permanente” que explicaria a escolha do agente, de um lado, e, de outro, a consideração deste “caráter” como determinado por uma escolha do agente, isto é, algo sobre o qual o próprio indivíduo possui a responsabilidade de determinar em um ato de liberdade.

Allison observa corretamente, ainda, que seria ainda mais problemático lermos as mencionadas passagens que sugerem uma escolha da *Gesinnung* por parte do agente enquanto proponentes da ideia de uma *escolha fundacional* de um *sujeito inteligível* que lhe determinaria a *disposição moral*, “mediante uma atividade atemporal incondicionada”<sup>400</sup>, em um *ato único* de liberdade. Concebe-se, segundo esta leitura, a liberdade do agente como restrita a um ato único inteligível, “ele próprio atemporal”<sup>401</sup>, pelo qual determina-se de uma só vez o próprio caráter e, com efeito, determinam-se igualmente todas as escolhas e ações futuras. A implicação evidente que se apresenta para esta leitura de um *ato único* na determinação de máximas fundamentais é a de que se solapa, com isso, a possibilidade *ou* de se agir moralmente uma vez escolhida a máxima fundamental imoral, *ou* de se violar a lei moral depois de adotada a máxima fundamental moral. Ora, a posição kantiana, diz Allison, reduzir-se-ia a uma variante do mito platônico de Er<sup>402</sup>. Todavia, Allison procura salvar o texto kantiano ao trazer a consideração de que não se trataria, afinal, para Kant, de compreender a *Gesinnung* enquanto determinada por uma “escolha atemporal numênica”, mas, sim, da adoção de máximas fundamentais pelo agente, as quais, contudo, permaneceriam abertas à mudança por uma escolha. Com isso, nos aproximariamos de uma visão coerente das asserções de Kant acerca da *Gesinnung* como escolhida. Isto é, Allison reconhece que, de fato, caso se queira preservar a *Gesinnung* como produto da *liberdade* e não da *natureza* ou da sorte, é necessário tomá-la, enquanto “primeiro

---

<sup>398</sup>ALLISON, 1990, p. 139. Grifos do autor.

<sup>399</sup>Ibid.

<sup>400</sup>Ibid., p. 138.

<sup>401</sup>Ibid., p. 139.

<sup>402</sup>Cf. *ibid.*, p. 139. Cf. também: “Teu dáimon não será destinado a vós por sorteio, mas o escolhereis. Aquela a quem couber a primeira sorte será a primeira a eleger uma vida a qual estará vinculada pela necessidade inescapável. Mas a virtude nenhum senhor conhece e cada [alma] a deterá num grau maior ou menor na medida da estima ou do desdém que lhe atribui. A responsabilidade é de quem escolhe, não cabendo ao deus responsabilidade alguma.” (PLATÃO, 617d-e. Grifos do autor)

fundamento subjectivo da adoção das máximas”<sup>403</sup>, como resultado de uma escolha. Escolhida, contudo, enquanto *ela própria* uma máxima fundamental do agente, orientadora relativamente às demais máximas de ordem inferior e “para a vida moral do agente vista como um todo.”<sup>404</sup> Com efeito, a escolha entre uma *Gesinnung* como um “princípio prático da máxima generalidade, [que determina] uma orientação básica para a vontade em vez de um curso de ação particular”<sup>405</sup> e as “escolhas particulares que agentes racionais fazem à luz da sua *Gesinnung*”<sup>406</sup> seria correspondente àquela entre uma *máxima fundamental* e as *regras práticas específicas* da vida de um indivíduo. Finalmente, enquanto um ato do *arbitrio*, a determinação da *Gesinnung* pressuporia um ditame da vontade, isto é, princípios práticos objetivos. Por conseguinte, a escolha da própria *disposição moral* dar-se-ia entre a lei moral e o princípio do amor-de-si ou da felicidade própria, isto é, “em um ranqueamento ou priorização destes princípios e nas exigências deles decorrentes.”<sup>407</sup> Allison compreende, com isso, a reintrodução da possibilidade de uma mudança na *Gesinnung* do agente, enquanto uma “reorientação” da sua vida moral.

Recordemos, brevemente, os argumentos de alguns dos autores mencionados que possuem uma leitura próxima ou, em certo sentido, *assentada* e construída a partir nos resultados de Allison acerca do agir racional humano em Kant. Reath, ao tratar das tendências humanas ao *amor de si* e à *presunção* elaboradas por Kant na segunda *Crítica* e já aqui abordado no segundo capítulo, recorda-nos a seguinte passagem de *KpV*:

Esta propensão <Hang> a fazer de si mesmo, com base nos fundamentos de determinação subjetivos do arbitrio, o fundamento de determinação objetivo da vontade em geral pode ser chamado *amor de si*; e se o amor de si se converte em legislador e em princípio prático incondicionado, pode ser chamado *presunção* [...] o qual prescreve como leis as condições subjetivas do amor de si.<sup>408</sup>

Conforme Reath, o *amor de si* identifica-se como uma propensão para tomar as inclinações do sujeito como razões dotadas de um valor objetivo para as ações, “as quais são suficientes para justificá-las perante os outros”<sup>409</sup>, enquanto a *presunção*, por outro lado, “daria um passo adiante” ao considerar o *amor de si* como legislador e fornecedor de princípios práticos de validade incondicionada. Reath considera, com efeito, que este tratamento kantiano

---

<sup>403</sup>*RGV*, AA 06: 25. p. 31.

<sup>404</sup>ALLISON, 1990, p. 141.

<sup>405</sup>Ibid., p. 142.

<sup>406</sup>Ibid. Grifo do autor.

<sup>407</sup>Ibid., p. 142-3.

<sup>408</sup>*KpV*, AA 05: 74. Grifos do autor.

<sup>409</sup>REATH, 2006, p. 15.

acerca do *amor de si* compreende-o enquanto uma tendência para tomar-se as inclinações não simplesmente como valiosas o suficiente para agir-se sobre elas ou realizá-las, mas para tomá-las “enquanto razões suficientes para as minhas ações”<sup>410</sup>, ao passo que, na medida em que ainda não tornou-se *presunção*, “é capaz de ver as inclinações dos outros como razões suficientes para as deles, de modo que todos estariam permitidos de perseguir os seus interesses próprios como acharem adequado.”<sup>411</sup> A *presunção*, com efeito, na medida em que trata-se de um tomar as próprias inclinações como leis para a conduta dos *outros*, poderia ser concebido como a “reivindicação de um merecimento de prioridade [...] que, implicitamente, trata as próprias inclinações como fontes especiais de razões ou valor.”<sup>412</sup>

Com efeito, diz Reath, trata-se de duas ‘reivindicações’ postas pelo *amor de si* e pela *presunção*, enquanto distintas tendências motivacionais sensíveis com as quais o respeito pela lei contracenava. Acerca do *modo como*, para Reath, estas inclinações influenciam a escolha e a vontade do sujeito, isto é, o *tópico* que em particular nos interessa, embora as passagens citadas já adiantem uma sugestão, olhemos essa questão mais detidamente. Ora, Reath rejeita, antes de tudo, como já está claro, o modelo “quase-mecânico” da escolha e do agir humano em Kant, isto é, acerca da escolha humana como determinada ou explicada por uma relação ou oposição entre forças afetivas que impõem-se sobre a vontade, leitura esta que coaduna-se com a recusa de Reath quanto às teses de alguns kantianos de que motivação moral na obra kantiana seria sustentada pela noção de um sentimento moral motivador em um sentido afetivo, isto é, *sensível*: “embora as inclinações possam ter uma força afetiva, não é mediante esta força que elas influenciam, *em última análise*, a vontade.”<sup>413</sup> O argumento de Reath, em contrapartida, direciona-se para uma compreensão da agência racional humana segundo a qual a escolha de *agir sobre* ou *realizar* determinado móbil se dá na medida em que se considera esse móbil como provedor de uma *razão suficiente* para a ação, “sendo essa uma razão com força normativa do ponto de vista dos outros, e não apenas daquele do agente.”<sup>414</sup> Em outras palavras, a influência das inclinações sobre a escolha humana é possível na medida mesmo em que estas são consideradas como “fontes de razões” que “podem ser citadas, de alguma forma, para justificar as suas ações.”<sup>415</sup> Reath chama a atenção para o fato importante de que não se trata de defender que sejam essas inclinações que foram tomadas, pelo agente, como razões suficientes, como

---

<sup>410</sup>Ibid.

<sup>411</sup>Ibid.

<sup>412</sup>Ibid., p. 17.

<sup>413</sup>Ibid., p. 18. Grifos meus.

<sup>414</sup>Ibid.

<sup>415</sup>Ibid.

sendo *de fato* razões suficientes, mas apenas que o indivíduo assim as tenha considerado; ou seja, trata-se de reconhecer a possibilidade do *engano*. Compreende-se, com isso, a razão pela qual Reath conclui que toda escolha assenta em um fundamento “quase-moral”, isto é, assemelhando-se, em suas razões não-morais para o agir, às próprias razões morais. Reath ilustra estas conclusões de maneira interessante:

Considerando-se que as inclinações influenciam a vontade mediante o valor que o agente supõe que elas possuem, a lei moral pode limitar esta influência ao mostrar que elas não possuem este valor, assim como apresentando uma forma superior de valor. Não se trata de opor um tipo de força afetiva com outra mais forte. A metáfora apropriada é, em vez disso, aquela de uma contenda entre dois partidos por algo como autoridade legal ou legitimidade política.<sup>416</sup>

Isso compreendido, não fica difícil notar que se está pressupondo que o agir humano, conquanto seja um *agir racional*, carrega inevitavelmente uma “implícita reivindicação de justificação”. Isto é, adotando a perspectiva da Tese da Incorporação de Allison, Reath compreende que as inclinações produzidas pelas afecções sensíveis do sujeito – “que experienciamos como *razões em potencial*”<sup>417</sup> – podem ser determinantes para a escolha do agente na medida em que este último adota determinada máxima com vistas à satisfação daquela inclinação. Os móbeis, portanto, tornam-se efetivos mediante a adoção de máximas, as quais seriam adotadas na medida em que se supõe que expressam razões suficientes para a ação ou explicações para aquilo que se pretende fazer; isto é, visto que são objeto de escolha, elas carregam consigo o “fardo” da justificação, nas palavras de Reath<sup>418</sup>. Com efeito,

Aqui, a função da máxima é expressar a razão para a ação de uma forma que possa ser avaliada pelos outros. Eu argumentaria que a Tese da Incorporação implica, ainda, que uma máxima somente é adotada caso considerada como um princípio com uma força justificadora endossada pelo agente. [...] Em outros termos, nós sempre escolhemos máximas que supomos carregar alguma forma de validade universal<sup>419</sup>

Reath reconhece que são escassas as evidências textuais diretas de que, para Kant, as ações humanas carregariam sempre essa “implícita alegação de justificação”. Contudo, recorda-nos de passagens da segunda *Crítica* e de *GMS* que parecem direcionar-nos para esta leitura. No caso de *KpV*, em 5: 74, ao tratar do significado do *amor de si* enquanto assentado nas reivindicações do aspecto sensível do sujeito, Kant escreve que, no que respeita a nossa

---

<sup>416</sup>Ibid.

<sup>417</sup>Ibid., p. 19. Grifos meus.

<sup>418</sup>Cf. *ibid.*

<sup>419</sup>Ibid.

“natureza sensível” encontramos-nos constituídos <*beschaffen*> de tal maneira que os objetos da inclinação, isto é, a “matéria da faculdade de desejar” impõem-se sobre nós, de modo que encontramos o nosso “eu patologicamente determinável, ainda que bastante inadequado para fornecer uma lei universal pelas suas máximas, não obstante esforçando-se para fazer valer de antemão as suas exigências como se fossem as primeiras e originais, tal como se constituísse o nosso eu por completo <*unser ganzes Selbst*>.”<sup>420</sup> Trata-se, para Kant, do *amor de si* enquanto uma propensão do ser humano para tratar os fundamentos subjetivos de determinação da sua escolha como razões objetivamente válidas, como menciona logo em seguida; ou seja, tratar-se-ia, justamente, do que Reath menciona ser a consideração, por parte do agente, das suas próprias inclinações como reconhecíveis como válidas *também* pelos outros. Reath também recorda uma passagem interessante de *GMS*:

Ora, se prestarmos atenção em nós mesmos por ocasião de toda transgressão de um dever, descobriremos que, na realidade, não queremos que nossa máxima se torne uma lei universal, pois isso nos é impossível, mas é antes o contrário dela que deve continuar a ser universalmente uma lei; só que nos damos a liberdade de fazer uma exceção a ela em nosso favor ou (só mesmo uma vez) em proveito de nossa inclinação.<sup>421</sup>

Embora Reath não cite diretamente, mas apenas referencie, convém recordar um outro excerto que ele considera favorável à sua leitura. Em 4: 405, encontramos que, considerado o antagonismo entre a razão e as inclinações ou desejos sensíveis do agente, cujas exigências ou reivindicações <*Ansprüche*> impõem um “poderoso contrapeso” aos mandamentos do dever, disso “se origina uma *dialética natural*, isto é, um pendor <*Hang*> a arrazoar <*vernünfteln*> contra essas leis rigorosas do dever e a pôr em dúvida a sua validade, pelo menos a sua pureza e rigor”<sup>422</sup>, de maneira a aproximá-la de uma adequação às nossas inclinações<sup>423</sup>. Aqui, Kant

<sup>420</sup>*KpV*, AA 05: 74.

<sup>421</sup>*GMS*, AA 04: 424.

<sup>422</sup>*Ibid.*, AA 04: 405. Como recorda Sticker (2021, p. 13s), os parágrafos finais de *GMS I* tratam da importância da filosofia prática crítica enquanto capaz de fornecer o fio condutor necessário para a moralidade, como antevisto no *Prefácio*: “Uma Metafísica dos costumes é, portanto, indispensavelmente necessária, não só por um motivo de ordem especulativa, para investigar a fonte dos princípios práticos que estão *a priori* e nossa razão, mas porque os costumes eles próprios permanecem sujeitos a toda sorte de corrupção enquanto faltar aquele fio condutor e norma suprema de seu ajuizamento.” (*GMS*, AA 04: 389-90. Grifo do autor) Com efeito, “agentes comuns estão sujeitos a uma ‘*dialética natural*’ (G, IV: 405.13) e são ‘facilmente seduzidos’ (G, IV: 405.1) a priorizar a felicidade em prejuízo do dever. [...] A preocupação prática de evitar a corrupção [da moralidade] motiva a transição de Kant do conhecimento racional comum do dever ao sistema filosófico fundamentado em um princípio racional e puro (G, IV: 406.2-4).” (STICKER, 2021, p. 13)

<sup>423</sup>Em *Moralphilosophie Collins* encontramos algo parecido com esta “tendência” de se “arrazoar” contra as leis morais: “No tribunal moral do homem, há uma sofismaria forjada pelo *amor de si*. Este advogado é um chicaneiro quando expõe as leis sofisticadamente para sua vantagem, mas, por outro lado, também é enganoso ao negar o *factum*. Portanto, o homem descobre que este defensor, por mais sofisticado que seja, goza de pouco crédito e é visto, antes, como um trapaceiro. O homem que falha em pensar isso, e persegue-o, é um fraco. Este

emprega o termo *vernünfeln*, isto é, *arrazoar*, no sentido de um “abuso da razão”<sup>424</sup> que se aparenta com o modo também pejorativo como o termo é utilizado, em certos momentos, quando trata-se do domínio teórico<sup>425</sup>. O *arrazoar* aqui empregado refere-se, portanto, como mencionado, a um ato ou propensão a desafiar ou *racionalizar* contra a validade ou legitimidade da lei moral, pendor este que se identifica com esta *dialética* ou *tensão natural*<sup>426</sup>. Para Reath, encontra-se, aqui, um obstáculo para a boa conduta que se explica como uma

tendência de isentar a si mesmo das exigências morais mediante várias formas de racionalização. Muitas vezes, nós enfraquecemos os princípios que, de outro modo, aceitaríamos, ao fazer exceções para nós mesmos ou ao interpretá-los de modo a não os aplicar à situação na qual se está agindo. Isso significa agir como se as demandas do autointeresse estão em pé de igualdade com, ou, mesmo, limitam as exigências morais, e é equivalente, na prática, a negar que os requerimentos morais têm o status de lei.<sup>427</sup>

Com efeito, quanto a uma *terapêutica* para este importante obstáculo para a boa conduta, Reath conclui que o enfrentamento a esta propensão passaria, inevitavelmente, pelo “reconhecimento inequívoco” da legitimidade e autoridade da obrigação moral “e uma história que explique de onde ela vem. A este respeito, a teoria moral possui um papel prático particular para Kant: um entendimento apropriado da natureza e status das exigências morais é essencial

---

trapaceiro expõe a lei de todas as maneiras. Ele tem acesso à letra da lei, e em questões de fato olha, não para as disposições, mas sim para as circunstâncias externas. Ele lida com probabilidades. Este probabilismo moral é o meio pelo qual o homem trai a si mesmo e persuade-se de que agiu corretamente, de acordo com princípios. Nada é mais astucioso e repulsivo do que fabricar uma tal lei para si mesmo, pela qual faz-se o mal sob a égide da verdadeira lei. Enquanto um homem violar a lei, mas ainda a conhecer em sua pureza, ele ainda pode ser redimido, porque ainda tem diante de si uma lei pura. Mas aquele que fabrica uma propícia e falsa lei, tem um princípio para a sua maldade, e nele não pode haver esperança alguma.” (*V-Mo/Collins*, AA 27: 359. Grifo do autor)

<sup>424</sup>Cf. GALEWICZ, 2021, p. 972.

<sup>425</sup>Na *Antropologia*, Kant refere-se ao semelhante *Vernunftlei*, traduzido para o português como *argumentar com argúcias (sem razão saudável)*, como “um emprego da razão que passa ao largo do fim-último, em parte por incapacidade, em parte por erro do ponto de vista.” (*Anth*, AA 07: 200) Isto é, conforme uma nota de Clélia Aparecida Martins em sua tradução, trata-se, para Kant, de um “raciocinar em sentido pejorativo.” (ibid., AA 07: 200. Nota do tradutor) Mais à frente, ainda no *Livro Primeiro*, vemos que “a razão ainda deve ser diferenciada da *argumentação* <*Vernünfeln*>, do jogo de meras tentativas no uso da razão sem uma lei dela. Se a questão é se devo acreditar nos fantasmas, posso *argumentar* <*vernünfeln*> de todas as formas sobre a possibilidade deles, mas a *razão* proíbe a admissão da possibilidade desse fenômeno *supersticiosamente*, isto é, sem um princípio de explicação dele segundo as leis da experiência.” (ibid., AA 07: 228. Grifos do autor) Na terceira *Crítica* encontramos um sentido um pouco mais neutro, isto é, “Para ser dialética, uma faculdade de julgar tem de ser antes de mais nada raciocinante <*vernünftelnd*>, isto é, seus juízos precisam ter pretensão de universalidade, e aliás a priori, pois é na contraposição de tais juízos que consiste na dialética.” (*KU*, AA 05: 337) Em nota, complementa: “Pode ser denominado juízo raciocinante <*vernünfteldes Urteil*> (*iudicium ratiocinans*) todo juízo que se apresenta como universal” (ibid., AA 05: 337n. Grifo do autor). Este último contrapõe-se, ainda, ao juízo da razão (*iudicium ratiocinatum*) o qual “é pensado como a conclusão de um silogismo, portanto como fundado a priori.” (ibid.)

<sup>426</sup>Cf. STICKER, 2021, p. 16.

<sup>427</sup>REATH, 2006, p. 75.



para produzir-se a disposição moral.”<sup>428</sup> Isso nos direciona para uma discussão que Reath introduz em certa altura de um dos seus textos aqui tratados<sup>429</sup>, a saber, acerca das ações moralmente inaceitáveis. Não há dúvidas de que a leitura de Reath não compromete-se com a noção de que as máximas assentadas em inclinações forneçam *de fato* razões suficientes ou *boas razões* sempre que adotadas, o que seria um absurdo, mas apenas que estas são adotadas pelo agente ao serem consideradas desta maneira – “É central para a sua [de Kant] doutrina moral a ideia de que nós sempre agimos com algum reconhecimento das exigências da lei moral.”<sup>430</sup> Reath reconhece que, não obstante Kant considere, em geral, que a consciência do agente o condena nas ações imorais, a perspectiva kantiana seria apresentada de um modo mais adequado se considerarmos a maneira como “emergem”, no “comportamento público”, certas “formas distorcidas” da consciência moral, recordando-nos o conceito kantiano de racionalização. Nestas *explicações racionalizantes*, diz Reath, poderíamos encontrar, inicialmente, algum tipo de evidência ou exemplo de uma “necessidade de se prestar contas aos outros”<sup>431</sup>, isto é, e. g., quando indivíduos “distorcem as percepções das suas circunstâncias de modo a favorecer seus interesses privados, ou proteger suas reputações”<sup>432</sup>, ou, mesmo, quando se defende as próprias ações com princípios que não são de fato aceitos como razoáveis ou que não os aceitaria vindos de outra pessoa. Estes comportamentos, enquanto atravessados por uma aparência de legitimidade e de razoabilidade, “revelam um reconhecimento dissimulado da autoridade das preocupações morais.”<sup>433</sup> Ora, sabemos que, nas ações egoístas, toma-se o princípio do *amor de si* como uma máxima fundamental e age-se por razões que não se justificam senão apenas subjetivamente. Para isso conformar-se com a ideia anteriormente expressa de que apenas as razões concebidas *também* como objetivamente válidas podem influenciar a escolha, Reath comenta que poderia ser o caso, por exemplo, de que, reconhecendo-se que o princípio do *amor de si* não é *por si só* justificável, então escondem-se ou dissimulam-se os motivos de maneira a se agir sob a guisa de um princípio aceitável, mas que oculta os verdadeiros motivos do agente. Por outro lado, poderia, ainda, ser o caso de tomar-se o princípio do *amor de si* como justificável, compreendendo os próprios motivos como contendo um valor que não possuem *de fato*<sup>434</sup>. Neste caso, portanto, não se trata de uma *dissimulação*.

---

<sup>428</sup>Ibid. Cf. também *GMS*, AA 04: 405.

<sup>429</sup>Cf. Ibid., p. 20ss.

<sup>430</sup>Ibid.

<sup>431</sup>Ibid.

<sup>432</sup>Ibid.

<sup>433</sup>Ibid.

<sup>434</sup>Cf. *KpV*, AA 05: 74.

É compreensível que ambos os casos mencionados por Reath estão de acordo com os princípios de uma leitura *intelectualista* do agir humano em Kant. Todavia, é difícil entender precisamente o que Reath pretende dizer quando escreve, um pouco antes, que, para a ação egoísta, nas quais há uma discrepância entre o valor verdadeiro da máxima e o valor considerado pelo indivíduo, “Existem inúmeras formas que isso pode assumir, algumas *insinceras* <*disingenuous*>, outras mais *honestas*.”<sup>435</sup> Parece ser o caso, do modo como põe Reath, que a primeira “forma”, isto é, *insincera* ou *hipócrita* referir-se-ia ao primeiro caso mencionado no parágrafo anterior, enquanto a segunda cabe ao segundo exemplo; isto é, Reath dá a entender que o “caso” das ações egoístas nas quais os “indivíduos reconhecem que o amor de si, por si próprio, não é capaz de ser um princípio com força justificadora, [de modo que] eles esconderão ou dissimularão os seus próprios motivos”<sup>436</sup>, seria uma forma *insincera* de conduta egoísta. Contudo, neste caso, qual significado poderia ter esta mencionada *hipocrisia* ou *insinceridade*? Ora, fingir ter determinadas intenções, ocultando-se as verdadeiras, com vistas a ser aprovado no escrutínio público, isto é, reconhecendo-se a imoralidade subjacente à própria disposição, não parece ser o caso de alguém que realmente age com base na justificabilidade ou validade objetiva das máximas, como reivindica a leitura *intelectualista*, mas de alguém que evita a reprovação dos outros em um sentido heterônomo, e. g., ao temer-se a reprimenda. Com efeito, parece ser o caso que a primeira situação – na qual dissimula-se a razão pela qual se está agindo – está de acordo com a leitura *intelectualista* caso a compreendermos não como *hipocrisia* ou *insinceridade*, como sugere Reath, mas como uma *dissimulação inocente*, isto é, na qual não se tem consciência, de fato, do que se está fazendo.

Engstrom também nos oferece uma leitura intelectualista interessante do agir humano em Kant, enfatizando a relação entre a *bondade* atribuída à ação e a *escolha*; isto é, “a ação considerada boa neste juízo deve ser a própria ação escolhida no ato de escolha resultante.”<sup>437</sup> Engstrom compreende que um juízo acerca do valor ou da bondade de uma conduta, na medida em que é capaz de determinar a escolha, isto é, de maneira que “o conteúdo do juízo, o que é considerado bom, e o conteúdo da escolha, o que é escolhido, são os mesmos”, seria *equivalente* a um juízo que constata a dignidade ou merecimento de uma certa conduta para ser escolhida. Ora, com efeito, conforme esta perspectiva acerca de um agir racional humano que está invariavelmente *sub ratione boni*, não se trata, na escolha de uma ação considerada boa, de uma apreciação do valor da ação com respeito somente a este ou aquele aspecto em particular, mas,

---

<sup>435</sup>REATH, 2006, p. 21. Grifos meus.

<sup>436</sup>Ibid.

<sup>437</sup>ENGSTROM, 2009, p. 49.

sim, no que diz respeito ao balanço das possibilidades. De fato, somente desse modo o contrário do escolhido poderia ser considerado *não merecedor* ou *não bom o suficiente* para ser escolhido. Por conseguinte, como já está parcialmente sugerido, continua Engstrom, trata-se, além do mais, de umajuizamento que equivale à consideração de que se tem *razões suficientes* para agir. Este juízo acerca do *merecimento* ou *maior valor* de uma conduta comparada às outras e que é obtido na ponderação, não poderia se limitar, como é claro, à constatação de que se tem apenas *uma* razão, mas *razões suficientes* para se agir<sup>438</sup>.

### 3.1.2. O contraponto de Timmermann às leituras intelectualistas.

Aqui, serão discutidos dois tipos de argumento apresentados por Timmermann contra as leituras intelectualistas da ação humana na obra kantiana. Inicialmente, são apresentados os argumentos filosóficos e exegeticos que, supostamente, contradiriam as teses recém-expostas. Após isso, introduz-se um exame acerca da importante distinção entre *vontade* <Wille> e *arbitrio* <Willkür> e a abordagem dessa distinção por parte de Timmermann. Trata-se de um exame necessário para a discussão aqui trabalhada, pois, nos fundamentos de toda perspectiva acerca do agir humano e da imoralidade na obra kantiana, identifica-se uma via de interpretação acerca do modo como essas faculdades se relacionam.

#### 3.1.2.1. Argumentos filosóficos e exegeticos contra uma leitura intelectualista de Kant.

Timmermann considera a existência de argumentos tanto filosóficos quanto exegeticos para uma recusa do “paradigma intelectualista” quando estamos tratando de um *erro moral*. Quanto ao primeiro argumento, diz Timmermann, se considerarmos que, conforme a perspectiva intelectualista, uma ação errada decorre do fato de estarmos “iludidos acerca de nossas obrigações”<sup>439</sup> – “Nós concordamos, talvez precipitadamente, com uma máxima que consideramos satisfazer, erroneamente, os requisitos de uma razão imparcial e universal”<sup>440</sup> –, entra em cheque, com isso, a ideia fundamental de uma responsabilidade moral e imputabilidade para os agentes, uma vez que esta conecta-se ou decorre de maneira imediata da noção de uma consciência da transgressão que pratica-se. Ora, diz Timmermann, Kant compromete-se firmemente com a ideia de uma responsabilidade do agente com relação às suas

---

<sup>438</sup>Cf. *ibid.*, pp. 49-50.

<sup>439</sup>TIMMERMANN, 2022, p. 103.

<sup>440</sup>*Ibid.*

falhas morais. Quanto às evidências textuais, Timmermann considera difícil compreender como poderia a perspectiva intelectualista harmonizar-se com a compreensão kantiana acerca do ser humano como consciente da obrigação moral enquanto um dever moral incondicionado. Assim, para além do *fato da razão* de *KpV*, já em *GMS*<sup>441</sup> “Nós aprendemos que o fenômeno da necessidade moral é possível pois os seres humanos consideram-se a si mesmos tanto como racionais <*intellectual*> quanto sensíveis [...]. Consequentemente, a faculdade de escolha (*Willkür*) – que não é puramente racional – é suscetível a dois tipos de interesse e forçada a fazer uma decisão de princípio entre ambos.”<sup>442</sup>. Timmermann acrescenta, ainda, que a distinção kantiana entre princípios *subjetivos* e *objetivos* da *Análítica* da segunda *Crítica* endossa esta sua leitura na medida em que indica a possibilidade de uma separação <*gap*> entre o juízo moral e as escolhas efetivas do agente. Acerca disso, a seguinte passagem parece ser ilustrativa:

Na vontade patologicamente afetada de um ser racional, pode ser encontrado um conflito de máximas com as leis práticas conhecidas por ele mesmo. Por exemplo, alguém pode tomar como sua máxima não deixar passar, sem vingança, nenhum insulto e, ao mesmo tempo, ver que isso não é uma lei prática mas somente a sua máxima – que, pelo contrário, enquanto uma regra para a vontade de todo ser racional, ela não pode harmonizar-se consigo mesma numa mesma máxima.<sup>443</sup>

A seguinte passagem de *MS* também sugere esta leitura:

Por meio de sua sentença categórica (o dever [*Sollen*] incondicionado), o *imperativo* moral anuncia essa coerção, que, portanto, não concerne a seres racionais em geral (entre os quais poderia também haver algo como seres *santos*), mas a *seres humanos* como *seres naturais* racionais, que são suficientemente não santos para que o prazer possa induzi-los a transgredir a lei moral, ainda que eles mesmos reconheçam sua autoridade, e, mesmo quando a obedecem, a fazê-lo com *desgosto* (com a resistência de sua inclinação), sendo nisto que consiste propriamente a *coerção*.<sup>444</sup>

A nota de rodapé posta por Kant ali mesmo dá continuidade ao raciocínio ao tratar da relutância que pode sentir-se com a transgressão consciente da obrigação moral, isto é,

O ser humano, porém, como ser moral (quando se considera objetivamente, algo a que está determinado por sua razão prática pura – segundo a *humanidade* em sua própria pessoa), descobre-se ao mesmo tempo santo o suficiente para transgredir a lei interna com *desgosto*; pois não há nenhum ser humano tão perverso que, nesta transgressão,

<sup>441</sup>Cf. *GMS*, AA 04: 453-4.

<sup>442</sup>TIMMERMANN, 2022, p. 103. Grifo do autor.

<sup>443</sup>*KpV*, AA 05: 19.

<sup>444</sup>*MS*, AA 06: 379. Grifos do autor.

não sinta em si uma resistência e uma aversão a si próprio, pela qual ele tem de exercer coerção sobre si mesmo.<sup>445</sup>

Como nota Timmermann, torna-se difícil conciliar estas passagens com a leitura intelectualista do texto kantiano, em especial considerando-se este sentimento de “autoconstrangimento” ou de relutância que pode acompanhar o sujeito na transgressão da lei, isto é, enquanto algo que expressa uma consciência da imoralidade da própria ação. Ainda acerca do problema da consciência da imoralidade da própria conduta, podemos recordar algo que Kant trata no final da *Religião*, a saber, o caso do *inquisidor*. Em *RGV*, Kant questiona-se se, no caso de um inquisidor “que se aferra à exclusividade da sua fé estatutária, porventura até ao martírio”<sup>446</sup> e que condena à morte um “suposto herege” acusado de incredulidade, deveríamos dizer “que [ele] o julgou de acordo com a sua consciência moral (embora errônea), ou poderia antes ser inculpação pura e simplesmente *de falta de consciência moral?*”<sup>447</sup> Embora reconheça a firmeza da fé do inquisidor, Kant entende ser indubitável que retirar a vida de alguém pela sua fé religiosa é um erro, de maneira que “se lhe pode lançar em rosto <*man es ihm auf den Kopf zusagen kann*> que, em semelhante caso, jamais podia estar totalmente certo de não agir assim de um modo talvez injusto.”<sup>448</sup> Em outras palavras, Kant sugere que o inquisidor não poderia estar inteiramente certo ou esclarecido acerca da permissibilidade de condenar à morte o herege. Ao fazê-lo, ao que parece, ele não estaria senão guiando-se segundo as regras de uma fé histórica revelada<sup>449</sup>: “Mas então ele próprio ousaria tal com o risco de fazer algo que seria sumamente injusto, e age precisamente aqui sem consciência moral.”<sup>450</sup>, o que contraria o princípio estabelecido nas páginas anteriores de *RGV*, isto é, *quod dubitas, ne feceris!*<sup>451</sup>

### 3.1.2.2. *Vontade e arbítrio.*

Um ponto fundamental a ser tratado em uma análise das leituras ou perspectivas *intelectualistas* acerca da agência racional em Kant é a distinção entre *vontade* <*Wille*> e

<sup>445</sup>Ibid., AA 06: 379n. Grifos do autor.

<sup>446</sup>*RGV*, AA 06: 186. p. 188

<sup>447</sup>Ibid.

<sup>448</sup>Ibid.

<sup>449</sup>“Mas que Deus tenha alguma vez manifestado esta terrível vontade funda-se em documentos históricos e jamais é apodicticamente certo. A revelação chegou-lhes apenas através dos homens e foi por estes interpretada, e embora se lhe afigure que veio do próprio Deus (como a ordem dada a Abraão de sacrificar o seu próprio filho como um carneiro) é, pelo menos, possível que haja aqui um erro.” (*RGV*, AA 06: 187. p. 188)

<sup>450</sup>Ibid.

<sup>451</sup>Cf. *ibid.*, AA 06: 185. p. 187.

*arbitrio* <Willkür>. Timmermann chama a atenção para algumas observações sobre o tema que considera incontornáveis. A distinção entre as faculdades do *arbitrio* e da *vontade*, diz Timmermann, não obstante um seu importante e mais detalhado delineamento na introdução à *MS* no tratamento de Kant acerca da *faculdade de desejar*, assim como o seu uso explícito em *RGV*, remeteria, no fim das contas, a uma compreensão já presente em textos anteriores de filosofia moral de Kant, a saber, e.g. nas lições de filosofia moral *Powalski*, do início da década de 1780: “*Arbitrio* <Willkür> e *vontade* <Wille> são diferentes. O *arbitrio* é a *vontade* que é prática, mas a *vontade* não é prática ou *voluntas minus practica est*”<sup>452</sup>. Para além disso, acerca da leitura intelectualista da distinção kantiana entre *Wille* e *Willkür*, Timmermann recorda um excerto de Allison segundo o qual Kant utiliza estes termos “para caracterizar respectivamente as funções legislativa e executora de uma faculdade volitiva unificada, à qual ele refere-se como *Wille*.”<sup>453</sup> Contudo, Timmermann chama a atenção para o fato de que a função da *Willkür* não poderia restringir-se à de uma mera executora das determinações da *Wille*, isto é, contrariando a leitura de Reath do *arbitrio* como “o aspecto executivo da volição no bastante literal sentido de que a sua função é decidir <to settle on> sobre ações que realizem os juízos e os fins da *Wille*”<sup>454</sup>, não se trataria senão de, enquanto uma faculdade “afetada pela sensibilidade enquanto, ao mesmo tempo, sujeita ao comando da razão prática pura – escolher ou reafirmar uma máxima, a lei causal de uma ação deliberada, e, por conseguinte, fazer o agente agir.”<sup>455</sup> Com efeito, conclui Timmermann, “Será a máxima prescrita pela *Wille* somente se isso for feito corretamente <well>.”<sup>456</sup>

Façamos, brevemente, uma análise do agir humano racional, com vistas a esclarecer a relação entre ambas as faculdades e, com isso, a discussão aqui travada acerca dos fundamentos da *escolha moral*. Ora, como sabemos, as inclinações que surgem para o agente – concebido, aqui, como um agente capacitado para uma ação consciente e deliberada, embora capazes de lhe servir de fundamento para as ações, não o podem fazer de uma maneira *mecânica*, isto é, sem serem, antes de tudo, escolhidas pelo agente em um ato livre de deliberação. No contexto deste movimento prático, a razão prática encontra para si uma “‘atribuição’ prática originária”<sup>457</sup> ou incumbência <*Austrag*> indeclinável vinda da sensibilidade, a saber,

<sup>452</sup>*MoPo*, AA 27: 140. Grifos do autor. Esta passagem foi traduzida a partir da tradução inglesa presente no texto de Timmermann: “‘*Willkür* and *Wille* are different. *Willkür* is the *Wille* that is practical, but *Wille* is not practical or *voluntas minus practica est*’ (*MoPo* XXVII 140.8–10).”

<sup>453</sup>ALLISON, 1990, p. 129. Grifo do autor.

<sup>454</sup>REATH, 2013, p. 43. Grifo do autor.

<sup>455</sup>TIMMERMANN, 2022, p. 108.

<sup>456</sup>Ibid. Grifo do autor.

<sup>457</sup>Ibid., p. 76.

“preocupar-se com o seu interesse e formar máximas práticas em vista da felicidade desta vida e, se possível, também da de uma vida futura.”<sup>458</sup> Com efeito,

o nosso bem <Wohl> e do nosso mal <Weh> tem uma *grande* importância no ajuizamento de nossa razão prática e, no que diz respeito à nossa natureza como seres sensíveis, *tudo* depende de nossa *felicidade*, se esta é julgada, como sobretudo a razão o exige, não segundo a sensação passageira, mas segundo a influência que esta contingência tem sobre toda a nossa existência e a satisfação a seu respeito<sup>459</sup>

Neste âmbito da deliberação prática, diz Timmermann, na qual avalia-se o curso de ação mais adequado para os fins adotados, a razão não propõe simplesmente uma opção única, mas um princípio, isto é, uma máxima candidata “para servir de base para a escolha e ação prudencial”<sup>460</sup>, princípio este forjado a partir da própria experiência que tem-se acerca do funcionamento do mundo<sup>461</sup>: “Uma regra prática é sempre um produto da razão, porque prescreve a ação como um meio para um efeito, como intenção <Absicht>.”<sup>462</sup> Ora, como menciona Timmermann<sup>463</sup>, e como pode ser atestado desde a *Fundamentação*<sup>464</sup>, as máximas baseadas em imperativos hipotéticos limitam a validade da sua prescrição às condições restritas do fim perseguido, isto é, “um tipo limitado de universalidade”<sup>465</sup>. Neste caso, abstraindo dos possíveis conflitos de natureza moral que possam surgir na busca pela satisfação dos fins pessoais do agente, a ação segue-se, tendo como regra sob a qual escolhe-se agir, isto é, a sua máxima, provida pelo objeto de desejo, isto é, o *fundamento de determinação* da ação. Como chama atenção Timmermann<sup>466</sup>, mesmo neste caso de uma escolha de natureza prudencial na qual uma alternativa moral não se apresenta, a *faculdade do arbítrio* <Willkür> deve estar presente, uma vez que a escolha das máximas pertence à sua alçada<sup>467</sup>. Para o caso da escolha moral, as coisas ocorrem de um modo diferente, como é esperado. Aqui, como é sabido, a apreciação das máximas não tem como parâmetro a escolha instrumental com vistas ao fim pessoal do agente, mas a própria validade moral da máxima, como *dever*. Aqui, como viu-se no capítulo anterior, a moralidade deve ser capaz de fornecer um motivo suficiente para o agir, isto

---

<sup>458</sup>KpV, AA 05: 61.

<sup>459</sup>Ibid.

<sup>460</sup>TIMMERMANN, 2022, p. 79.

<sup>461</sup>Cf. “Ele [o princípio] é emprestado da experiência de como o mundo funciona ( combinado, se necessário, com a imaginação de como o mundo poderia funcionar, mas mesmo relações causais imaginadas precisam se basear em experiências reais).” (Ibid.)

<sup>462</sup>KpV, AA 05: 20.

<sup>463</sup>Cf. TIMMERMANN, 2022, p. 79-80.

<sup>464</sup>Cf. GMS, AA 04: 414-5.

<sup>465</sup>TIMMERMANN, 2022, p. 80.

<sup>466</sup>Cf. Ibid.

<sup>467</sup>Cf. MS, AA 06: 226.

é, um *móvil moral*, o qual está conectado, como também foi visto, com o conceito de um *interesse moral*, pelo qual a razão pura torna-se prática. Com isso, surgem para o agente duas possibilidades de escolha de gêneros verdadeiramente distintos, i. e. como *moralidade* e *interesse próprio*: “Pois, embora a máxima do amor-de-si seja rejeitada pela razão prática pura, ela permanece disponível como uma opção para a faculdade de escolha.” Ao sair do nível de uma decisão prudencial no que se depara com a necessidade normativa de uma demanda moral, “A vontade não está mais no trajeto da felicidade. Ela alcançou, finalmente, uma bifurcação no caminho.”<sup>468</sup>

Ao tratar do significado dos conceitos de *bem* <Gut> e *mal* <Böse> em Kant, Timmermann também traz considerações interessantes para essa discussão acerca do agir racional humano. Ambas as noções seriam, na obra kantiana, práticas e objetivas, conforme Timmermann<sup>469</sup>, o que remete à seguinte passagem da segunda *Crítica*: “O que nós devemos denominar bom <gut> tem de <muß> ser um objeto da faculdade de desejar no juízo de todo ser racional, e o mal <das Böse>, um objeto de aversão nos olhos de cada um; por conseguinte, para esse juízo a razão é necessária, para além do sentido.”<sup>470</sup> Isto é, tratar-se-iam de valores compartilhados, na medida em que assentados em uma faculdade em comum. Estes valores, contudo, diz Timmermann, não poderiam ter o seu significado restrito ao domínio moral, referindo-se a todo valor ou desvalor que contém este caráter *prático objetivo*. Desse modo, para Timmermann, o conceito kantiano de mal <Böse>, por exemplo, é “apenas uma expressão guarda-chuva para tudo aquilo que possui um desvalor prático objetivo, seja moral, prudencial ou instrumental.”<sup>471</sup> Com efeito, na terminologia kantiana, o *bom* seria equivalente ao *racionalmente aprovável* ou *justificável*, “e a razão desaprova inteira e inequivocamente o agir segundo máximas que não podemos querer como leis universais. [...] não há nada – e não

<sup>468</sup>TIMMERMANN, 2022, p. 84.

<sup>469</sup>Cf. *ibid.*, p. 33.

<sup>470</sup>*KpV*, AA 05: 60-1. Cf. também: “Há uma velha fórmula das escolas: *nihil appetimus nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali* a qual possui um uso muitas vezes acertado, mas também muitas vezes bastante prejudicial à filosofia, porque as expressões *boni* e *mali* possuem uma ambiguidade devido à pobreza da língua, pela qual elas são suscetíveis de um duplo sentido e, desse modo, inevitavelmente põem as leis práticas em ambiguidades e a filosofia que, ao utilizá-las, torna-se consciente da diferença dos conceitos na mesma palavra, mas não consegue encontrar, ainda assim, nenhuma expressão especial para elas é forçada a distinções sutis, sobre as quais não há ulteriormente nenhum acordo, na medida em que a diferença não pode ser diretamente indicada por nenhuma expressão adequada. A língua alemã tem a sorte de possuir expressões que não permitem que essa diferença seja esquecida. Para aquilo que os Latinos denominam com uma única palavra, *bonum*, ela tem dois conceitos muito diferentes e expressões igualmente diversas: para *bonum* ela tem *das Gute* e *das Wohl*, para *malum* ela tem *das Böse* e *das Übel* (ou *Weh*), de maneira que são duas avaliações de ação inteiramente distintas se consideramos, numa ação, o *Gute* e o *Böse* da mesma, ou o nosso *Wohl* e *Weh* (*Übel*).” (*Ibid.*, AA 05: 59-60. Grifos do autor)

<sup>471</sup>TIMMERMANN, 2022, p. 34-5.



apenas menos – a ser dito acerca delas desde um ponto de vista objetivo.”<sup>472</sup> Novamente, conforme *KpV*:

Disso se segue já que a proposição psicológica supramencionada [*nihil appetimus nisi sub ratione boni; nihil aversamus, nisi sub ratione mali*] é no mínimo muito duvidosa, se for assim traduzida: não desejamos nada senão em consideração do que para nós é bom <Wohl> ou mau <Weh>, mas se, por outro lado, a apresentarmos assim: nada queremos, segundo a indicação da razão, exceto na medida em que o consideramos bom <gut> ou mau <böse>, então ela torna-se indubitavelmente certa e, ao mesmo tempo, expressa-se de modo totalmente claro.<sup>473</sup>

O ponto de Timmermann, portanto, é o de que a ação moral não é simplesmente “mais racional” ou *melhor* do que a ação voltada para o interesse pessoal do agente. Por conseguinte, no caso de um conflito entre uma escolha moral e, outra, imoral, a “Razão está *inteiramente* ao lado do dever, enquanto nem uma migalha de racionalidade anexa-se ao interesse próprio neste momento”<sup>474</sup>. Seguinte o raciocínio de Timmermann, no caso de uma escolha imoral, escolheríamos uma ação “desprezível” do ponto de vista do nosso juízo racional, em contrariedade à “dignidade incondicionada” da lei moral; isto é, segundo esta leitura, na ação imoral não visamos o *bem* <Gut>. Isso assemelha-se a algo que se encontra no ensaio *Teoria e Prática*, acerca do *bom*:

A máxima da observância incondicionada de uma lei do livre arbítrio categoricamente obrigante (i.e., do dever) sem qualquer consideração por um fim tomado como fundamento, é essencialmente diferente, isto é, diferente *segundo a espécie*, da máxima na qual o motivo para se agir de uma certa maneira é a busca do fim a nós atribuído pela própria natureza (o qual em geral é chamado felicidade). A primeira máxima é boa <gut> em si mesma, mas não a segunda; no caso de uma colisão com o dever ela pode ser bastante má <böse>.<sup>475</sup>

Como recorda Timmermann, na segunda *Crítica* encontramos que se trata de “uma lei perante a qual todas as inclinações emudecem, ainda que secretamente atuem contra ela”<sup>476</sup>. Desse modo, a “Felicidade não perde a sua atração quando a aprovação racional é retirada.”<sup>477</sup> Ora, no conflito moral, a escolha moral apresenta-se para o agente racional como a única escolha *boa por si mesma*. Com efeito, o que torna uma ação *má* é, precisamente, a sua injustificabilidade ou incapacidade de ser plenamente justificada, acerca da qual, segundo

<sup>472</sup>Ibid., p. 122.

<sup>473</sup>*KpV*, AA 05 60.

<sup>474</sup>TIMMERMANN, 2022, p. 123. Grifo do autor.

<sup>475</sup>*TP*, AA 08: 282. Grifos do autor.

<sup>476</sup>*KpV*, AA 05: 86.

<sup>477</sup>TIMMERMANN, 2022, p. 123.

Timmermann, “nós estamos distintamente cientes [...] quando agimos mal.”<sup>478</sup> Isto é, haveria uma decisão por ignorar a “voz da razão” em nome do interesse próprio. De fato, poderíamos dizer que, ainda que injustificável, o agir imoral foi feito por uma “razão” no sentido de que ela traz consigo uma *motivação*, ou seja, é “subjetivamente atraente”<sup>479</sup>. Em suma, Timmermann apresenta boas razões para se pensar a possibilidade do agir imoral. Como visto, a negação racional de uma atribuição de valor de um ponto de vista objetivo para uma determinada máxima do interesse próprio, como desaprovação da razão, não faz cessar o seu caráter subjetivamente atraente. Dito isso, Timmermann observa, ainda, que a pessoa que se cultivou *cuidadosamente* como virtuosa, isto é, de maneira rigorosa, “cujas inclinações foram moldadas por uma vida inteira de atividade virtuosa”<sup>480</sup>, sofrerá menos agudamente a atração deste autointeresse do que o “malfeitor” de Kant<sup>481</sup>. De fato, ao “descobrir” o ponto de vista da autonomia como contrastante ao caminho heterônomo da imoralidade que se lhe apresenta, o agente não mais percebe na ação desejada, porém imoral, algo que lhe confira o merecimento de ser considerada *boa* no sentido aqui mencionado; pelo contrário, lhe é claro o menosprezo da razão quanto à máxima má. Contudo, os padrões morais e instrumentais não parecem entrar em conflito no sentido de operarem no mesmo *nível normativo*<sup>482</sup>, e isso pois os imperativos instrumentais e prudenciais não determinam qual *fim* deve ser, afinal, adotado pelo ser humano, como o faz o imperativo categórico, mas simplesmente determinam, ao assumir como dado o *fim* da felicidade enquanto um *fim último*, os meios para este *fim*<sup>483</sup>. Estas considerações prenunciam a distinção que Timmermann delineia entre as escolhas de natureza *moral* e *prudencial*, as quais serão abordadas em sequência.

### 3.1.3. Timmermann sobre a falha prática.

Timmermann compreende duas possíveis formas de falha ou de fracasso prático por parte de um agente, isto é, *prudencial* e *moral*. Como será tratado, essa distinção permite, por parte de Timmermann, incorporar certos aspectos de uma leitura intelectualista da ação humana

---

<sup>478</sup>Ibid., p. 124.

<sup>479</sup>Cf. Ibid, p. 125.

<sup>480</sup>Ibid., p. 130n.

<sup>481</sup>Cf. *GMS*, AA 04: 394; 454.

<sup>482</sup>Cf. TIMMERMANN, 2022, p. 132.

<sup>483</sup>Cf. “Como diz Kant, uma ação sob imperativos hipotéticos ‘não é comandada de maneira absoluta, mas apenas como meio para uma outra intenção’ (GM IV 416.5 – 6) – i.e., em casos não-morais, o propósito da felicidade do agente. Mesmo quando fornecem uma orientação clara, os imperativos assertóricos não nos dizem para tentar ser felizes; eles nos dizem *como* perseguir a nossa felicidade *na pressuposição de que* a felicidade é o nosso fim último. Eles sempre permanecem expressões do que nós queremos fazer, e não do que nós devemos fazer.” (Ibid. Grifos do autor)

em Kant ao tratar das falhas práticas de natureza *prudencial*. Ao mesmo tempo, Timmermann compreende que Kant aborda um tipo de falha prática de natureza completamente distinta da anterior, qual seja, a *falha moral*, cujos fundamentos diferem da anterior.

### 3.1.3.1. Timmermann sobre a falha prudencial.

Quanto ao primeiro caso, ou seja, a imprudência enquanto um tipo particular de falha prática, Timmermann parece sugerir uma compreensão de que as ações que não dizem respeito à esfera das *escolhas morais*, isto é, ao conflito entre a possibilidade de se agir moralmente ou imoralmente, mas que concernem às escolhas de um indivíduo acerca dos melhores meios para os seus fins pessoais, isto é, à sua felicidade própria, permitiriam uma leitura próxima à perspectiva intelectualista. Em outras palavras, a determinação de um agir específico, neste caso, não ocorreria senão pela compreensão por parte do agente de que se trata da melhor maneira para a persecução dos seus fins, isto é, no limite, a sua felicidade:

É, de fato, impossível para nós, enquanto seres humanos, intencionalmente violar o único fim que realmente possuímos, a saber, a felicidade, ao escolher não realizar a opção que mais consideramos contribuir para este fim no momento da escolha. Se o fim é claro e os meios são para nós conhecidos e (sabemos que estão) disponíveis, não é como se *devêssemos* tomar estes meios enquanto a falha racional permanece uma possibilidade. Nós tomamos, *de fato*, estes meios.<sup>484</sup>

Com efeito, uma *aparente* escolha irracional seria o resultado de um equívoco, de maneira que “Se eu tenho conhecimento de que uma ação é do meu interesse, eu *vou* realizá-la; se eu sei que uma ação me é prejudicial, eu vou desistir. Não pode haver uma ação lúcida que prejudique meus próprios interesses.”<sup>485</sup>

### 3.1.3.2. Timmermann sobre a falha moral.

Como é esperado, o tratamento de Timmermann para o caso do *fracasso moral* afasta-se rigorosamente daquele voltado às questões de prudência. Ora, o fracasso moral não parece, para Timmermann, resultar *sempre* de um erro de juízo<sup>486</sup>, uma vez que poderíamos

<sup>484</sup>Ibid., p. 109. Grifos do autor.

<sup>485</sup>Ibid., p. 115. Grifo do autor.

<sup>486</sup>Ainda que Timmermann mencione que “é improvável que a falha moral resulte de um equívoco acerca do que nós devemos fazer” (2022, p. 116), parece razoável dizer que ele deve reconhecer que este *tipo* de erro prático pode, eventualmente, acontecer.

conscientemente agir de forma imoral, isto é, de um modo que consideramos injustificado. Para além do já mencionado trecho de *MS* que seria sugestivo desta leitura na medida em que menciona uma relutância e, desse modo, uma consciência na transgressão da lei moral<sup>487</sup>, Timmermann recorda a seguinte passagem da mesma página:

Ora, é impossível esclarecer o fenômeno de que nesta encruzilhada (na qual a bela fórmula coloca Hércules entre a virtude e a volúpia) o ser humano mostre maior propensão a dar ouvidos à inclinação do que à lei; pois somente podemos esclarecer o que ocorre na medida em que o derivamos de uma *causa* segundo leis da natureza, mas, neste caso, não conceberíamos o arbítrio como livre. Porém essa autocoeção em oposição recíproca e a inevitabilidade da mesma dão a conhecer a inconcebível propriedade da *liberdade* mesma.<sup>488</sup>

Timmermann chama atenção para o fato de que esta passagem faz referência à ideia exposta na segunda *Crítica* acerca da lei moral como a *ratio cognoscendi* da liberdade<sup>489</sup>, isto é, o entendimento de que a consciência de uma obrigação prática incondicionada posta pela lei “revela-nos que podemos agir de acordo, mesmo às custas da nossa própria felicidade geral, se necessário.”<sup>490</sup> Timmermann, novamente em um contraponto à perspectiva *intelectualista* sobre o agir racional humano conforme Kant, compreende que esta *consciência* não seria possível sem esta distinção fundamental entre os “fatores” que influenciam a vontade e com base nos quais podemos agir: “Esta ‘dedução da liberdade’ seria impossível se ambos os fatores que exercem a sua força sobre a vontade fossem do mesmo tipo.”<sup>491</sup> Conforme Timmermann, trata-se da leitura de que somente nesta *encruzilhada* <*Scheidewege*> na qual encontra-se o ser

<sup>487</sup>Cf. *MS* AA 06: 379n.

<sup>488</sup>Ibid. Grifos do autor.

<sup>489</sup>Cf. “Para que ninguém suponha que possa ser encontrada uma *inconsistência* quando eu chamo a liberdade de condição da lei moral e, depois, no tratando, sustento que a lei moral é a condição sob a qual nós podemos nos tornar conscientes da liberdade, eu quero apenas observar que, enquanto a liberdade é, de fato, a *ratio essendi* da lei moral, a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade. Pois, se não tivesse a lei moral sido, antes de tudo, distintamente pensada em nossa razão, nós não deveríamos nunca nos considerar justificados em *assumir* algo como a liberdade (ainda que isto não seja contraditório). Contudo, se não houvesse liberdade, a lei moral *não seria encontrada* em nós mesmos.” (*KpV*, AA 05: 5n. Grifos do autor) Isto é, segundo Kant, trata-se de dois sentidos de “condição” ou *ratio*, a saber, se a liberdade é a condição para que a lei moral se encontre em nós, por outro lado, tornamo-nos conscientes de nossa liberdade mediante uma consciência da lei moral e da sua *obrigação*. Acerca dessa distinção e da preocupação de Kant sobre “onde o nosso *conhecimento* do incondicionalmente prático *começa*, se da liberdade ou da lei prática” (*KpV*, AA 05: 29. Grifos do autor), Höffe comenta que “O conhecimento não pode começar da liberdade, uma vez que não se pode tomar consciência dela diretamente, nem a deduzir da experiência. Por outro lado, pode-se tomar diretamente consciência da lei moral ao prestar-se atenção à “necessidade pela qual a razão no-las prescreve [as leis práticas puras] e ao deixar de lado a todas as condições empíricas que a razão nos direciona (30, 5-7).” (HÖFFE, 2002, p. 78) No original: “Die Erkenntnis kann nicht von der Freiheit anheben, da man sich ihrer weder unmittelbar bewußt werden noch aus der Erfahrung auf sie schließen kann. Unmittelbar bewußt werden kann man sich dagegen des moralischen Gesetzes, indem man auf die „Notwendigkeit, womit sie [reine praktische Gesetze] uns die Vernunft vorschreibt, und auf Absonderung aller empirischen Bedingungen, dazu uns jene hinweist, acht“ hat (30, 5–7).”

<sup>490</sup>TIMMERMANN, 2022, p. 117.

<sup>491</sup>Ibid.

humano em sua escolha a liberdade faz-se conhecida para ele, isto é, a liberdade transcendental mesma revela-se neste “conflito volitivo” que apresenta-se na escolha moral:

Nenhum equilíbrio pode ser empenhado para resolver o conflito entre moralidade e autointeresse onde ele ocorre. *Nós somos genuinamente divididos <torn>*. Esta é a razão pela qual a nossa escolha – se nós estamos do lado de uma fonte de motivação ou de outra – não pode ser explicada. Não há uma lei abrangente que determine a nossa decisão. Seja no segundo caso da força, seja em qualquer outro lugar da segunda *Crítica*, não há nenhuma indicação de que deslizos morais devem-se a erros de juízo ou engano. Se agirmos de forma errada, não é porque nós julgamos que a coisa errada é certa. É porque nós optamos pela coisa errada; e nós sabemos disso.<sup>492</sup>

Em *Moralphilosophie Collins*, de meados da década de 1780, encontramos uma passagem que anuncia algo parecido com esta leitura de Timmermann. Ao tratar do princípio de execução da moralidade, Kant pergunta-nos: “De quem é a culpa, afinal, se a ação não é moral – do entendimento ou da vontade?”<sup>493</sup> Ora, continua, “Se o entendimento estiver faltando, i. e., se ele não estiver bem instruído na avaliação da ação, então ele está moralmente imperfeito, embora a maldade da ação não resida na avaliação e, portanto, não deva ser imputada ao entendimento, mas, em vez disso, ao motivo da vontade.”<sup>494</sup> Finalmente, em uma asserção

<sup>492</sup>Ibid. Grifo meu. Timmermann cita uma passagem interessante de uma das “reflexões” de Kant da década de 1770 (*R* 7178), qual seja, “A influência da nossa liberdade é incerta na medida em que não está sujeita a uma lei que lhe seja peculiar. Conosco, a liberdade é meramente uma capacidade [*Vermögen*], e não uma força que produz efeitos de acordo com leis constantes. Este é o motivo pela qual não se pode contar com as máximas da nossa liberdade.” (Kant *apud* Timmermann, 2022, p. 117. Grifo do autor)

<sup>493</sup>*V-Mo/Collins*, AA 27: 1429.

<sup>494</sup>Ibid. Pode parecer curioso que Kant se utilize, nesta passagem de *Moralphilosophie Collins*, do conceito de *Verstand* ou *entendimento* (*understanding*, na tradução para língua inglesa utilizada) para tratar da avaliação moral das ações, uma vez que o termo refere-se, geralmente, à *faculdade do entendimento* enquanto uma das faculdades de conhecimento ao lado da *sensibilidade*, isto é, conforme a primeira *Crítica*, como uma “faculdade não sensível do conhecimento” (*KrV*, B 92) e como “a própria fonte das leis da natureza” (ibid., A 127), de modo que “o entendimento fornece a priori leis da natureza, ao passo que a razão fornece leis da liberdade” (*EEKU*, AA 20: 202): “O *dever* exprime uma espécie de necessidade e de ligação com fundamentos que não ocorre em outra parte em toda a natureza. O entendimento só pode conhecer desta *o que é*, foi ou será. É impossível que aí alguma coisa *deva ser* diferente do que é, de facto, em todas estas relações de tempo; o que é mais, o *dever* não tem qualquer significação se tivermos apenas diante dos olhos o curso da natureza.” (*KrV*, B 575) Em todo caso, trata-se, ao que parece, tão somente da habilidade de aplicar a lei moral aos casos particulares, isto é, como instrução do sujeito na avaliação, e não, pelo menos como fica aparente neste excerto, do reconhecimento da lei moral e da sua validade. A segunda *Crítica* pode, neste sentido, nos ajudar: “O mais comum entendimento <*Gemeinste Verstand*> consegue discernir sem instrução qual a forma que, em uma máxima, torna-a adequada para uma dada lei universal e qual não.” (*KpV*, AA 05: 27); “O que deve ser feito, de acordo com o princípio da autonomia do arbítrio, é facilmente e sem qualquer hesitação compreendido pelo entendimento mais comum; [...] Avaliar o que deve ser feito de acordo com ela [a lei moral] não deve, portanto, ser tão difícil que o mais comum e inexperiente entendimento não saiba como proceder, mesmo sem experiência do mundo.” (*KpV*, AA 05: 36) Por outro lado, algumas páginas antes da passagem mencionada de *Moralphilosophie Collins*, encontramos que o entendimento seria a faculdade na qual reside o princípio supremo da moralidade, o que é curioso: “Aquilo que me impele a fazer o que o entendimento me diz que devo fazer, é o *motiva subjective moventia*. O princípio supremo de todo juízo moral reside no entendimento; o princípio supremo do impulso moral para realizá-lo reside no coração. [...] Tal princípio de motivação não pode ser confundido com o princípio de julgamento. O último é a norma, e o princípio do impulso é o motivo. A

fundamental, encontramos que “Quando aprendeu-se a avaliar a todas as ações, ainda não se tem o motivo para performá-las. A imoralidade da ação consiste, por conseguinte, não no querer do entendimento, mas na depravação da vontade ou do coração. A vontade está depravada quando a sensibilidade prevalece sobre o poder motivante do entendimento.”<sup>495</sup> Com efeito, se não pode a *maldade* da ação assentar na atividade da *avaliação*, não poderíamos fazer as ações contrárias à lei moral dependerem de um erro de avaliação, pois, com isso, ao que parece, estaria implicado que nunca poderá haver maldade alguma na ação humana.

Timmermann nos recorda, ainda, de outro ponto importante para esta leitura da *escolha* humana, a saber, a “questão” do *interesse moral*, já aqui tratada no segundo capítulo. O interesse, recorda Timmermann, recorrendo à *GMS III*, “é aquilo pelo que a razão se torna prática, isto é, uma causa determinante da vontade”<sup>496</sup>, contrastando-se, portanto, com o caso de seres *não racionais*: “só de um ser racional se diz que ele toma um interesse em algo; as criaturas desprovidas de razão sentem tão somente impulsos sensíveis.”<sup>497</sup> O interesse é, ainda, distinguido em dois tipos diferentes, isto é, como um interesse *puro* e, outro, *empírico*, sendo o primeiro determinado como o interesse propriamente *moral*:

A razão só toma um interesse imediato na ação quando a validade universal da máxima da mesma é uma razão suficiente de determinação da vontade. Só tal interesse é puro. Se ela, porém, só pode determinar a vontade por intermédio de um outro objecto da apetição, ou sob a pressuposição de um sentimento particular do sujeito, então a razão só toma um interesse mediato na ação e, visto que a razão por si só não consegue achar sem a experiência nem objectos da vontade nem um sentimento particular subjacente a esta, esse interesse seria tão somente empírico e não um interesse puro da razão.<sup>498</sup>

Como se vê, e como acrescenta Timmermann, no *segundo tipo* de interesse, isto é, o interesse *não-moral* ou *mediato*, a ação é escolhida com vistas à realização de um determinado desejo, isto é, a partir de uma expectativa de prazer, de modo que a ação é escolhida na medida em que se adequa à produção de um determinado objeto. Para o caso do *interesse puro*, não resta dúvidas de que se tem como objeto a ação mesma, sem a necessidade de um outro objeto. Com efeito, conclui Timmermann, “Na medida em que o interesse moral e não-moral (forma e

---

norma é o entendimento, mas o motivo está no sentimento moral.” (*V-Mo/Collins*, AA 27: 274-5. Grifos do autor; cf. também *ibid.*, AA 27: 254)

<sup>495</sup>*Ibid.*

<sup>496</sup>*GMS*, AA 04: 459n.

<sup>497</sup>*Ibid.*

<sup>498</sup>*GMS*, AA 04: 460n. Em *Moral Mrongovius II*, sobre o interesse moral, encontramos que “A razão atende ou ao interesse das inclinações, ou ao seu próprio interesse. No primeiro caso, ela é subserviente, mas no outro, legislativa. Se a razão determina a vontade mediante a lei moral, ela tem a força de um móbil, e neste caso ela não apenas autonomia mas autocracia. Ela tem, portanto, tanto uma capacidade legislativa quanto executiva.” (*V-Mo/Moron II*, AA 29: 625-6)

matéria, moralidade e felicidade, etc.) são as duas únicas forças que podem determinar a vontade kantiana, nós começamos a entender o porquê de a escolha entre um curso de ação moral e não-moral ser tão diferente da escolha entre opções não-morais.”<sup>499</sup> Em uma nota da segunda *Seção*, encontramos, acerca do *interesse*, que

Este, portanto, só tem lugar numa vontade dependente, que não é por si mesma conforme à razão; na vontade divina não se pode conceber nenhum interesse. Mas a vontade humana também pode *tomar um interesse* em algo sem por isso *agir por interesse*. O primeiro significa o interesse *prático* na ação, o segundo o interesse *patológico* no objeto da ação. O primeiro indica apenas dependência da vontade de princípios da razão em si mesma, o segundo de princípios da mesma em vista da inclinação, uma vez que a razão só indica a regra dizendo como se pode acudir à necessidade da inclinação. No primeiro caso, interessa-me a ação, no segundo o objeto da ação (na medida em que me é agradável). Vimos na primeira secção que, numa ação por dever, não se deve olhar para o interesse no objeto, mas tão somente <para o interesse> na ação ela mesma e em seu princípio na razão (a lei).<sup>500</sup>

Note-se que, para o caso do interesse *patológico*, a atividade da razão está subordinada à satisfação das inclinações e de um interesse que lhe é estranho; em contrapartida, no interesse *moral* toma-se um interesse imediato na ação, fornecido pela própria razão, e não em um objeto da ação.

Com efeito, como está claro, a perspectiva kantiana híbrida de Timmermann acerca da racionalidade prática compreende a existência de uma dupla forma de falha prática por parte de um agente racional-sensível, duplicidade essa que se justifica na medida em que se tratam de dois “problemas” cujas naturezas ou razões não apenas distinguem-se, como são compreendidas de modos absolutamente distintos. Por um lado, na ausência de questões de ordem moral, falha-se no cumprimento de um imperativo hipotético devido a um equívoco de juízo: “Considerando-se que os meios para aquele fim estão à nossa disposição, a única razão concebível pela qual não nos aproveitamos deles é que não conseguimos chegar ou esperar pela conclusão correta (a conclusão de que uma certa medida é o meio apropriado para o nosso fim).”<sup>501</sup> Por outro, a imoralidade, como contrariedade ao imperativo categórico, não poderia ser explicada da mesma maneira, pelo menos conforme a leitura apresentada até o momento por Timmermann.

<sup>499</sup>TIMMERMANN, 2022, p. 119.

<sup>500</sup>GMS, AA 04: 413-4n. Grifos do autor. Em *Moralphilosophie Collins* de meados da década de 1780, acerca da *coação* ou *compulsão moral* <*moral compulsion*>, encontramos que esta coação ou compulsão não se identifica com a *necessidade*, mas com um *constrangimento* direcionado à ação. Ao mesmo tempo, alerta Kant, “o ser que é constrangido deve ser aquele que não realizaria esta ação sem constrangimento, e teria, de fato, razões contrárias a ela.” (*V-Mo/Collins*, AA 27: 266) Ora, com efeito, “Deus não pode ser constrangido. A coação é, portanto, o constrangimento de uma ação feita com relutância.” (Ibid., AA 27: 266-7)

<sup>501</sup>TIMMERMANN, 2022, p. 7.

### 3.2. Sobre o mal em Kant.

Desde o início, a abordagem do problema da inteligibilidade do *mal moral* e da imoralidade se apresenta como uma tarefa espinhosa. De fato, se assumíssemos como ponto de partida uma concepção do ser humano e do agir humano como circunscrito a uma racionalidade de meios e fins, isto é, a ação humana como suficientemente explicável segundo os fatos naturais e sociais do *mundo*, que a precederiam como seu fundamento suficiente, nosso caminho não encontraria, talvez, semelhantes dificuldades. Uma tal perspectiva “deflacionista” do mal, diz Wood, corta o *nó górdio* ao fazer desaparecer o próprio *problema* do mal: para ela, “tudo o que existe são eventos (em si mesmos, nem bons nem maus) e a nossa atitude subjetiva em relação a eles.”<sup>502</sup> Evidentemente, não é esse o caso para a filosofia prática kantiana, na qual o problema do mal é concebido como imediatamente relacionado à liberdade e o agir racional do ser humano, o que constituirá o terreno *moral* da discussão. Com isso, naturalmente é posta a dificuldade de se tornar o mal compreensível, pois, ao procurarmos, para ele, um fundamento, a depender do que isso significa, correríamos o risco de lhe roubar uma das suas características essenciais, qual seja, a sua imputabilidade. Esses impasses serão, agora, abordados.

#### 3.2.1. O conceito de mal moral.

Em *KpV*, Kant diz que a língua alemã tem a “sorte” de possuir termos capazes de conservar a precisão necessária para não cair em certos “duplos sentidos” aos quais os ambíguos termos latinos *bonum* e *malum* estão suscetíveis<sup>503</sup>. Assim, se para *bonum* (bem) encontra-se *das Gute* e *das Wohl*, para *malum* (mal), *das Böse* e *das Übel* ou *das Weh*, “de maneira que são dois juízos inteiramente diferentes se, numa ação, consideramos o *Gute* e o *Böse* da mesma, ou o nosso *Wohl* e *Weh* (*Übel*)”<sup>504</sup>, isto é, os primeiros como *bem* e *mal* em um sentido *moral*, os segundos como relacionados ao *prazer* e ao *sofrimento*. Com efeito, na primeira parte da *Religião*, nessa busca por esclarecer o significado da possibilidade do mal <*Böse*> ao qual o ser humano está sujeito na escolha das suas máximas, é perceptível que Kant não esteja tomando como objeto o mal no sentido do desprazer que pode afetar o ânimo das pessoas, ou sequer dos acontecimentos ruins, isto é, aquilo que Kant chamaria de *Übel*. Pelo contrário, como já foi aqui

<sup>502</sup>WOOD, 2010, p. 146.

<sup>503</sup>Cf. *KpV*, AA 05: 59-60.

<sup>504</sup>Ibid., AA 05: 60. Grifos do autor.



sugerido, o *mal* <Böse> deve ser necessariamente compreendido como um ato ou obra humana e, por conseguinte, como relacionado às noções de *escolha* e *responsabilidade* – i.e., como *agência*. Ora, de fato, não fosse o conceito de mal atrelado ou, mesmo, assentado na escolha humana ou na liberdade, não se poderia associá-lo à noção de imputabilidade. Como será visto, Kant pretende fazer o mal moral consistir em uma subordinação do móbil do dever moral àqueles do amor de si, este último compreendido enquanto um designador genérico da busca humana pela satisfação das suas inclinações. Com efeito, como menciona Wood, trata-se, afinal, de uma intenção por parte de Kant, em sua busca por tornar o mal moral inteligível, de definir o *mal moral* em sua conceitualização mais abstrata, com vistas a capturar todas as formas que este pode assumir para o ser humano, “desde os mais triviais e menores deslizes morais até as formas mais extremas de maldade.”<sup>505</sup> Além disso, será tratada a constatação de Kant acerca do caráter *radical* desse mal, isto é, na medida em que trata-se, evidentemente, de uma escolha ou um ato de liberdade, mas que diz respeito à determinação do fundamento ou do nível mais básico da escolha das máximas por parte do agente, razão pela qual o mal moral envolveria, para o agente, uma subordinação consistente ou duradoura do dever às inclinações.

Cumpra observar que Kant rejeita, de início, dois modos de se compreender o fundamento do *mal*, a saber, em primeiro lugar, como assentado nas próprias *inclinações naturais* do ser humano e, em segundo lugar, como explicado pela existência de uma *razão maligna*. Quanto à primeira via, Dörflinger observa que poderia parecer verossímil àquele que reflete acerca da *origem* do mal, que essa encontra-se precisamente na sensibilidade humana: “Pois não seria ele [o ser humano], afinal, devido à sua necessidade sensível orientada para a satisfação, prazer, e felicidade em geral, aquele sujeito privado que lhe é exigido superar pela determinação moral da vontade?”<sup>506</sup> Contudo, está muito longe de ser verdade, para Kant, que a sensibilidade seja a *origem* do mal, ou sequer que a razão deva ser considerada uma adversária do aspecto sensível do ser humano, pois, embora possam as inclinações entrar em conflito com as demandas da moralidade e, nesse caso, tenham que se deixadas de lado pelo agente, esse não é um conflito *necessário*. Pelo contrário, não somente não se deve tomar a sensibilidade como *má*, como “As inclinações naturais, *consideradas em si mesmas*, são boas, i.e., irrepreensíveis, e pretender extirpá-las não só é vão, mas também prejudicial e censurável”<sup>507</sup>. Antes, desde o ponto de vista da razão prudencial, trata-se apenas de domá-las <*bezähmen*> para que se adequem à busca pela felicidade. Com efeito, *em si mesmo mau* e que deva ser erradicado só

---

<sup>505</sup>WOOD, 2014, p. 37.

<sup>506</sup>DÖRFLINGER, 2023, p. 154.

<sup>507</sup>RGV, AA 06: 58 p. 64. Grifos do autor.

poderia ser o moralmente contrário à lei. Ora, não há contradição com a moralidade que a razão ocupe, em certos casos, o lugar de uma serva das inclinações naturais, isto é, como um *amor de si racional* na medida em que se escolhe apenas os melhores meios com vistas ao “maior e mais duradouro bem-estar”<sup>508</sup>.

Ora, o *moralmente mau* deve ser entendido, como se supõe, enquanto *imputável*, isto é, enquanto resultado de um uso da liberdade: “nada é moralmente (i.e. imputavelmente) mau excepto o que é nosso próprio *acto*.”<sup>509</sup> Quanto à sensibilidade humana e às inclinações que dela decorrem, diz Kant, estas não poderiam relacionar-se diretamente com o mal, além de não podermos responder pela sua existência – “nem sequer podemos, porque, enquanto congénitas, não nos têm como autores”<sup>510</sup>; isto é, não nos pode imputada a responsabilidade acerca daquilo que não possuímos senão de modo *empiricamente dado* pela própria natureza. Em outras palavras, para que o conceito de uma ação moralmente má possa fazer sentido enquanto algo com relação ao qual possuímos uma *responsabilidade moral*, há de se concebê-lo como imediatamente conectado e atribuível a um exercício do arbítrio. Com efeito, é irrazoável conceber o mal como fundado nas inclinações naturais do ser humano e nos seus objetos, e isso não apenas pois não faz sentido tomar a natureza sensível humana como por si mesma repreensível, como também deve-se conceber o mal como imputável, razão pela qual Kant assevera que “o fundamento do mal não pode residir em nenhum objecto *que determine* o arbítrio mediante uma inclinação, em nenhum impulso natural, mas unicamente numa regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso da sua liberdade, i.e., numa máxima.”<sup>511</sup> Ora, fosse o mal localizado nas inclinações do ser humano, como se elas fossem más por si mesmas, o mal pareceria decorrer de um acontecimento ou fato natural, com relação ao qual o ser humano não possuiria senão uma relação mecânica ou causal, isto é, na medida em que não escolhe possuir as suas inclinações. Evidentemente, e este ponto ainda será mais bem comentado, acerca desta regra fundamental mediante a qual tem-se um fundamento para o mal no uso humano do arbítrio, não faria sentido perguntar por um seu fundamento anterior, que determine o porquê de ter sido ela escolhida e não uma máxima oposta, pois trata-se de um uso da liberdade, de modo que, caso não fosse o fundamento último da escolha também uma máxima, mas uma *causa natural*, é compreensível que isso contradiria a liberdade<sup>512</sup>. Em segundo lugar, Kant rejeita a explicação

---

<sup>508</sup>Ibid., AA 06: 45n. p. 51n.

<sup>509</sup>Ibid., AA 06: 31. p. 37. Grifo do autor.

<sup>510</sup>Ibid., AA 06: 35. p. 41.

<sup>511</sup>Ibid., AA 06: 21. p. 27. Grifos do autor.

<sup>512</sup>Cf. *ibid.*

do mal como fundado em uma “*corrupção* da razão moralmente legisladora”<sup>513</sup>, isto é, como se o ser humano fosse capaz de possuir um móbil racional originário para negar a autoridade da lei moral e a obrigação dela procedente. Tratar-se-ia, aqui, da possibilidade de um móbil racional originário de oposição à lei moral – “e, por isso, se faria do sujeito um ser *diabólico*”<sup>514</sup>. Contudo, “Pensar-se como um ser que age livremente e, no entanto, desligado da lei adequada a semelhante ser (a lei moral) equivaleria a pensar uma causa que actua sem qualquer lei (pois a determinação segundo leis naturais fica excluída por causa da liberdade): o que se contradiz.” Ora, seria contraditório, portanto, pensar em uma racionalidade capaz de escolher, enquanto faculdade racional, o irracional, isto é, o oposto do que ela mesma prescreve. Por conseguinte, o *mal moral*, para o ser humano, não poderia ser entendido como uma “disposição de ânimo (*princípio* subjectivo das máximas) de admitir como móbil o mal *enquanto mal* na própria máxima (pois ela é diabólica)”<sup>515</sup>, mas, antes, deveria chamar-se um “mal coração”, o que

provém da fragilidade da natureza humana – de não ser assaz robusta para a observância dos princípios que adoptou – associada à impureza de não separar uns dos outros, segundo uma pauta, os motivos (mesmo em acções bem intencionadas) e, portanto, em última análise, olhar só – quando muito – para a conformidade das acções com a lei, e não para a sua derivação a partir dela mesma, i.e., para esta como o único móbil.<sup>516</sup>

Evidentemente, isso nada tem que ver com a possibilidade de se escolher uma máxima contrária à lei moral baseada no interesse próprio, cujo móbil é sensível e não apenas plausível como também *dado* para a natureza humana. Mas, nesse caso, não se escolhe o mal *por ele mesmo*, mas em nome de um interesse sensível.

Com efeito, compreende-se que o significado de *mal moral*, na medida em que deve necessariamente conectar-se com as noções de imputação e de responsabilidade, deve ser pensado enquanto algo acerca do qual o ser humano é responsável – isto é, se a ele aquele deve poder ser imputado. Como supõe-se, estamos tratando do conceito de uma violação da moralidade, ou seja, de uma insubordinação do agente às obrigações morais e, decerto, uma com relação à qual o agente é responsável na medida em que escolhe adotá-la, ainda que tenha todas as razões para não o fazer. Como se poderia esperar, Kant conceitualiza o mal, ainda, a

<sup>513</sup>Ibid., AA 06: 35. p. 41. Grifo do autor.

<sup>514</sup>Ibid. Grifo do autor. Na *Antropologia*, Kant sugere algo semelhante: “Por isso, não se pode propriamente dizer que a maldade de tal homem é uma qualidade do caráter dele, pois então ela seria diabólica; o ser humano, contudo, nunca *aprova* o mal em si e, assim, não há propriamente maldade por princípios, mas somente porque se abdicou deles.” (*Anth*, AA 07: 294. Grifo do autor)

<sup>515</sup>Ibid., AA 06: 37. p. 43. Grifos do autor.

<sup>516</sup>Ibid.

partir da relação entre dois móveis que se apresentam para o ser humano devido à sua própria constituição cindida enquanto um ser *racional e sensível*: o móbil moral, de um lado, e, de outro lado, os móveis não-morais provenientes, de maneira geral, das inclinações ou do amor de si. O móbil moral, como é sabido, é prioritário relativamente aos últimos segundo o ponto de vista da razão, isto é, deve fornecer uma condição para as demandas do amor de si, e não o contrário<sup>517</sup>. A escolha má, portanto, consistiria naquela em que se funda uma relação de subordinação do móbil moral com os últimos. Esse último tipo de escolha envolveria, ele próprio, a adoção de uma *máxima*, isto é, uma *intenção generalizada*<sup>518</sup> de se fazer a satisfação das demandas incondicionais morais depender da satisfação das exigências subjetivas postas pelo amor de si. Essas considerações acerca do *mal moral* não poderiam ser entendidas, portanto, senão a partir de uma relação entre as faculdades do *arbitrio* e da *vontade*. A faculdade da escolha, isto é, a *Willkür*, na medida em que está sujeita tanto ao móbil moral quanto àqueles não-morais, produz livremente uma máxima má<sup>519</sup>. Como vimos, a *vontade* <*Wille*> contém o imperativo do dever, o qual ela provê para o arbitrio. Este, contudo, pode sempre decidir por subordinar esta demanda àquelas da sensibilidade. Ora, menciona Michalson, “Ações imorais não deveriam ser vistas como um sequestro da nossa liberdade, circunstância essa que tornaria potencialmente (e ironicamente) impossível atribuir-nos imoralidade.”<sup>520</sup>

Acerca do importante ponto do critério para uma determinação do caráter do ser humano como *bom* ou *mau*<sup>521</sup>, Kant estabelece, como já salientado, no que diz respeito à condição na qual se encontra o ser humano para o cumprimento ou descumprimento da lei moral, que o indivíduo, mesmo “o pior”, não recusa à lei moral em uma simples rejeição à obediência, isto é, rebelando-se. Antes, essa recusa, enquanto imoralidade, assume a forma, na verdade, de uma priorização do interesse próprio em relação à obrigação moral. Em outras palavras, não é preciso e, sequer, possível para o ser humano ser mau por querer o mal *por ele próprio*; basta, simplesmente, tomar o princípio do amor de si como prioritário diante das obrigações morais.

---

<sup>517</sup>Cf. *KpV*, AA 05: 73.

<sup>518</sup>Cf. WOOD, 2014, p. 33.

<sup>519</sup>Conforme a *Introdução à Metafísica dos Costumes*, “A faculdade de apetição segundo conceitos se chama faculdade de *fazer ou não fazer a seu bel-prazer*, na medida em que o seu fundamento de determinação para a ação se encontra nela mesma, não no objeto. Na medida em que está ligada à consciência da capacidade de sua ação para a produção do objeto ela se chama *arbitrio*; mas, se não está unida a esta consciência, então o seu ato se chama *desejo*. A faculdade de apetição cujo fundamento interno de determinação – portanto, o querer mesmo – encontra-se na razão do sujeito chama-se *vontade*. A vontade é, portanto, a faculdade de apetição considerada não tanto em relação à ação (como o arbitrio), mas muito mais em relação ao fundamento de determinação do arbitrio à ação, e não tem ela mesma nenhum fundamento de determinação perante si própria, mas é antes, na medida em que pode determinar o arbitrio, a razão prática mesma. (*MS*, AA 06: 213. Grifos do autor)

<sup>520</sup>MICHALSON, 1990, p. 36.

<sup>521</sup>Cf. *RGV*, AA 06: 36. p. 42.

Kant parece tratar desse entendimento ao mencionar que a lei moral se impõe sobre nós “irresistivelmente” e, “se nenhum outro móbil actuasse em sentido contrário, ele [o ser humano] admiti-la-ia na sua máxima suprema como motivo determinante suficiente do arbítrio, i.e., seria moralmente bom.”<sup>522</sup> Nessas passagens, diz Michalson, Kant está querendo dizer que uma *pessoa* não pode tratar com repúdio a lei moral devido à presença da *Wille*: “O fato de uma pessoa má poder falhar em dar prioridade ao mandamento moral que surge da *Wille* é um ato da *Willkür*, mas isso não equivale à destruição de uma potencialidade moral latente.”<sup>523</sup> Por outro lado, depende o ser humano também – “em virtude da sua disposição natural igualmente inocentes”<sup>524</sup> – de móveis sensíveis, os quais ele também é capaz de incorporar em sua máxima, conforme o princípio do amor de si. Contudo, como sabe-se, seria o ser humano moralmente mau caso permitisse um controle absoluto dos móveis da sensibilidade sobre as decisões do arbítrio – isto é, deixando a lei moral subordinada, embora sejam essas inclinações naturais originariamente inocentes. As máximas do ser humano são, portanto, influenciadas tanto por móveis morais quanto por aqueles provenientes das inclinações, como móveis sensíveis. Com efeito, Kant pretende demonstrar que caso a diferença das máximas dependesse apenas da diferença dos motivos – isto é, se o móbil é proveniente da lei moral ou da sensibilidade – seria o ser humano ao mesmo tempo moralmente bom e mau. No início da primeira parte de *RGV*, Kant já havia rejeitado semelhante possibilidade: não poderia o ser humano ser moralmente bom em algumas partes e mau noutras<sup>525</sup>. A lei moral, como sabe-se, exige um seu cumprimento incondicionado; se adota-se, em certos casos, máximas não universalizáveis, isto é, imorais, então se está subordinando a lei da moralidade a condições não morais<sup>526</sup>. A consequência desse raciocínio pretendida por Kant é a que segue: a determinação do “ser humano” como bom ou mau não pode assentar na diferença dos móveis por ele acolhidos em suas máximas, mas, isto sim, em “qual dos dois móveis ele transforma em condição do outro.”<sup>527</sup> Com efeito, a maldade deve residir na inversão da “ordem moral” dos motivos, ao adotá-las em suas máximas:

acolhe decerto nelas a lei moral juntamente com a do amor de si; porém, em virtude de perceber que uma não pode subsistir ao lado da outra, mas uma deve estar *subordinada* à outra como à *sua condição suprema*, o homem faz dos móveis do amor de si e das inclinações deste a condição do seguimento da lei moral<sup>528</sup>

---

<sup>522</sup>Ibid.

<sup>523</sup>MICHALSON, 1990, p. 37. Grifos do autor.

<sup>524</sup>*RGV*, AA 06: 36. p. 42.

<sup>525</sup>Cf. Ibid., AA 06: 20s. p. 26s.

<sup>526</sup>Cf. Ibid., AA 06: 24-5. p. 30.

<sup>527</sup>Ibid., AA 06: 36. p. 42.

<sup>528</sup>Ibid. Grifos meus.

o que nos conduz à seguinte assertiva, expressa em 6: 32: o ser humano é mau, diz Kant, quando, consciente da lei moral, adota um desvio *ocasional* <*gelegentlich*> dela em sua máxima<sup>529</sup>. Por conseguinte, nem sequer aquele que *nem sempre* põe a lei moral como condição suprema para a escolha de máximas particulares poderia ser tomado como bom ou *parcialmente* bom. Ora, a argumentação de Kant gira em torno da “questão” da subordinação, como está claro, devido, precisamente, à constatação básica por ele feita acerca do ser humano como sujeito tanto aos móbeis *morais* quanto aos *não-morais*, de maneira que não resta senão pô-los numa relação de subordinação. Isso já havia sido parcialmente prenunciado em uma nota à página 6: 22 da *Religião*, na qual encontramos que “a lei moral é em nós motivo impulsor = a; por conseguinte, a falta de consonância do arbítrio com ela (= 0) só é possível como consequência de uma determinação *realiter* oposta do arbítrio, i.e., de uma *resistência* deste = - a”<sup>530</sup>. Isto é, o oposto do bem não pode ser, no ser humano, a simples carência de tal um *motivo impulsor* <*Triebfeder*> *moral*. Com efeito, “A proposição “o homem é mau”, segundo o que precede, nada mais pode querer dizer do que: ele é consciente da lei moral e, no entanto, acolheu na sua máxima a deflexão ocasional a seu respeito.”<sup>531</sup>

### 3.2.2. A “disposição para o bem” e a “propensão para o mal” na natureza humana.

Com a teoria desenvolvida por Kant acerca de uma *disposição* <*Anlage*> para o bem e de uma *propensão* <*Hang*> para o mal na natureza humana, em *RGV*, aproximamo-nos da argumentação de Kant acerca do mal enquanto assentado naquilo que o ser humano faz *livremente* com aquilo que lhe é dado *naturalmente*, uma vez, inclusive, esclarecida a impossibilidade de se fundamentar o mal naquilo que é simplesmente dado para o ser humano.

Na primeira seção da primeira parte de *RGV*, Kant menciona três classes de uma disposição originária para o bem presente na natureza humana: “1) A disposição para a *animalidade* do homem como ser *vivo*; 2) A sua disposição para a *humanidade* enquanto ser *vivo* e *racional*, 3) A disposição para a sua *personalidade*, como ser *racional* e, simultaneamente, *susceptível de imputação*.”<sup>532</sup> A primeira *disposição*, enquanto “amor a si mesmo físico e simplesmente *mecânico*, i.e., [...] um amor a si mesmo para o qual não se requer a razão”<sup>533</sup>,

<sup>529</sup>Cf. “A proposição “o homem é mau”, segundo o que precede, nada mais pode querer dizer do que: ele é consciente da lei moral, e no entanto, acolheu na sua máxima a deflexão ocasional a seu respeito.” (Ibid., AA 06: 32. p. 38)

<sup>530</sup>Ibid., AA 06: 22n. p. 29n. Grifos do autor.

<sup>531</sup>Ibid., AA 06: 32. p. 38. Grifo do autor.

<sup>532</sup>Ibid., AA 06: 26 p. 32. Grifos do autor.

<sup>533</sup>Ibid. Grifo do autor.

divide-se em três partes, a saber, orientado para a conservação de si próprio, para a preservação ou propagação da espécie pela reprodução, e para a formação de uma comunidade com outros indivíduos – i.e., o “impulso à sociedade.”<sup>534</sup> Essa disposição relaciona-se com os vícios da *gula*, da *luxúria* e da *selvagem ausência de lei*<sup>535</sup>. A segunda *disposição* é identificada por Kant com um amor de si que, embora físico, é tal que *compara*. Trata-se, aqui, de um tipo de *amor de si* que busca obter para si um valor na opinião dos outros: “julgar-se ditoso ou desditado só em comparação com outros.”<sup>536</sup> Kant menciona que a essa disposição estão relacionados os vícios da *inveja* e *rivalidade*, como vícios da cultura, e cujo mais alto grau de malignidade, por exemplo, na “*inveja*, na *ingratidão*, na *alegria malvada*, etc.”<sup>537</sup>, podem chamar-se vícios diabólicos. Finalmente, há a disposição para a *personalidade*, a única das três que não possui um vício ou uma perversão para a imoralidade, e que se identifica como uma susceptibilidade <Empfänglichkeit> ou “capacidade natural humana”<sup>538</sup> para se ter a *reverência pela lei moral* enquanto um móbil suficiente do arbítrio. Na segunda *Crítica*, a *personalidade* havia sido definida como a “liberdade e independência com relação ao mecanismo da natureza inteira, simultaneamente considerada, contudo, também como a faculdade de um ser submetido a leis peculiares – a saber, leis puras práticas dadas pela sua própria razão”<sup>539</sup>. Com isso, compreende-se a afirmação que Kant faz em seguida acerca da condição de possibilidade das três disposições mencionadas, qual seja, que somente a terceira possui como raiz <Wurzel> a razão incondicionalmente legisladora, enquanto a primeira “não tem por raiz razão alguma”<sup>540</sup> e a segunda “tem decerto por raiz a razão prática, mas ao serviço apenas de outros móveis”<sup>541</sup>.

Quanto a uma “propensão para o mal na natureza humana”, por *propensão* <Hange> Kant compreende o “fundamento subjectivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, *concupiscentia*)”<sup>542</sup>. Aqui, portanto, trata-se de uma propensão para o mal moral, o

---

<sup>534</sup>Ibid.

<sup>535</sup>Cf. Ibid., AA 06: 27 p. 32.

<sup>536</sup>Ibid., AA 06: 27. p. 33.

<sup>537</sup>Ibid. Grifos do autor.

<sup>538</sup>Cf. HORN, 2011, p. 55. <natürliche menschliche Fähigkeit>.

<sup>539</sup>KpV, AA 05: 87. Em MS, Kant distingue dois tipos de personalidade, isto é, *moral* e *psicológica*: “Pessoa é aquele sujeito cujas ações são suscetíveis de *imputação*. A personalidade *moral*, portanto, é tão somente a liberdade de um ser racional submetido a leis morais (a psicológica não passando, porém, da capacidade de tornar-se a si mesmo consciente da identidade de sua existência nos seus diferentes estados), donde se segue que uma pessoa não está submetida a nenhuma outra leis além daquelas que se dá a si mesma (seja sozinha ou, ao menos, juntamente com outras).” (MS, AA 06: 223. Grifos do autor)

<sup>540</sup>RGV, AA 06: 28. p. 34.

<sup>541</sup>Ibid.

<sup>542</sup>Ibid., AA 06: 29. p. 34. Grifo do autor. Na segunda *Crítica*, Kant parece tratar de uma semelhante propensão: “Esta propensão <Hang> a fazer de si mesmo, com base nos fundamentos de determinação subjetivos do arbítrio, o fundamento de determinação objetivo da vontade em geral pode ser chamado *amor de si*; e se o amor de si se converte em legislador e em princípio prático incondicionado, pode ser chamado *presunção* [...] o qual prescreve como leis as condições subjetivas do amor de si.” (KpV, AA 05: 74. Grifos do autor).

qual, sendo possível apenas como uma determinação do arbítrio, e podendo ser julgado como moralmente bom ou mau apenas pelas suas máximas, “deve consistir no fundamento subjectivo da possibilidade da *deflexão* <*Abweichung*> das máximas a respeito da lei moral”<sup>543</sup>, sendo considerada, por certo, uma propensão natural do homem para o mal, uma vez que se pode aceitá-la como “universalmente inerente ao homem (logo, como pertencente ao carácter da sua espécie)”<sup>544</sup>. Curiosamente, Kant atribui a uma tal propensão, ainda, o já mencionado aspecto da imputabilidade, isto é, como livremente escolhida pelo indivíduo:

a expressão “um acto” em geral pode aplicar-se tanto ao uso da liberdade, pelo qual é acolhida no arbítrio a máxima suprema (conforme ou adversa à lei), como também àquele em que as próprias ações (segundo sua matéria, i.e., no tocante aos objectos do arbítrio) se levam a cabo de acordo com aquela máxima. A inclinação <*Hang*> para o mal é, pois, um acto no primeiro significado (*peccatum originarium*) e, ao mesmo tempo, o fundamento formal de todo o acto – tomado na segunda acepção – contrário à lei, acto que, quanto à matéria, é antagónico à mesma lei e se chama vício (*peccatum derivativum*)<sup>545</sup>

Kant distingue três graus da propensão para o mal<sup>546</sup>: em primeiro lugar, a *fragilidade* da natureza humana na observância das máximas adotadas; em segundo lugar, a propensão para se misturar móveis morais e imorais, como *impureza*; finalmente, a *malignidade* da natureza humana enquanto propensão para se adotar máximas más<sup>547</sup>.

Acerca da *fragilidade*, enquanto primeiro grau da propensão para o mal na natureza humana, Borges<sup>548</sup> traz interrogações e uma interessante proposta de resolução para uma aparente incompatibilidade entre os resultados da Tese da Incorporação de Allison acerca do agir racional humano, de um lado, e, de outro, a “questão” da *fraqueza da vontade* que está implícita na *fragilidade* <*Gebrechlichkeit*> da natureza humana mencionada em *RGV*<sup>549</sup>: “admito <*nehme [...] in die Maxime meiner Willkür auf*> o bem (a lei) na máxima do meu arbítrio; mas o que objectivamente na ideia (*in thesi*) é um móbil insuperável é, subjectivamente (*in hypothesi*)

<sup>543</sup>*RGV*, AA 06: 29. p. 35. Grifo meu.

<sup>544</sup>*Ibid.*

<sup>545</sup>*Ibid.*, AA 06: 31. p. 37. Grifos do autor.

<sup>546</sup>*Cf. ibid.*, AA 06: 30. p. 35.

<sup>547</sup>*Cf. ibid.*, AA 06: 30. p. 36. Ao traduzir este parágrafo que introduz os três graus da propensão para o mal, Morão se utilizou do termo “inclinação” como correspondente ao *Hang* utilizado por Kant no texto original, como também havia feito no parágrafo anterior: “Mas aqui trata-se somente da inclinação <*Hange*> para o mal propriamente dito” (*ibid.*, AA 06: 29. p. 35). Contudo, o termo “inclinação” havia sido utilizado pelo tradutor no início da seção como uma tradução de *Neigung*, e tomado como distinto da própria “propensão” <*Hange*>, o que é curioso: “Por *propensão* <*Hange*> (*propensio*) entendo o fundamento subjectivo da possibilidade de uma inclinação <*Neigung*> (desejo habitual, *concupiscentia*)” (*ibid.*, AA 06: 29. p. 34. Grifos do autor).

<sup>548</sup>BORGES, 2019, p. 13ss.

<sup>549</sup>*Cf. RGV*, AA 06: 29. p. 35.



quando a máxima deve ser seguida, o mais fraco (em comparação com a inclinação).”<sup>550</sup> Em outro momento encontramos, ainda, que “o homem acolhe deste modo na sua máxima tal pureza [da lei moral], embora não seja por isso já ele próprio santo (pois entre a máxima e o acto há ainda um grande hiato)”<sup>551</sup>. Esse “primeiro grau” da propensão para o mal havia sido anteriormente descrito como a “debilidade do coração humano na observância das máximas adotadas em geral, ou a *fragilidade* da natureza humana”<sup>552</sup>, isto é, evocando o que Paulo descreve em Romanos 7: 18, Kant afirma que: “*Primeiramente*, a fragilidade (*fragilitas*) da natureza humana encontra-se, inclusive, expressa na queixa de um Apóstolo: Tenho, sem dúvida, o querer, mas falta o cumprir”<sup>553</sup>. Ora, a figura da *fragilidade*, perceptivelmente, distingue-se do tipo de *fracasso moral* até o momento aqui tratado e acerca do qual discutiu Timmermann, isto é, como um afastamento relativamente ao juízo moral pela afirmação *consciente* de máximas imorais. Antes, trata-se, na *fragilidade*, de uma violação de máximas já adotadas pelo indivíduo. Nesse caso, o leitor depara-se com a possibilidade de uma violação da moralidade *ainda que* se tenha tomado a lei moral como sua prioridade<sup>554</sup>. Embora Timmermann mencione que a *fragilidade* não esgota o significado de uma *fraqueza da vontade* ou de *fraqueza moral* em geral no texto kantiano, mas sim representa um tipo desta última<sup>555</sup>, nos concentraremos nessa figura nas páginas seguintes e na discussão em torno dela levantada. Para Borges, caso seja aceita a possibilidade de uma *fraqueza da vontade*, concebida enquanto realização de uma ação contrária àquela prescrita por uma máxima *de fato* adotada pelo agente, isto é, “a ação atual não é a mesma que a ação escolhida”<sup>556</sup>, “cai o modelo estrito da agência racional, compreendido como o domínio das ações baseadas em máximas.”<sup>557</sup> Com efeito, implica-se, caso essa fraqueza seja suposta, que o domínio do agir racional não é coextensivo ao da ação voluntária – i.e., livre; na verdade, a extensão deste último haveria de ser mais ampla, abrangendo *ações irracionais*. Com efeito, diz Borges<sup>558</sup>, cumpriria investigar esta última possibilidade, isto é, ações *não baseadas* em máximas.

Como foi aqui tratado, e Borges recorda<sup>559</sup>, a *Religião* estabelece que uma inclinação somente é capaz de causar uma ação na medida em que incorporada em uma máxima<sup>560</sup>. De um

---

<sup>550</sup>Ibid.

<sup>551</sup>Ibid., AA 06: 46-7. p. 52.

<sup>552</sup>Ibid., AA 06: 29. p. 35.

<sup>553</sup>Ibid. Grifos do autor.

<sup>554</sup>Cf. TIMMERMANN, 2022, p. 137s.

<sup>555</sup>Cf. Ibid., p. 142.

<sup>556</sup>BORGES, 2019, p. 16.

<sup>557</sup>Ibid.

<sup>558</sup>Cf. ibid., p. 27.

<sup>559</sup>Cf. Ibid., p. 22.

<sup>560</sup>RGV, AA 06: 23-4. p. 29-30.

modo semelhante, a *Fundamentação* já havia identificado o conceito de *máxima* com “o princípio subjetivo do querer”<sup>561</sup> ou “o princípio subjetivo para agir”<sup>562</sup>, assim como “o princípio segundo o qual o sujeito *age*”<sup>563</sup>. Conforme a leitura da Tese da Incorporação, esta inclinação é incorporada na *máxima* somente caso considerada uma *razão suficiente*, isto é, como motivo, o que constituiria um ato de espontaneidade do agente. Contudo, a *fragilidade*, enquanto “primeiro grau do mal”, seria o exemplo de uma ação que não “submete-se” a uma *máxima*, uma vez que contraria a *máxima* conscientemente assumida pelo agente. Haveria, com isso, conforme Borges, duas possibilidades: *ou* assume-se que o agir *por fraqueza* não pode estar sujeito ao crivo da moralidade, uma vez que não se encontra sob a estrutura formal adequada para sujeitar-se à “acessibilidade moral”<sup>564</sup>, *ou* seria o caso que toda ação humana, com exceção de ações “por reflexo”, poderia ser expressa em uma *máxima*, o que implica em um entendimento distinto sobre o significado desta *fragilidade*. Allison parece possuir esta leitura de uma ubiquidade das ações por *máximas*, sendo a fraqueza identificada com “a pura propensão para o mal, isto é, a tendência ineliminável, mesmo do melhor de nós, de subordinar o móbil moral ao do amor-de-si.”<sup>565</sup>. Desta maneira, não seria este tipo de *fraqueza* senão um auto-engano por parte do agente acerca da sua verdadeira *máxima*. Ao que parece, a *fragilidade*, aqui, não poderia ser resultado de um comprometimento *genuíno* com a moralidade<sup>566</sup>. Pelo contrário, esta fraqueza resultaria de uma “primazia originária” garantida para as demandas sensíveis do agente:

a chamada falta de força suficiente para se seguir princípios morais quando estes entram em conflito com as exigências da inclinação refletem, em primeiro lugar, a falta de um comprometimento pleno com estes princípios. Assim, a auto-enganação entra em cena logo no início, representando o que é, na verdade, uma avaliação livre por parte do indivíduo como uma “fraqueza” pela qual não se é responsável.<sup>567</sup>

<sup>561</sup>GMS, AA 04: 400n.

<sup>562</sup>Ibid., AA 04: 420n.

<sup>563</sup>Ibid., AA 04: 421n. Grifo do autor.

<sup>564</sup>Cf. BORGES, 2019, p. 23. Quanto a este ponto, O’Neill comenta, de forma interessante, que “Pelo fato de que um teste de universalidade para seres autônomos não olha para o que se quer, e nem para os resultados da ação, mas simplesmente demanda que certos padrões de consistência sejam obedecidos na ação, ele deve trabalhar com uma concepção de ação que tenha o tipo de estrutura formal que possa atender (ou falhar em atender) padrões de consistência. Somente aqueles atos que encarnam ou expressam princípios ou descrições sintaticamente estruturadas podem ser pensados como candidatos, seja para a consistência ou para a inconsistência. Meros reflexos ou reações, por exemplo, não podem ser pensados como consistentes ou inconsistentes; nem podem atos ser considerados meramente de forma instrumental como meios para a produção de certos resultados. Ao requerer a ação com base em uma *máxima*, Kant já está insistindo que tudo o que é moralmente avaliável deve ter uma certa estrutura formal.” (O’NEILL, 1989, p. 83)

<sup>565</sup>ALLISON, 1996, p. 179.

<sup>566</sup>Cf. Ibid., p. 122.

<sup>567</sup>Ibid., p. 159.

Borges considera que a leitura de Allison, ao compreender a *fraqueza* desta maneira, enfrenta problemas exegeticos, isto é, uma incompatibilidade com o próprio texto kantiano, o que pode ser compreendido a partir das passagens já aqui citadas, assim como opõe-se à “experiência do ser humano comum, para o qual a fraqueza da vontade é um fato.”<sup>568</sup> Borges defende, em contrapartida, que a *fraqueza* é um fato e deve ser combatida com a *virtude* enquanto um *caminho seguro* para a construção de uma vontade capaz de contrapor-se à força patológica das inclinações<sup>569</sup>.

Ao tratar-se da possibilidade de ações que contrariam uma máxima adotada, em especial a complicada “questão” da *fragilidade*, é oportuno recordar, ainda, a figura do *afeto* trabalhada por Kant, sobretudo a discussão feita acerca desta noção na *Doutrina da Virtude* e na *Antropologia*. Em *Anth*, após as definições provisórias do *afeto* ou *afecção* <Affekt> como “sentimentos de prazer e desprazer que ultrapassam os limites da liberdade interior do ser humano”<sup>570</sup> e como “o sentimento de prazer ou desprazer no estado presente, que não deixa a *reflexão* aflorar no sujeito (a representação da razão, se se deve entregar ou resistir a ele), é *afecção*”<sup>571</sup>, o encontramos como a “surpresa mediante sensação, pela qual se perde o controle da mente (*animus sui compos*). É, por isso, apressada, ou seja, passa velozmente a um grau de sentimento que torna a ponderação impossível (é inconsiderada).”<sup>572</sup> Com efeito, em contraposição à *paixão* <Leidenschaft>, também excludente do “domínio da razão”, a qual “(como estado de alma pertencente à faculdade de desejar) não tem pressa e reflete para alcançar o seu fim, por mais violenta que possa ser”<sup>573</sup>, a *afecção* “é sempre imprudente: ela se faz incapaz de perseguir o seu próprio fim”<sup>574</sup>. Em *MS*, encontramos um semelhante esclarecimento e contraste, agora, todavia, no contexto do desenvolvimento do conceito de virtude e da determinação da exigência de um *domínio de si mesmo* que se impõe ao ser humano. Convém mencionar que o conceito de *afeto* parece tornar mais palatável, no enquadramento específico de uma teoria kantiana da ação humana, a noção de uma *fragilidade* como assentada em um tal hiato <Zwischenraum> entre a máxima e o ato.

Conforme Borges, a virtude ocuparia a função de “uma cura para os afetos e paixões”<sup>575</sup>. Ora, a virtude, como sabe-se, é frequentemente referida por Kant como “a firmeza <Stärke> da

<sup>568</sup>BORGES, 2019, p. 24.

<sup>569</sup>Cf. Ibid., p. 24ss.

<sup>570</sup>*Anth*, AA 07: 235.

<sup>571</sup>Ibid., AA 07: 251. Grifos do autor.

<sup>572</sup>Ibid., AA 07: 252. Grifos do autor.

<sup>573</sup>Ibid.

<sup>574</sup>Ibid., AA 07: 253.

<sup>575</sup>BORGES, 2019, p. 125.

máxima do ser humano no cumprimento de seu dever”<sup>576</sup>, isto é, como *fortitudo moralis*<sup>577</sup>, de modo que o afeto, como “fraqueza no uso do seu entendimento, ligada à firmeza no movimento do ânimo, é apenas *ausência de virtude*”<sup>578</sup>. Os afetos, recorda Borges, “não conduzem a um vício real, mas apenas para a fraqueza da vontade, quando o ser humano não consegue controlar a si mesmo [...] Se é um sinal de agir racional agir de acordo com os motivos que determinaram a vontade, a fraqueza pode conduzir a uma ação irracional, ações as quais o agente não decidiu realizar.”<sup>579</sup> Na *Doutrina da Virtude*, diz Borges, Kant proporia uma “cura” para essa fraqueza, “e essa terapia é obtida mediante o dever de *apatia*”<sup>580</sup>:

Portanto, a virtude, na medida em que é fundada na liberdade interna, contém um comando positivo para os seres humanos, a saber, trazer todas as suas faculdades e inclinações a seu poder (da razão), por conseguinte, o comando de domínio sobre si mesmo, que se acresce à proibição de não se deixar dominar pelos seus sentimentos e inclinações (o dever de *apatia*); pois, sem que a razão tome em suas mãos as rédeas do governo, aqueles se tornam mestres do ser humano.<sup>581</sup>

Com efeito, sempre com Borges, “Uma vez que é a fraqueza uma perda momentânea de controle, não é difícil de se perceber como a virtude pode ser uma cura para isso.”<sup>582</sup> A virtude, todavia, não deve ser concebida como sendo adquirida por mero hábito, isto é, pelo exercício de ações moralmente boas durante um certo tempo, pois, não sendo este hábito assentado em princípios firmes e purificados, ocorreria o mesmo que com todo princípio ou modo de agir assentado na razão prático-técnica, isto é, não estaria este hábito preparado ou seguro para todos os distintos e novos casos<sup>583</sup>. Antes, a virtude deve ser *adquirida* “ao se elevar o *móbil* moral (a

<sup>576</sup>Ibid., AA 06: 394. Cf. também ibid., AA 06: 380; 397; 405; 409; 447.

<sup>577</sup>Cf. MS, AA 06: 380; 405.

<sup>578</sup>Ibid., AA 06: 408. Grifos do autor.

<sup>579</sup>BORGES, 2019, p. 137.

<sup>580</sup>Ibid. Grifo meu. Em *Anth*, ao tratar *Do governo das almas em relação às afecções*, Kant escreve que “O princípio da *apatia*, a saber, que o sábio nunca deve sofrer afecção, nem mesmo de compaixão com os males de seu melhor amigo, é um princípio moral inteiramente justo e sublime da escolha estóica, pois a afecção torna (mais ou menos) cego.” (*Anth*, AA 07: 253. Grifo do autor) Nas lições de antropologia anotadas por Pillau no semestre de inverno de 1777-1778, encontramos algumas interessantes definições: “Propensão é diferente de desejo real. Ela é a possibilidade de se desejar algo, e é uma predisposição do sujeito para desejar; assim, diz-se de alguém: ele tem uma propensão para o mal, sem que o tenhamos visto fazer qualquer coisa. [...] Inclinação. É um movimento subjetivo duradouro. O efeito do instinto é momentâneo, mas a inclinação é duradoura.” (*V-Anth/Pillau*, AA 25: 796-7) Na *Religião* encontra-se algo semelhante, em nota: “*Propensão* é, em rigor, apenas a *predisposição* para a ânsia de uma fruição; quando o sujeito faz a experiência desta última, a propensão suscita a *inclinação* para ela. [...] Entre a propensão e a inclinação, que pressupõe conhecimento do objecto do apetite, encontra-se ainda o *instinto*, que é uma necessidade sentida de fazer ou saborear algo de que não se tem ainda conceito algum” (*RGV*, AA 06: 29-30. p. 34-5. Grifos do autor)

<sup>581</sup>MS, AA 06: 408. Grifo do autor.

<sup>582</sup>BORGES, 2019, p. 138.

<sup>583</sup>Cf. MS, AA 06: 383-4.

representação da lei) por meio da consideração (*contemplatione*) da dignidade da lei pura da razão em nós, ao mesmo tempo, porém, por meio de *exercício* (*exercitio*).”<sup>584</sup>

É oportuno mencionar, ainda que sem nos delongarmos demasiadamente nesse debate, que não obstante Timmermann considere que a caracterização kantiana do *afeto* em *MS* parece, de fato, refletir a mencionada definição de *fragilidade*<sup>585</sup>, ainda assim, observa o comentador, poderia ser objetado que Kant em momento algum aborda de maneira explícita a *fragilidade* e a ação por *afeto* como fraquezas do mesmo tipo. Ademais, se seria o *afeto* “tempestuoso” e capaz de confundir o agente, esse não parece ser o caso da *fragilidade*<sup>586</sup>: “A própria palavra *Gebrechlichkeit* (ou *fragilitas*) chama a nossa atenção para a fraqueza do agredido, e não para a força do agressor”<sup>587</sup>. Timmermann chama a atenção, ainda, para um terceiro ponto, a saber, ao se permitir que a escolha seja “contornada” pela inclinação<sup>588</sup>, torna-se difícil conceber o comportamento por *fragilidade* como livre e, por conseguinte, vê-lo em sua relação com o *mal*, tal como o concebe Kant<sup>589</sup>, e isso devido à dificuldade, daí implicada, de se imputar uma responsabilidade ao agente.

Quanto à *impureza* <*Unlauterkeit*> (“*impuritas, improbitas*”<sup>590</sup>), Kant menciona que seria o caso de uma máxima que não é “puramente moral”, isto é, quando não se acolhe a lei como móbil suficiente, mas precisa-se de outros móveis para que o arbítrio seja determinado para o cumprimento do dever. Wood chama a atenção para o fato de que devemos distinguir, aqui, esse segundo grau da propensão para o mal na natureza humana, do caso do comerciante honesto e dos filantropos da *Fundamentação*<sup>591</sup>, nos quais está em questão o cumprimento do dever a partir de móveis não-morais. No caso da impureza, diz Wood, há uma “dependência sistemática” em móveis estranhos à moralidade, “uma condição da vontade ou do caráter na qual o móbil do dever não seria suficiente [sem os móveis não-morais]”<sup>592</sup>.

Acerca do terceiro grau do mal, a *malignidade* ou *corrupção* do “coração humano”, trata-se de uma propensão do arbítrio “para máximas que pospõem o móbil dimanante da lei moral a outros (não morais)”<sup>593</sup>, isto é, uma inversão da “ordem moral” dos móveis do arbítrio ou a subordinação do móbil moral aos móveis baseados no amor de si. Aqui, embora possam

<sup>584</sup>Ibid., AA 06: 397. Grifos do autor.

<sup>585</sup>Cf. Ibid., AA 06: 408.

<sup>586</sup>Cf. TIMMERMANN, 2022, p. 140.

<sup>587</sup>Ibid. Grifos do autor.

<sup>588</sup>Cf. Ibid.

<sup>589</sup>Cf. *RGV*, AA 06: 29. p. 35.

<sup>590</sup>Ibid., AA 06: 30. p. 35. Grifos do autor.

<sup>591</sup>Cf. *GMS*, AA 04: 394-9.

<sup>592</sup>WOOD, 2014, p. 51.

<sup>593</sup>*RGV*, AA 06: 30. p. 36.

existir ações “legalmente boas”, “o modo de pensar é, no entanto, corrompido na sua raiz (no tocante à intenção moral), e o homem é, por isso, designado como mau.<sup>594</sup>” Neste quadro da descrição kantiana da *malignidade*, interessa trazer a abordagem de Borges acerca da distinção rigorosa entre as *paixões* e os já mencionados *afetos*. A paixão, conforme desenvolvido na *Antropologia*, apresenta uma natureza contraditória: de um lado como uma “inclinação pela qual a razão é impedida de comparar essa inclinação com a soma de todas as inclinações em vista de uma certa escolha”<sup>595</sup> e, portanto, prejudicial à liberdade, de outro, como compatível à “mais tranquila reflexão” de modo a “deitar raízes e coexistir mesmo com a argumentação mais sutil”<sup>596</sup>. Não obstante, observa Borges, essa forma de inclinação é capaz de levar o agente a contrariar a lei moral na escolha de máximas más, de modo que o mal não se deriva de uma fraqueza, o que a aproximaria da figura da *fragilidade*, mas de uma decisão consciente<sup>597</sup>. Em *MS*, recorda Borges, encontramos que

A *paixão*, em contrapartida [ao afeto], é o apetite sensível que se tornou inclinação permanente [...]. A calma com que nos abandonamos à paixão admite a reflexão e permite ao ânimo propor-se princípio a este respeito e, assim, quando a inclinação tende para o que é contrário à lei, permite encubá-los, enraizá-los profundamente e acolher assim o mal (propositalmente <*als vorsätzlich*>) em sua máxima; o que, dessa maneira, é um mal *qualificado*, isto é, um verdadeiro *vício*.<sup>598</sup>

Note que o mencionado acolhimento à máxima má não pode significar uma escolha do mal por si mesmo, o que, como já desenvolvido, não poderia ocorrer para o ser humano. Com efeito, aqui, a utilização do advérbio *propositalmente* não poderia ser entendida senão como querendo significar uma escolha *consciente* com vistas ao interesse próprio, isto é, sobre a qual o agente tem consciência de ser má. Dessa maneira, menciona Borges, o mal está, nesse caso, conectado com a reflexão e com a formulação de máximas baseadas em emoções<sup>599</sup>. Assim, conforme a *Anth*, “A paixão pressupõe sempre uma máxima do sujeito, de agir segundo um fim que lhe é prescrito pela inclinação.”<sup>600</sup> Desse modo, Borges indica dois aspectos essenciais do caráter maligno das paixões: em primeiro lugar, as paixões levam, ainda que por um ato livre, à escolha de máximas imorais, isto é, a inversão da “ordem moral” de prioridade das máximas;

---

<sup>594</sup>Ibid.

<sup>595</sup>*Anth*, AA 07: 265.

<sup>596</sup>Ibid., AA 07: 265-6.

<sup>597</sup>Cf. BORGES, 2021, p. 73.

<sup>598</sup>*MS*, AA 06: 408. Grifos do autor.

<sup>599</sup>Cf. BORGES, 2021, p. 74.

<sup>600</sup>*Anth*, AA 07: 266. “Está, portanto, sempre ligada à razão do sujeito: não se podem atribuir paixões aos meros animais nem tampouco aos puros seres racionais.” (ibid.)

em segundo lugar, as paixões nunca são satisfeitas, razão pela qual Kant eventualmente as trata como uma *mania*<sup>601</sup>.

### 3.2.3. O mal radical e a disposição moral.

Conforme o texto da *Religião*, o ser humano possui “uma inclinação *natural* [...] para o mal”<sup>602</sup>, o qual deve ser compreendido como “um *mal radical* inato (mas nem por isso menos contraído por nós próprios) na natureza humana.”<sup>603</sup> O caráter *radical* desse mal se dá, por sua vez, na medida em que ele “corrompe o fundamento de todas as máximas”<sup>604</sup>. Em outras palavras, o significado deste aspecto *radical* do mal deve ser encontrado no seu sentido *etimológico*, isto é, enquanto um mal que está presente na constituição da escolha de um indivíduo de uma maneira fundamental, a saber, na máxima fundamental adotada pelo agente, a qual determinará as máximas particulares por ele escolhida – uma “raiz comum” para as ações más<sup>605</sup>. Com efeito, o mal é *radical* no ser humano na medida em que diz respeito ao próprio fundamento – livremente escolhido – da escolha das máximas más particulares, no qual se escolhe subordinar o móbil moral aos móveis orientados para o seu autointeresse: “Portanto, a diferença de se o homem é bom ou mau deve residir, não na diferença dos móveis, que ele acolhe na sua máxima (não na sua matéria), mas na *subordinação* (forma da máxima): *de qual dos dois móveis ele transforma em condição do outro*”<sup>606</sup>. Desse modo, quanto à relação do amor de si com o *mal radical*: “tal amor, aceite como princípio das nossas máximas, é precisamente a fonte de todo o mal.”<sup>607</sup> Com efeito, observa Michalson<sup>608</sup>, o ponto onde Kant quer chegar ao introduzir o adjetivo “radical” não seria tanto quantitativo quanto qualitativo; isto é, o “ponto mais profundo” da intuição kantiana estaria expresso na sua afirmação de que o “modo de pensar” <*Denkungsart*> estaria, devido a um mal *radical*, “corrompido na sua raiz”<sup>609</sup>, de maneira que a noção de uma máxima suprema, enquanto um fundamento para a escolha de máximas particulares, encontra-se na base da compreensão kantiana acerca de um *mal radical*. Em outras palavras, o caráter *radical* do mal representa o fato de que a escolha de

<sup>601</sup>Cf. BORGES, 2021, p. 75. Cf. também *Anth*, AA 07: 266.

<sup>602</sup>*RGV*, AA 06: 29. p. 35. Grifo do autor.

<sup>603</sup>*Ibid.*, AA 06: 32. p. 38. Grifo do autor.

<sup>604</sup>*Ibid.*, AA 06: 37. p. 43. Grifo do autor.

<sup>605</sup>Cf. WOOD, 2020, p. 62.

<sup>606</sup>*RGV*, AA 06: 36. p. 42. Grifo do autor.

<sup>607</sup>*Ibid.*, AA 06: 45. p. 51.

<sup>608</sup>Cf. MICHALSON, 1990, p. 52-3.

<sup>609</sup>*RGV*, AA 06: 30. p. 36.

máximas más particulares possuem um fundamento em comum, isto é, enquanto uma subordinação contínua da moralidade às inclinações, em uma espécie de *unidade* nas escolhas.

Conforme o que foi até o momento exposto, o mal moral só poderia assentar, para Kant, na feitura de máximas, isto é, no uso do *arbitrio*. Contudo, para compreender a eleição das máximas de um agente, Kant lança mão da noção de *disposição moral* <*Gessinung*>. Como vimos, o mal moral é identificado por Kant com a subordinação do móbil moral àqueles do amor de si, subordinação essa que deve ocorrer em um ato *de liberdade* de subordinação ou condicionamento das exigências incondicionadas da moralidade, o que indica, ademais, um afastamento de Kant com relação à opinião de que o mal seria resultado de uma ignorância acerca do bem. Esse mesmo ato subordinativo da lei moral é, portanto, o fundamento de máximas más particulares, o qual pode presumir-se a partir da escolha de máximas más particulares; fundamento esse que é, igualmente, uma máxima<sup>610</sup> – e, *ipso facto*, escolhido. Esse fundamento comum por detrás das escolhas de todas as máximas é o que Kant chama de *disposição moral*, isto é, “o primeiro fundamento subjectivo da adoção das máximas”<sup>611</sup>, a qual, segundo Kant, deve ser considerada segundo o aspecto da *unidade* e referindo-se ao “uso total” da liberdade. Com efeito, a *disposição moral* do sujeito refere-se a uma *máxima suprema* <*oberste Maxime*> do agente, seja ela respeitosa da incondicionalidade da lei ou a ela adversa, a qual não poderia ser determinada senão em uma anterior escolha do arbitrio.

Embora já tenha sido indicado, importa frisar que Kant pretende fazer a *disposição moral* depender da escolha do agente, isto é, tendo ela própria uma relação imediata com a agência humana, não devendo ser vista com os aspectos de uma essência ou fundamento estático, mas como uma máxima assumida pelo agente. Como já visto, Kant pretende afastar-se das vias de fundamentação do mal que localizem a base da produção de máximas pelo agente em objetos que determinem o arbitrio pela inclinação, em “impulsos naturais”, ou qualquer outra determinação da natureza humana que lhe pudesse fixar um princípio supremo da escolha das máximas como *simplesmente dado*: “Se, com efeito, este fundamento não fosse também, por último, uma máxima, mas um mero impulso natural, o uso da liberdade poderia reduzir-se inteiramente à determinação por meio de *causas naturais* – o que contradiz a liberdade.<sup>612</sup>” Afinal, o mencionado “primeiro fundamento da adoção das máximas” – a *disposição moral* – deve residir sempre no livre arbitrio.

---

<sup>610</sup>Ibid., AA 06: 20. p. 26.

<sup>611</sup>Ibid., AA 06: 25. p. 31.

<sup>612</sup>Ibid., AA 06: 21. p. 27. Grifo do autor.



Acerca da distinção, aqui ainda não aludida, entre a escolha da máxima suprema, isto é, da *disposição moral*, e das máximas particulares na vida do agente, Kant faz a seguinte importante diferenciação: “a expressão “um ato” em geral pode aplicar-se tanto ao uso da liberdade, pelo qual é acolhida no arbítrio a máxima suprema (conforme ou adversa à lei), como também àquele em que as próprias acções (segundo a sua matéria, i.e., no tocante aos objectos do arbítrio) se levam a cabo de acordo com aquela máxima.”<sup>613</sup> Essa distinção parece referir-se à possibilidade de aplicação do termo *ato* <*Tat*> tanto à livre determinação da *disposição moral* quanto à escolha – também livre – de máximas particulares, o que permite a Kant fazer a asserção seguinte, isto é, de que a propensão para o mal pode levar a um ato no primeiro significado, assim como ser “o fundamento formal de todo acto – tomado na segunda acepção – contrário à lei”<sup>614</sup>. Com efeito, a *disposição moral* identifica-se enquanto uma máxima que serve de fundamento para a escolha de todas as máximas particulares, a qual não pode, por sua vez, ser compreendida segundo um fundamento ou base anterior, isto é, segundo algo que, para além dela própria, explique por que ocorreu desse ou daquele modo. Esse “fundamento último” ou “primeiro” da escolha das máximas, diz Kant, é “para nós impenetrável”<sup>615</sup>. Isto é, a *disposição moral* que constitui esse fundamento é livremente escolhida e, por isso, não deve ser concebida enquanto a causa de um fundamento anterior, o que retiraria o *caráter moral* da escolha. Isso posto, não faria sentido, quanto à formação da *disposição moral* no sujeito, perquirir acerca de um fundamento que a explique<sup>616</sup>: “dado que não conseguimos derivar esta disposição de ânimo, ou antes o seu fundamento supremo, de qualquer primeiro *actus* temporal do arbítrio, apelidamo-la de propriedade do arbítrio”<sup>617</sup>. Ou seja, trata-se, fundamentalmente, de um exercício da *Willkür*.

Acerca da surpreendente constatação do mal radical como *inato* ou como presente na natureza humana, convém fazer algumas observações. Kant adota, em determinada altura da *Religião*, um significado particular para o termo *natureza humana* <*Natur der Mensch*><sup>618</sup>, qual seja, afastando-se, como se poderia imaginar, do seu sentido habitual como “o contrário do fundamento das acções por *liberdade*, [o qual] estaria em contradição directa com os predicados

---

<sup>613</sup>Ibid., AA 06: 31. p. 37.

<sup>614</sup>Ibid.

<sup>615</sup>Ibid., AA 06: 21. p. 27. Grifos meus.

<sup>616</sup>Cf. “Portanto, o fundamento do mal não pode residir em nenhum objecto *que determine* o arbítrio mediante uma inclinação, em nenhum impulso natural, mas unicamente numa regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso da sua liberdade, i.e., uma máxima. Ora acerca desta não há que inquirir mais qual é no homem o fundamento subjectivo da sua adopção, e não antes da máxima oposta.” (ibid. Grifos do autor)

<sup>617</sup>Ibid., AA 06: 25. p. 31. Grifo do autor.

<sup>618</sup>Cf. Ibid., AA 06: 21. p. 27.

de *moralmente* bom e *moralmente* mau”<sup>619</sup>, e adotando, em contrapartida, o significado de um fundamento subjectivo do uso da liberdade, o qual deve ser sempre um ato de liberdade caso não se queira “tropear” em um entendimento diverso do termo que impeça que lhe sejam atribuídas qualidades morais, assim como ao sujeito de uma tal natureza os encargos próprios de um *agente moral*<sup>620</sup>: “este fundamento subjectivo deve, por sua vez, sempre ser um *actus* da liberdade <*Aktus der Freiheit*> (pois de outro modo o uso ou abuso do arbítrio do homem, no tocante à lei moral, não se lhe poderia imputar, e o bem ou o mal chamar-se nele moral).”<sup>621</sup> Semelhantes observações cruciais, feitas ao longo da primeira parte da *Religião*, parecem fornecer a Kant a capacidade de lidar e apresentar de maneira coerente os oximoros com os quais trabalha em sua obra e que parecem refletir, em certo sentido, os próprios paradoxos do relato teológico, isto é, por exemplo, o mencionado mal que é *inato* e acerca do qual o ser humano é *responsável*. Afinal, diz Kant, “Ter *por natureza* uma ou outra disposição de ânimo como qualidade *inata* também aqui não significa que ela não tenha sido adquirida pelo homem que a cultiva, i.e., que ele não seja autor; mas que unicamente não foi adquirida no tempo”<sup>622</sup>. Ao tratar sobre o “inato” em Kant, Marques observa que, nesse último excerto citado,

no qual parece evocar a “aquisição originária” [...], o “inato” será imputado ao homem, o seu autor. Nesse sentido, adquirir originariamente será eu próprio dar-me a posse do que nunca antes fora possuído. [...] Esse mesmo fragmento – que emprega “inato” e “por natureza” em duas orações interligadas, com ambos podendo valer como sinônimos –, ao rechaçar a aquisição temporal, psicológica, evocando a “originária”, permite concluir que esta última é então atemporal. Se no mesmo período não houvesse a ênfase na autoria humana dessa aquisição, seríamos tentados a fazê-la convergir para uma forma maldisfarçada de inatismo radical.<sup>623</sup>

Com efeito, esse parece ser, em determinados momentos, o sentido concedido por Kant para a noção de um fundamento da escolha que se radica na natureza humana, mas que não contradiz a noção importante de *imputabilidade* ou do ser humano enquanto *autor* dos seus próprios fundamentos subjetivos de escolha das máximas. Ora, a “natureza humana”, enquanto um fundamento subjectivo do uso da liberdade em geral “que precede todo o facto que se apresenta aos sentidos”<sup>624</sup>, isto é, enquanto um ato de *absoluta liberdade* que não foi adquirido

<sup>619</sup>Ibid. Grifos do autor.

<sup>620</sup>Cf. “O que o homem em sentido moral é ou deve chegar a ser, bom ou mau, deve *ele próprio* fazê-lo ou tê-lo feito. Uma ou outra coisa tem de ser um efeito do seu livre-arbítrio; pois de outro modo não lhe poderia ser imputada, por consequência, não poderia ser nem bom nem mau *moralmente*.” (Ibid., AA 06: 44. p. 50. Grifos do autor)

<sup>621</sup>Ibid., AA 06: 21. p. 27.

<sup>622</sup>Ibid., AA 06: 25. p. 31. Grifos meus.

<sup>623</sup>MARQUES, 2008, p. 140.

<sup>624</sup>Ibid., AA 06: 21. p. 27.

no tempo<sup>625</sup>, não poderia ser remetida a uma causa anterior, de maneira que “quando, pois, dizemos ‘o homem é bom por natureza’ ou ‘o homem é mau por natureza’, tal significa tanto como: “contém um primeiro fundamento (*para nós impenetrável*)<sup>626</sup> Sobre o ato livre que determina essa autoria não ser adquirido no tempo, observa Bojanowski,<sup>627</sup> Além disso, diz Kant, no parágrafo seguinte, são esses “caracteres” *inatos* para o ser humano, ao passo que ele é deles autor, pois, considerando-se que

o primeiro fundamento da adopção das nossas máximas, que, por seu turno, deve residir sempre no livre arbítrio, não pode ser factó algum susceptível de ser dado na experiência, o bem ou o mal no homem (como primeiro fundamento subjectivo da adopção desta ou daquela máxima no tocante à lei moral) diz-se inato simplesmente no sentido de que *é posto na base antes de todo o uso da liberdade dado na experiência*<sup>628</sup>

Trata-se, portanto, ao que parece, de uma natureza que nós (seres humanos) escolhemos livremente. Percebe-se que Kant procura introduzir, nas páginas 6: 20-1 da *Religião*, um significado para o conceito de *natureza humana* próximo àquele de *disposição moral*.

Por fim, convém mencionar de passagem que as elaborações de Kant acerca do mal moral na *Religião* tornam-se curiosas tão logo passam a tratar de uma tese polêmica, qual seja, de uma *propensão para o mal que se escolhe* – i. e., a qual, com relação ao ser humano, “tem de poder ser-lhe imputada como algo de que ele é culpado, não obstante a profunda radicação de tal propensão no arbítrio, pelo que se deve dizer que se encontra no homem por natureza”<sup>629</sup> – e que, não obstante, se localiza não apenas em *indivíduos* da espécie humana, mas na natureza humana ou na própria *espécie* em sua totalidade. Contudo, diz Kant na terceira seção da primeira parte de *RGV*, sobre uma “prova formal” de uma tal propensão corrupta como radicada na natureza humana, “podemos a nós poupá-la em vista da multidão de exemplos gritantes que, *nos actos* dos homens, a experiência põe diante dos olhos.”<sup>630</sup> Aqui, Kant oferece supostas evidências histórico-antropológicas dessa tese nas diferentes “condições” de sociabilidade e civilização nas quais encontra-se o ser humano<sup>631</sup>. No início da primeira parte de *RGV*, Kant já

<sup>625</sup>Cf. *ibid.*, AA 06: 25. p. 31.

<sup>626</sup>*Ibid.*, AA 06: 21. p. 27. Grifos meus.

<sup>627</sup>BOJANOWSKI, 2013, p. 67.

<sup>628</sup>*RGV*, AA 06: 22. p. 28. Grifos meus.

<sup>629</sup>*Ibid.*, AA 06: 35. p. 41.

<sup>630</sup>*Ibid.*, AA 06: 32-33. p. 38-9. Grifos do autor.

<sup>631</sup>Cf. “Ora a prova formal de que semelhante propensão corrupta tem de estar radicada no homem podemos a nós poupá-la em vista da multidão de exemplos gritantes que, *nos actos* dos homens, a experiência põe diante dos olhos. Se alguém os pretende obter daquele estado em que alguns filósofos esperavam encontrar em especial a bondade natural da natureza humana, a saber, do chamado *estado de natureza*, então pode comparar com esta hipótese as manifestações de crueldade não provocada nas cenas sanguinárias de *Tofoa*, *Nova Zelândia*, *Ilha dos Navegantes* e as que nunca cessam nos amplos desertos da América norte-ocidental (mencionadas pelo

havia mencionado, sobre a determinação da espécie como *boa* ou *má*, que essa “só mais à frente se pode demonstrar, quando, na indagação antropológica, se mostra que as razões que nos permitem atribuir a um homem um dos dois caracteres como inato são tais que não há fundamento algum para dele exceptuar um só homem, e ele se aplica à espécie.”<sup>632</sup> Com efeito, Kant aparenta sugerir uma abordagem com fundamentos *empíricos* para a questão, e não transcendentais. Em todo caso, a partir dos seus exemplos ou evidências introduzidas na mencionada terceira seção, parece estabelecer-se simplesmente a presença de ações imorais no mundo ou a capacidade do ser humano de agir imoralmente, mas não a sua universalidade. Nesse sentido, considerando que o mal moral deve ser compreendido como necessariamente conectado com a noção de um ato de escolha livre, é difícil de conceber como poderia ele ser uma propriedade necessária e não *contingente* de um ser racional-sensível como o ser humano<sup>633</sup>. Ainda que soubéssemos o real motivo das ações humanas, é difícil de aceitar que estaríamos legitimados para aquela inferência, se essa era *realmente* a proposta de Kant. Ora, pressuposta a “absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade)”<sup>634</sup>, enquanto um fundamento para a escolha que não pode ser explicado segundo uma causa anterior, a introdução do caráter universal de uma *opção pelo mal* parece complicar a noção de uma espontaneidade que torna o mal *moral*, isto é, imputável para o ser humano. Em suma, deparamo-nos com a dificuldade de conciliar o *peccatum originarium* de Kant, como escolha espontânea, com uma constatação de sua presença sua em todos os membros da espécie humana.

---

capitão Hearne), onde nem sequer homem algum obtém a mínima vantagem, e ter-se-ão vícios de brutalidade, mais do que é necessário, para se afastar daquela opinião. Mas se alguém se decidiu pela opinião de que a natureza humana se deixa conhecer melhor no estado civilizado (em que as suas disposições se podem desfraldar de modo mais completo), deverá então ouvir uma longa ladainha melancólica de acusações à humanidade: de secreta falsidade, mesmo na mais íntima amizade, de modo que a moderação da confiança na notificação recíproca, inclusive dos melhores amigos, se conta como máxima geral de prudência no trato; de uma propensão para odiar aquele a quem se está obrigado, para o que deve estar sempre preparado o benfeitor; de uma benevolência cordial que, no entanto, acata a observação de que “há na infelicidade dos nossos melhores amigos algo que de todo nos não desagrada”, e de muitos outros vícios escondidos sob a aparência de virtude, sem falar daqueles que nem sequer se mascaram porque, para nós, se apelida já de bom quem é *um homem mau da classe geral*; e satisfazer-se-á com os vícios da *cultura* e da civilização (entre todos os mais mortificantes) para preferir desviar os olhos da conduta dos homens, a fim de ele próprio não contrair um outro vício, o da misantropia. Mas se ainda assim não está satisfeito, pode tomar em consideração o estado dos povos nas suas relações externas, estranhamente composto de ambos, pois povos civilizados estão uns frente aos outros na situação do grosseiro *estado de natureza* (de um *estado* em constante disposição de guerra) e estabeleceram também firmemente na sua cabeça nunca dele sair; e discernirá os princípios das grandes sociedades, chamadas *Estados*, princípios directamente contraditórios com o que publicamente se alega e que, no entanto, nunca se devem abandonar, os quais ainda nenhum filósofo conseguiu pôr em consonância com a moral, nem também (o que é grave) sugerir outros melhores que se deixassem unir com a natureza humana: de modo que o *quiliasso filosófico*, que espera o estado de uma paz perpétua fundada numa liga de povos como república mundial, justamente como o teológico, que aguarda o melhoramento moral completo de todo o género humano, é universalmente ridicularizado como fanatismo.” (ibid., AA 06: 32-4. pp. 38-40. Grifos do autor.)

<sup>632</sup>Ibid., AA 06: 25. p. 31.

<sup>633</sup>Cf. BOJANOWSKI, 2013, p. 69.

<sup>634</sup>RGV, AA 06: 24. p. 30.

Sobre esse impasse teórico, Bojanowski sugere que a mencionada constatação problemática simplesmente significa, como encontramos em 6: 32, que “o homem, *tal como se conhece pela experiência*, não se pode julgar de outro modo, ou: pode pressupor-se como subjectivamente necessário em todo o homem, inclusive no melhor”<sup>635</sup>, isto é, esclarece Kant, “não como se tal qualidade pudesse deduzir-se do seu conceito específico (o conceito de um homem em geral) (pois então seria necessária)”<sup>636</sup>. De fato, diz Bojanowski, a partir das suas evidências antropológicas, Kant não é capaz de provar legitimamente senão que o ser humano *nem sempre* adere à lei moral, uma vez que dos seus “exemplos” poderiam ser inferidas máximas más. Acerca da inferência de máximas a partir das ações, na *Religião*, Kant assevera, na *Religião*, que “não se podem observar as máximas”<sup>637</sup>. Em *GMS* Kant já havia reconhecido algo semelhante, a saber, que não “podemos comprovar com certeza através de um exemplo que a vontade é determinada aí tão somente pela lei, sem outra mola propulsora, muito embora assim pareça; pois é sempre possível que o medo de se envergonhar, quiçá também um obscuro receio de outros perigos, tenham uma secreta influência sobre a vontade.”<sup>638</sup> Por outro lado, recorda Bojanowski, Kant não considera que isso ocorra da mesma forma para as ações imorais. Se, para o caso da separação entre as ações moralmente boas e as meramente conformes à lei, a diferença reside no móbil – enquanto as primeiras são performadas *por dever*, as segundas necessitam de outros móveis, de maneira que não se pode saber, ao certo, quais os motivos do agir –, para o caso das ações imorais, pode ser inferida uma máxima contrária à lei moral a elas subjacente<sup>639</sup>, as quais permitem a conclusão de que há uma subordinação da lei moral aos móveis sensíveis, o que constitui o mal moral, como demonstrado. Kant parece tratar disso na seguinte passagem de *GMS*: “Passo por cima aqui todas as ações que já são reconhecidas como contrárias ao dever, muito embora possam ser úteis para este ou aquele intuí; pois, nelas não se coloca sequer a questão se podem ocorrer *por dever*, visto que chegam mesmo a estar em conflito com ele.”<sup>640</sup> Com efeito, Kant parece sugerir um fundamento empírico para essa questão, de maneira que “a existência desta inclinação <Hang> para o mal na natureza humana [pode ser demonstrada] através de provas empíricas do antagonismo, efectivamente real no tempo, do arbítrio humano à lei”<sup>641</sup>. Assim, Kant teria a intenção de demonstrar, a partir de ações contrárias à lei ou da *aparência*, a subjacência de máximas más e, com isso, de uma

<sup>635</sup>Ibid., AA 06: 32. p. 38. Grifos meus.

<sup>636</sup>Ibid.

<sup>637</sup>Ibid., AA 06: 20. p. 26.

<sup>638</sup>*GMS*, AA 04: 419.

<sup>639</sup>Cf. RGV, AA 06: 20. pp. 26-7.

<sup>640</sup>*GMS*, AA 04: 397. Grifos do autor.

<sup>641</sup>Ibid., AA 06: 35. p. 41.

(escolhida) má disposição. Conforme Frierson<sup>642</sup>, Kant procura demonstrar que há uma conexão *a priori* que permite inferir, com base em uma ação, máximas más, mas que esse argumento apriorístico não seria suficiente para provar que seres humanos são realmente maus: seria necessário o argumento empírico segundo o qual os seres humanos de fato performam essas ações, isto é, aquelas que permitem a inferência. Assim, diz Frierson<sup>643</sup>, ao apontar para a dificuldade de se definir o *status moral* de uma pessoa a partir da *manifestação* da sua escolha e afirmar, ainda, em certo momento, que “o juízo de que o autor [da ação] seja um homem mau não pode com segurança basear-se na experiência”<sup>644</sup>, Kant não está negando a importância da experiência, mas apenas que tal juízo não pode se basear *somente* em fundamentos empíricos, necessitando de um argumento *a priori*:

Assim pois, para chamar mau a um homem, haveria que poder inferir-se de algumas acções conscientemente más, e inclusive de uma só, *a priori* uma máxima má subjacente, e desta um fundamento, universalmente presente no sujeito, de todas as máximas particulares moralmente más, fundamento esse que, por seu turno, é também uma máxima.<sup>645</sup>

Como mencionado, Kant teria demonstrado que, a partir de certas ações, não se pode inferir outra coisa senão que assentam em uma máxima má, isto é, não poderiam possuir uma máxima moralmente justificável e, desse modo, pode-se inferir o *estado* ou *status moral* das máximas dessas ações e a *disposição moral* da pessoa no uso do seu arbítrio. Nesse caso, trata-se de uma má disposição, visto que se poderia conceber, a partir de uma ação, uma subordinação deliberada da lei moral aos móveis sensíveis, isto é, a avaliação de uma máxima particular permitiria, como já abordado, uma compreensão acerca dos seus fundamentos logicamente anteriores, ou seja, a *disposição moral*. Com efeito, para demonstrar que o ser humano é mau “tal como se conhece pela experiência”<sup>646</sup>, Kant mostra que os seres humanos performam um tipo de ação que permite esse tipo de inferência – “não se pode julgar de outro modo”<sup>647</sup> –, isto é, a presença de uma má disposição. Essas observações de Bojanowski e de Frierson parecem tornar mais inteligíveis aquelas curiosas asserções de Kant sobre o mal na natureza humana.

### 3.3. Uma retomada dos resultados.

---

<sup>642</sup>Cf. FRIERSON, 2003, pp. 105-7.

<sup>643</sup>Cf. *ibid.*, p. 105.

<sup>644</sup>RGV, AA 06: 20. p. 26.

<sup>645</sup>*Ibid.*, AA 06: 20. p. 26-7. Grifo do autor.

<sup>646</sup>*Ibid.*, AA 06: 32. p. 38. Grifos meus.

<sup>647</sup>*Ibid.*

Enquanto resultado das discussões realizadas no terceiro capítulo, a presente dissertação compreende a razoabilidade de uma leitura da *escolha imoral* em Kant como assentada, ao menos em parte dos casos analisados, na escolha consciente de máximas não universalizáveis, isto é, uma escolha sobre a qual o agente compreende não possuir uma justificação suficiente – é ciente de uma ojeriza da sua própria razão. Em um primeiro momento {3.1.}, verificou-se que as leituras *intelectualistas* quanto aos fundamentos kantianos do agir humano que foram apreciadas, não obstante uma forte e extensa justificação das suas teses – as quais merecem, ainda, muito mais atenção do que a pouca que lhes foi concedida no presente trabalho –, em especial pela apresentação de argumentos exegéticos favoráveis à sua interpretação, encontraram fortes contrapontos, não apenas *textuais* mas *filosóficos*, uma vez levantada a problemática questão das implicações teóricas de uma leitura *intelectualista* do agir humano para as noções de ‘responsabilidade moral’ e de um ‘agir propriamente ético’. Essa contrapartida encontrou muitos dos seus argumentos fundamentais na discussão desenvolvida por Timmermann acerca do agir humano em Kant e na leitura híbrida por ele desenvolvida. Aqui, compreendeu-se os motivos pelos quais é razoável pensar que, embora as questões práticas humanas no nível prudencial possam ocorrer e ser determinadas de maneira semelhante ao modelo intelectualista, as questões propriamente morais não se circunscrevem a esse modelo, mas relevam-se para o arbítrio humano como que diante de uma encruzilhada. Em um segundo momento {3.2.}, tomou-se como objeto o *mal moral* e a possibilidade de ações *imorais*, com ênfase nas considerações de Kant a esse respeito na *Religião*, em especial na sua primeira parte. Aqui, mostrou-se a possibilidade, para Kant, de que o ser humano priorize o interesse próprio, ainda que a moralidade lhe apareça como uma obrigação e lhe exija um cumprimento incondicionado.

## CONCLUSÃO

Como resultado da investigação aqui levada a cabo, verifica-se, em primeiro lugar, acerca dos problemas da motivação moral ou do *móbil* da moralidade para o ser humano e do *lugar* atribuído por Kant à *sensibilidade* no interior desse problema, que, para Kant, a consciência da lei moral e das obrigações morais nela fundadas devem atuar como uma motivação suficiente para o agente. Foi demonstrado, no primeiro capítulo, mediante uma reconstrução dos argumentos de Kant em favor de um “ponto de vista deontológico” para a moralidade e, portanto, contrários ao “teleologismo moral”, o percurso da fundamentação kantiana do conceito de uma *boa vontade* para o ser humano na primeira seção de *GMS*, enquanto um agir *por dever*, o qual deve representar o critério da valorização moral das ações humanas. Com efeito, foi estabelecido o significado de um agir propriamente moral, no qual foi verificado que um princípio de avaliação moral não poderia residir em nenhum lugar senão no próprio acolhimento do dever por ele mesmo. Nesse percurso, como foi explorado, depurou-se o conceito de *agir moral* ou de uma *ação moralmente boa* dos móveis sensíveis do agente, fixando-o no princípio da obediência incondicionada à lei moral, reverência essa que não poderia ocorrer senão pela adoção do móbil moral como um motivo suficiente do agir.

O segundo capítulo examinou o tratamento de Kant acerca da motivação moral no capítulo *Sobre os móveis <Triebfedern> da razão pura prática*, de *KpV*, procurando elucidar a ambiguidade, presente nessa parte de *KpV*, na conceituação kantiana de um *móbil moral*, à luz dos objetivos de Kant com esse capítulo. Como demonstrou-se, não está presente uma incoerência por parte de Kant acerca do significado de um legítimo móbil da moralidade, como se poderia pensar devido à curiosa figura do *sentimento de respeito* lá explorada, mas, pelo contrário, Kant designa a esse sentimento o lugar de um efeito ou de uma manifestação de um móbil moral que lhe é fornecido imediatamente pela consciência do dever, sem a necessidade de uma mediação por parte da sensibilidade. Trata-se, antes, de um *interesse moral* que independe do aspecto sensível do ser humano e que tem a sua fonte na própria razão.

Enquanto uma tentativa de lidar com possíveis interrogações acerca da imoralidade, surgidas a partir da defesa das leituras anteriores, isto é, acerca da lei moral como fornecedora de uma motivação suficiente sem a mediação de um *sentimento*, o terceiro capítulo procurou demonstrar que as ações imorais não devem ser compreendidas como assentadas em questões de juízo ou de um equívoco acerca daquilo que seria endossado pela razão, mas, antes, como um problema próprio do arbítrio. Embora alguns dos autores que aproximam-se da leitura aqui defendida acerca do que seria o móbil moral legítimo para Kant possuam uma interpretação da



imoralidade na filosofia kantiana como um problema circunscrito ao nível da avaliação das ações<sup>648</sup>, o trabalho aqui desenvolvido, em contrapartida, como demonstrou-se no terceiro capítulo, afasta-se dessa última leitura, procurando elaborar uma defesa do agir humano no qual, embora o móbil da moralidade seja a própria consciência da obrigação moral, a adoção de uma máxima imoral, sobre a qual sabe-se que não é uma razão suficiente ou justificável do ponto de vista da razão pura prática, pode sempre ser adotada. A defesa dessa leitura acerca do agir imoral na obra kantiana se deu, em primeiro lugar, pela rejeição da chamada leitura intelectualista do agir humano em Kant e pelo endosso da perspectiva híbrida de Timmermann acerca do mesmo tema, mediante uma análise dos argumentos apresentados por ambas as leituras, em especial aqueles que dizem respeito à relação entre a *vontade* <Wille> e *arbítrio* <Willkür> nos textos de Kant. Procurou-se evidenciar que essa relação não se dá a partir de uma subordinação necessária do *arbítrio* ao conteúdo da *vontade*. A continuidade da defesa da leitura aqui desenvolvida ocorreu pelo tratamento do conceito de *mal moral* na filosofia moral kantiana, na qual demonstrou-se que a subordinação das exigências da moralidade àquelas do *amor de si* se dá a partir de um ato *livre e imputável*. Isto é, “A proposição “o homem é *mau*”, segundo o que precede, nada mais pode querer dizer do que: ele é consciente da lei moral e, no entanto, acolheu na sua máxima a deflexão <Abweichung> ocasional a seu respeito.”<sup>649</sup>

---

<sup>648</sup>Cf. ALLISON, 1990; REATH, 2006.

<sup>649</sup>RGV, AA 06: 32. p. 38. Grifo do autor.

## REFERÊNCIAS

### Textos de Kant

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

\_\_\_\_\_. **A Religião nos limites da simples razão**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Faculdade de Julgar**. Tradução: Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

\_\_\_\_\_. **Critique of Practical Reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão prática**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, s.d.

\_\_\_\_\_. **Groundwork of the Metaphysics of Morals**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. **Lectures on Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. **A Metafísica dos Costumes**. Trad. José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005

\_\_\_\_\_. **On the Old Saw: That May Be Right In Theory But It Won't Work In Practice**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1974.

\_\_\_\_\_. **Practical Philosophy**. Trans. Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. **Prolegômenos a toda metafísica futura**. Trad. Tania Maria Bernkopf. In: Kant II. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores)

### Textos de comentadores

ALLISON, Henry. **Idealism and Freedom: Essays on Kant's theoretical and practical philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. **Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary**. New York: Oxford University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. **Kant's Theory of Freedom**. New York: Cambridge University Press, 1990.

\_\_\_\_\_. **Kant's Theory of Taste**. New York: Cambridge University Press, 2001.

BARON, Marcia. Overdetermined Actions and Imperfect Duties. In: KLEMME, Heiner; SCHÖNECKER, Dieter; KUEHN, Manfred (Eds). **Moralische Motivation. Kant und die Alternativen**. Hamburg: Felix Meiner, 2006.

BAXLEY, Margaret A. **Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy**. New York: Cambridge University Press, 2010.

BECK, Lewis W. **A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason**. University of Chicago Press, 1960.

BECKENKAMP, Joãozinho. Conforme ao dever e por dever – [GMS, AA 04: 397-401]. In: KLEIN, T. Joel; LOPES, E. H. N. (Org.). **Comentários às obras de Kant: A Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. 1. ed. Florianópolis: Nefiponline, 2022.

\_\_\_\_\_. O Direito como Exterioridade da Legislação Prática em Kant. In: **Ethic@**, v. 2 n. 2, 2003.

BOJANOWSKI, Jochen. Evil by Nature: Does Kant Owe Us Yet Another Transcendental Deduction?. In: Bacin, Stefano, Ferrarin, Alfredo, La Rocca, Claudio and Ruffing, Margit. **Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht: Akten des XI. Kant-Kongresses 2010**. Berlin, Boston: De Gruyter, 2013.

\_\_\_\_\_. Why Kant is Not a Moral Intuitionist. In: SANTOS, Robinson; SCHMIDT, Elke E, **Realism and Antirealism in Kant's Moral Philosophy**. De Gruyter, 2018.

BORGES, Maria. **Emotion, Reason and Action in Kant**. Bloomsbury Academic, 2019.

\_\_\_\_\_. Emoção, Razão e Ação em Kant. In: **Studia Kantiana**, v. 16, p. 5-18, 2018.

\_\_\_\_\_. Passions and Evil in Kant's Philosophy. In: Mariannina Failla; Núria Sánchez Madrid (Eds.): **Kant and Emotions: Critical Essays in the Contemporary Context**. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2021.

\_\_\_\_\_. Pleasure and Displeasure as moral motivation. In: CARANTI, Luigi; PINZANI, Alessandro (Org.), **Kant and the Problem of Morality**. v. 1. p. 37-46. 1ed.: Routledge, 2023.

\_\_\_\_\_. Pleasure and motivation in Kant's practical philosophy. In: **ESTUDOS KANTIANOS**, v. 5, p. 99-106, 2017.

\_\_\_\_\_. **Razão e Emoção em Kant**. 1. ed. v. 1. Pelotas: Editora da UFPel, 2012.

CHAGAS, Flávia de C. **Respeito, sentimento moral e facto da razão**. Pelotas: Nepfil online, 2013.

DEWITT, Janelle. Respect for the Moral Law: the Emotional Side of Reason. In: **Philosophy**, Volume 89, Issue 1, pp. 31-62, 2014.

DÖRFLINGER, Bernd. **Studien zur Religionsphilosophie Immanuel Kants**. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2023.

ENGSTROM, Stephen. **The Form of Practical Knowledge: A Study of the Categorical Imperativ**. Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. The *Triebfeder* of pure practical reason. In: REATH, Andrews; TIMMERMANN, Jens (Eds.), **Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide**. Cambridge University Press, 2010.

FRIERSON, Patrick. **Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. **Kant's Empirical Psychology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

GUYER, Paul. **Introducing Kant's Critique of Pure Reason**. Cambridge University Press, 2021.

\_\_\_\_\_. **The Virtues of Freedom: Selected Essays on Kant**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

HENRICH, Dieter. **The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy**. Harvard University Press, 1994.

HERMAN, Barbara. **The Practice of Moral Judgment**. Harvard University Press, 1993.

HERRERA, Larry. Kant on the moral *Triebfeder*. In: **Kant-Studien**, 91(4), 2000.

HÖFFE, Otfried (Org.). Die Form der Maximen als Bestimmungsgrund (§§ 4-6, 27-30). In: Otfried Höffe (Hrsg.) **Kritik der praktischen Vernunft**. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2002.

\_\_\_\_\_. **Kritik der praktischen Vernunft**. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2002.

HORN, Christoph. Die menschliche Gattungsnatur: Anlagen zum Guten und Hang zum Bösen. In: Otfried Höffe (Hrsg.) **Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft**. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2011.

HÖWING, Thomas. **Praktische Lust: Kant über das Verhältnis von Fühlen, Begehren und praktischer Vernunft**. Berlin: Walter de Gruyter, 2013.

KLEIN, T. Joel; LOPES, E. H. N. (Org.). **Comentários às obras de Kant: A Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. 1. ed. Florianópolis: Nefiponline, 2022.

KLEMME, Heiner. **Die Idee der Autonomie. Elemente einer deontologischen Theorie des moralisch Richtigen und des Guten**. Habilitationsschrift zur Erlangung des akademischen Grades Doctor philosophiae habilitatus. Universität Magdeburg, 2002.

\_\_\_\_\_. How is moral obligation possible? Kant's "principle of autonomy" in context. In: BACIN, Stefano; SENSEN, Oliver (Eds.), **The Emergence of Autonomy in Kant's Moral Philosophy**. 10-28. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

KORSGAARD, Christine. **The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology**. New York: Oxford University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. **Creating the Kingdom of Ends**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. **Self-Constitution: Agency, Identity and Integrity**. New York: Oxford University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. **The Sources of Normativity**. New York: Oxford University Press, 1996.

MARQUES, Ubirajara R. A. “Inato”, “a priori”, “aquisição originária”: alhos e bugalhos. In: **Crítica (UEL)**, 12: 463-477, 2007.

\_\_\_\_\_. Kant e a epigênese: a propósito do inato. In: **Scientiae Studia (USP)**, 5: 453-468, 2007.

\_\_\_\_\_. Sobre o “inato” em Kant. In: **Analytica**, Rio de Janeiro, vol 12 nº 2, p. 101-161, 2008.

MCCARTY, Richard R. Kantian moral motivation and the feeling of respect. In: **Journal of the History of Philosophy**. 31 (3): 421-435, 1993.

MICHALSON, Gordon E. **Fallen freedom: Kant on radical evil and moral regeneration**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

MORRISON, Ian. **Kant and the Role of Pleasure in Moral Action**. Athens: Ohio University Press, 2008.

O’CONNOR, Daniel. Good and Evil Disposition. In: **Kant-Studien** 76, pp. 288-302, 1985.

O’NEILL, Onora. **Constructions of Reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

PATON, Herbert J. **Categorical Imperative: A Study in Kant’s Moral Philosophy**. University of Pennsylvania Press, 1971.

PEREZ, Daniel Omar. A antropologia pragmática da razão prática em sentido kantiano. Manuscrito (UNICAMP), v. 32, p. 357-397, 2009.

\_\_\_\_\_. O lugar da natureza humana em Kant. *Natureza Humana*, v. 19, p. 3-19, 2017.

\_\_\_\_\_. O significado de natureza humana em Kant. *Kant e-Prints*, v. 5, p. 75-87, 2010.

PIETSCH, Lutz-Henning. **Die Topik der Kritik. Die Auseinandersetzung um die kantische Philosophie (1781-1788) und ihre Metaphern**. Berlin & New York: De Gruyter 2010.

PLATÃO. **A República**. Trad. Edson Bini. 3ª ed. São Paulo: Edipro, 2019.

REATH, Andrews. **Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory: Selected Essays**. Oxford University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. Kant's Conception of Autonomy of the Will. In: Oliver Sensen (ed.), **Kant on Moral Autonomy**, 32–52. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

\_\_\_\_\_. Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination. In: **Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory**. Oxford: Clarendon Press, 2006.

SCARANO, Nico. Necessity and Apriority in Kant's Moral Philosophy. In: HORN, Christoph; SCHÖNECKER, Dieter (Eds). **Groundwork for the Metaphysics of Morals**. De Gruyter, 2006.

SCHÖNECKER, Dieter; WOOD, Allen. Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten": Ein einführender Kommentar. Berlin: Verlag, 2002.

SCHADOW, Steffi. **Achtung für das Gesetz: Moral und Motivation bei Kant**. De Gruyter, 2013.

SEDGWICK, Sally. **Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals, An Introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

SILBER, John R. The Ethical Significance of Kant's Religion. In: **Religion Within the Limits of Reason Alone**. Trans. T.M. Greene, H.H. Hudson. New York: Harper&Row, 1960.

STICKER, Martin. Rationalizing (*Vernünfteln*). In: **Elements in the Philosophy of Immanuel Kant**. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

TERRA, Ricardo R. A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana. In: **Filosofia e política 4**. Porto Alegre: L&PM: CNPQ: FINEP, 1987.

TIMMERMANN, Jens. **Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary**. New York: Oxford University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. **Kant's Will at the Crossroads: An Essay on the Failings of Practical Rationality**. Oxford: Oxford University Press, 2022.

WOOD, Allen. Feeling and Desire in the Human Animal. In: SORENSEN, Kelly; WILLIAMSON, Diane (Eds.), **Kant and the Faculty of Feeling**. Cambridge University Press, 2018.

\_\_\_\_\_. **Kant and Religion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

\_\_\_\_\_. **Kantian Ethics**. New York: Cambridge University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. Kant and the Intelligibility of Evil. In: ANDERSON-GOLD, Sharon; MUCHNIK, Pablo (Eds.) **Kant's Anatomy of Evil**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

\_\_\_\_\_. **Kant's ethical thought**. Cambridge: Cambridge, 1999.

\_\_\_\_\_. The evil in human nature. In: MICHALSON, Gordon E. (Ed.). **Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason: A Critical Guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, 31-57.

WILLASCHEK, Marcus; STOLZENBERG, Jürgen; MOHR, Georg; BACIN, Stefano (Hrsg). **Kant-Lexikon**. Berlin: Walter de Gruyter, 2021.