

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**O PAPEL MORAL DA SIMPATIA NA *FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS
COSTUMES* E NA *A METAFÍSICA DOS COSTUMES* DE KANT**

HORTÊNSIA TERESA TOMAZ DA SILVA

PORTO ALEGRE/RS

2022

HORTÊNSIA TERESA TOMAZ DA SILVA

**O PAPEL MORAL DA SIMPATIA NA *FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS
COSTUMES* E NA *A METAFÍSICA DOS COSTUMES* DE KANT**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) como condição parcial para a obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Sílvia Altmann

PORTO ALEGRE/RS

2022

CIP - Catalogação na Publicação

Silva , Hortênsia Teresa Tomaz da
O papel moral da simpatia na Fundamentação da
Metafísica dos Costumes e na A Metafísica dos Costumes
de Kant / Hortênsia Teresa Tomaz da Silva . -- 2022.
128 f.
Orientadora: Sílvia Altmann.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto
Alegre, BR-RS, 2022.

1. AGIR MORAL. 2. PAPEL MORAL . 3. SIMPATIA . 4.
GMS. 5. MS. I. Altmann, Sílvia, orient. II. Título.

HORTÊNSIA TERESA TOMAZ DA SILVA

O PAPEL MORAL DA SIMPATIA NA *FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS
COSTUMES* E NA *A METAFÍSICA DOS COSTUMES* DE KANT

Tese apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Universidade
Federal do Rio Grande do Sul como
condição parcial para a obtenção do
título de Doutora em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Sílvia Altmann

Defendida em 15 de setembro de 2022

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Gerson Luiz Louzado

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Prof. Dr. André Nilo Klaudat

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Prof. Dr. Joel Thiago Klein

Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Profa. Dra. Maria de Lourdes Alves Borges

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

AGRADECIMENTOS

À professora Sílvia Altmann, pelo comprometimento com a orientação da presente tese, pela paciência e disponibilidade.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS.

Aos professores Gerson Louzado, André Klaudat e Joel Klein, cujas sugestões de reescrita, indicações de leitura e de melhoria foram muito úteis para que eu pudesse melhorar o texto apresentado na qualificação.

Aos meus pais, Maria das Graças e Waldécio (*In memoriam*), pelo suporte.

Aos meus irmãos, Clara e Heitor, pelas ajudas.

À CAPES, pelo apoio financeiro.

RESUMO

A presente tese tem por objetivo determinar qual pode ser, para Kant, o papel moral da simpatia na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes (GMS)* e na *Metafísica dos Costumes (MS)*. O agir moral tanto na *GMS* quanto na *MS* é aquele em que o indivíduo tem a sua vontade determinada unicamente pela lei moral, com a exclusão de quaisquer inclinações sensíveis ou sentimentos enquanto fundamento de determinação da vontade ou incentivo. Muito embora seja este o sentido de moralidade presente em ambas as obras isso não significa que não possamos ter a presença de inclinações sensíveis na ação moral em Kant, desde que o dever tenha sido aquele que determinou a vontade do indivíduo. Não apenas podemos ter a presença de inclinações sensíveis na ação moral como também as emoções poderão cumprir um papel moral em Kant. Nesse sentido, a presente tese, apoiada na análise do texto kantiano e em diferentes comentadores, irá sustentar que na *GMS* Kant não trata de qualquer papel moral da simpatia, enquanto na *MS* a simpatia aparece como um valor moral. Assim, pretendemos mostrar que, desde que limitada pelo dever, a simpatia pode ter um papel moral como (1) substituto do dever, (2) facilitador e (3) perceptivo. A simpatia cumpre um papel moral como (1) substituto do dever na medida em que ela faz com que sejamos capazes de agir meramente em conformidade com o dever, quando este não for suficiente para tanto, (2) facilitador considerando que ela diminui os nossos obstáculos sensíveis ao cumprimento do dever e (3) perceptivo uma vez que ela nos ajuda a identificar com mais eficiência onde a ação moral é necessária. Na medida em que o dever de perfeição própria na *MS* nos ordena que devemos progredir moralmente para a determinação da nossa vontade pelo dever, tal dever de perfeição engloba o dever de cultivo da simpatia nos seus três papéis morais citados, pois ao fazerem com que sejamos capazes de agir meramente em conformidade com o dever, ao diminuirmos os nossos obstáculos sensíveis ao agir pelo dever e ao fazerem com que identifiquemos com mais facilidade onde a ação moral é necessária, a simpatia pode contribuir para o nosso progresso moral.

Palavras-chave: Kant. Agir moral. Papel moral. Simpatia. *GMS*. *MS*

ABSTRACT

This dissertation aims to determine the moral role of sympathy in *Kant's Groundwork to the Metaphysics of Morals (GMS)* and *Metaphysics of Morals (MS)*. Moral action in both *GMS* and *MS* is one in which the individual has his will determined solely by the moral law, with the exclusion of any sensible inclinations or feelings as an incentive or ground of determination of the will. Even though this is the sense of morality present in both works, this does not mean that we cannot have the presence of sensible inclinations in moral action according to Kant, as long as duty is what determines the will. Not only can we have the presence of sensible inclinations in moral action, but feelings can also play a moral role in Kant. The present dissertation will argue that in *GMS*, Kant does not present any moral role for the feeling of sympathy, while in *MS* sympathy, as long as limited by duty, will be granted a moral status. We will argue that this role can be described as (1) substitute for duty, (2) facilitator and (3) perceptive. Sympathy has moral role as (1) substitute for duty insofar as it may enable us to act in conformity with duty, when we fail to act by duty, (2) facilitator considering that it lessens our sensible obstacles to the performance of duty, and (3) perceptive since it makes the individual perceive more efficiently where moral action is needed. Insofar as the duty of self-perfection in *MS* commands us that we must progress morally towards being determined by duty, this duty of self-perfection includes the duty to cultivate sympathy with the three moral roles mentioned, because by making us capable from act merely in conformity with duty, by lessening our sensible obstacles to act from duty and by making us more easily identify where moral act is needed, sympathy contribute to our moral progress.

Keywords: Kant. Moral act. Moral role. Sympathy. *GMS*. *MS*

LISTA DE ABREVIATURAS

GMS – Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Fundamentação da Metafísica dos Costumes)

KpV – Kritik der praktischen Vernunft (Crítica da Razão Prática)

KrV – Kritik der reinen Vernunft (Crítica da Razão Pura)

MS – Die Metaphysik der Sitten (A Metafísica dos Costumes)

RGV – Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (A Religião nos Limites da Simples Razão)

Anth – Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Antropologia de um ponto de vista pragmático)

V-Eth/Baumgarten – Vorlesungen Wintersemester 1793/1794 Baumgarten Ethica Philosophica (Lições de Ética)

Päd – Pädagogik (Pedagogia)

KU – Kritik der Urteilskraft (Crítica do Juízo)

APOIO DE FINANCIAMENTO CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código 001.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 O AGIR MORAL E O PAPEL MORAL DA SIMPATIA NA <i>GMS</i>.....	12
3 O AGIR MORAL E O PAPEL MORAL DA SIMPATIA NA <i>MS</i>.....	76
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	124
REFERÊNCIAS	128

1 INTRODUÇÃO

A presente tese tem por objetivo determinar qual pode ser, para Kant, o papel moral da simpatia na *GMS* e na *MS*. Nesse sentido, a presente tese irá sustentar que na *GMS* Kant não trata de qualquer papel moral da simpatia, enquanto na *MS* a simpatia poderá cumprir um papel moral como (1) substituto do dever, (2) facilitador e (3) perceptivo.

O agir moral na *GMS* é aquele em que o indivíduo tem a sua vontade determinada unicamente pela lei moral, com a exclusão enquanto fundamento de determinação da vontade ou incentivo de quaisquer inclinações sensíveis ou sentimentos.¹ Dois elementos constantes ainda na primeira seção da *GMS* nos mostram que o agir moral na citada obra é aquele em que o indivíduo tem a sua vontade determinada unicamente pela lei moral, com a exclusão enquanto fundamento de determinação da vontade ou incentivo de quaisquer inclinações sensíveis ou sentimentos. Tais elementos são: (1) as proposições do dever e os (2) exemplos citados por Kant ainda na primeira seção da *GMS* e que visam esclarecer o que podemos entender por uma ação realizada por dever.

As proposições do dever e os exemplos citados por Kant na *GMS* (que correspondem ao do comerciante, o da conservação da vida, o do homem caridoso e o da felicidade) mostram que o agir moral na citada obra é aquele em que o indivíduo tem a sua vontade determinada unicamente pelo dever, com a exclusão enquanto fundamento de determinação da vontade ou incentivo de quaisquer inclinações sensíveis ou sentimentos. Com relação ao exemplo do homem caridoso, há duas questões principais que emergem de tal exemplo, quais sejam, (1) a questão do valor moral na *GMS* e (2) a questão da simpatia na *GMS*.

Com relação à questão (1), os exemplos citados por Kant na *GMS* excluem de modo muito contundente as inclinações sensíveis da ação moral, nos transmitindo a imagem de um agente moral frio e indiferente. Tal imagem é extraída com muita clareza do exemplo do homem caridoso, em que Kant irá afirmar que um homem que por temperamento é frio e indiferente, mas que segue o que determina a lei moral pode encontrar em si um valor mais alto do que o indivíduo que possui um temperamento naturalmente bondoso. Ao afirmar que o indivíduo sem simpatia, frio e indiferente pode ter em si um valor mais alto do que o indivíduo que possui um temperamento naturalmente bondoso, Kant está claramente exaltando a ação

¹ Sentimentos e emoções serão considerados na presente tese como sendo o mesmo que inclinações sensíveis. Na *Anth* Kant irá afirmar que o apetite sensível habitual chama-se *inclinação*. Apetecer, por conseguinte, é desejar algo. Ou seja, podemos afirmar que a inclinação sensível significa desejar algo a partir de um certo efeito gerado na nossa sensibilidade (Cf. *Anth*, AA 07: 251).

do indivíduo que age segundo o que determina o dever (no caso o dever de beneficência) sem que o mesmo tenha qualquer inclinação para tal em detrimento daquele indivíduo que pratica um ato de caridade tendo uma inclinação (a satisfação de ajudar o próximo) direta para esse tipo de ação.

Os exemplos citados por Kant, ao excluírem as inclinações sensíveis de modo tão rígido, podem nos levar à interpretação equivocada segundo a qual o valor moral na referida obra está naquela ação em que o indivíduo age unicamente pelo dever e na completa ausência de quaisquer inclinações sensíveis. Algumas passagens da *GMS* também podem nos levar à mencionada interpretação equivocada. No entanto, muito embora os exemplos citados por Kant, dentre os quais se inclui o exemplo do homem caridoso, bem como algumas passagens da *GMS*, possam nos levar à já mencionada interpretação equivocada, tais exemplos e tais passagens apenas buscam mostrar que aquilo que deve determinar a vontade do indivíduo é unicamente a lei moral, e não as inclinações, não significando, portanto, que as inclinações sensíveis não possam estar presentes na ação moral, desde que elas não sejam tomadas pelo indivíduo como fundamento de determinação da sua vontade, como deixará claro o debate acerca do valor moral em Kant travado entre Henson e Herman. O principal resultado prático que obtemos da discussão entre Henson e Herman acerca do valor moral em Kant é que não constitui problema algum para a moralidade kantiana a presença de inclinações sensíveis na ação moral, desde que o dever tenha sido aquele que determinou a vontade do indivíduo. Tal resultado será importante, pois a presente tese sustentará que a simpatia, desde que limitada pelo dever, pode cumprir um papel moral em Kant, mais especificamente na *MS*.

No que diz respeito à questão (2), ao atribuir valor moral à ação do indivíduo que age sem qualquer inclinação para ajudar e, portanto, sem qualquer simpatia no caso do exemplo do homem caridoso, Kant pode nos levar à interpretação errônea segundo a qual a mera presença de inclinações sensíveis é capaz de subtrair o valor moral de uma ação. Dessa maneira, no que se refere à simpatia, podemos afirmar que o que Kant faz no exemplo do homem caridoso é unicamente rejeitar tal sentimento, bem como toda e qualquer inclinação, enquanto sendo um fundamento de determinação da vontade ou incentivo, o que não significa dizer que a simpatia ou qualquer outra inclinação ou sentimento não possa estar presente e ativa no indivíduo no momento da ação, significando apenas que, em se tratando do dever, as inclinações sensíveis bem como os sentimentos não podem entrar na conta.

Portanto, podemos afirmar que na *GMS* Kant não trata de qualquer papel moral da simpatia, uma vez que há em tal obra não apenas uma clara rejeição de tal sentimento enquan-

to fundamento de determinação da vontade ou incentivo, como há também a ausência de qualquer papel moral que pudesse ser desempenhado pela simpatia na *GMS* no sentido de tal sentimento de algum modo ocupar o lugar de um promotor de ações morais, como acontecerá na *MS*.

O agir moral na *MS*, tal como na *GMS*, é aquele em que o indivíduo tem a sua vontade determinada unicamente pela lei moral, com a exclusão enquanto fundamento de determinação da vontade ou incentivo de quaisquer inclinações sensíveis ou sentimentos. Segundo irá afirmar Guyer, temos na *MS* não apenas o dever de cultivar e usar os sentimentos moralmente benéficos como meios para os fins impostos pelo dever, e de não destruir ou danificar tais meios, mas também temos o dever de fazer o que nós pudermos para melhorar a disponibilidade e eficácia de tais meios. Assim como Guyer, Sherman irá considerar que as emoções em Kant, desde que limitadas pelo dever, podem ser cultivadas e que elas podem apoiar o dever moral e que, portanto, possuímos um papel ativo e não meramente passivo com relação aos nossos sentimentos e emoções. Ou seja, Sherman, assim como Guyer, vê as emoções como podendo cumprir um papel moral em Kant. O fato de que, como afirmará Guyer, devemos cultivar e usar sentimentos moralmente benéficos como meios para o fim do cumprimento do dever moral fica claro quando Kant passa a tratar da simpatia na Doutrina da Virtude da *MS*.

São dois os momentos principais na *MS* em que Kant cita a simpatia, mais especificamente na Doutrina da Virtude, e que mostram, a meu ver de modo claro, que a simpatia, desde que limitada pelo dever, ao contrário do que sugeria a *GMS*, pode possuir, de fato, um papel moral. Tais momentos são denominados na presente tese de momento (1) e momento (2) e eles afirmam, basicamente, que (1) utilizar os sentimentos de simpatia para fomentar a benevolência ativa e racional é um dever apenas condicionado e que (2) constitui um dever, ainda que indireto, cultivar em nós próprios os sentimentos de simpatia como meios para o fim do dever moral, sendo a simpatia um dos impulsos que a natureza inscreveu em nós a fim de que façamos aquilo que o dever por si só não nos conduziria a fazer.

No que tange ao alegado papel moral da simpatia na *MS*, a presente tese defenderá, com base nas interpretações de Allison, Sherman, Herman e Baron que a simpatia, desde que limitada pelo dever, poderá cumprir um papel moral na *MS* como (1) substituto do dever, (2) facilitador e (3) perceptivo. A simpatia cumpre um papel moral de (1) substituto do dever na medida em que ela faz com que sejamos capazes de agir meramente em conformidade com o dever, quando este não for suficiente para tanto, (2) facilitador considerando que ela diminui

os nossos obstáculos sensíveis ao cumprimento do dever e (3) perceptivo tendo em vista que ela faz com que identifiquemos com mais eficiência onde a ação moral é necessária.

O dever de perfeição própria na *MS* mostrará a necessidade de cultivarmos e usarmos a simpatia como meio para o fim do dever moral, uma vez que o dever de perfeição própria nos ordena que devemos progredir moralmente para a determinação da nossa vontade pelo dever, o que implica, por sua vez, tendo em vista sermos seres racionais imperfeitos, que cultivemos e usemos toda sorte de inclinações que possam ser úteis à moralidade como, conforme veremos, será o caso da simpatia. Podemos afirmar, desse modo, que o dever de perfeição própria na *MS* engloba o dever de cultivo da simpatia nos seus três papéis morais mencionados há pouco, pois ao fazerem com que sejamos capazes de agir meramente em conformidade com o dever, ao diminuírem os nossos obstáculos sensíveis ao agir pelo dever e ao fazerem com que identifiquemos com mais eficiência onde a ação moral se faz necessária, a simpatia pode contribuir para o nosso progresso moral.

2 O AGIR MORAL E O PAPEL MORAL DA SIMPATIA NA GMS

O presente capítulo tem dois objetivos em vista, quais sejam, (1) sustentar que o agir moral na *GMS* é aquele em que o indivíduo tem a sua vontade determinada unicamente pela lei moral, com a conseqüente exclusão, enquanto fundamento de determinação da vontade ou incentivo, de quaisquer inclinações sensíveis ou sentimentos e (2) defender que a simpatia não cumpre qualquer papel moral na *GMS*.

O agir moral na GMS

O agir moral na *GMS* é aquele em que o indivíduo tem a sua vontade determinada unicamente pela lei moral, com a conseqüente exclusão enquanto fundamento de determinação da vontade ou incentivo de quaisquer inclinações sensíveis ou sentimentos. E algumas passagens da citada obra são muito claras quanto a isso.

Que os intuitos que possamos ter por ocasião de <nossas> ações, e os seus efeitos, enquanto fins e molas propulsoras da vontade, não possam conferir às ações qualquer valor incondicional e moral, ficou claro a partir do que foi dito acima. Onde, pois, pode residir esse valor se ele não deve estar na vontade em relação com o esperado efeito delas? Ele não pode estar em outro lugar senão no princípio da vontade, abstração feita dos fins que possam ser efetuados por tal ação; pois a vontade está bem no meio entre seu princípio *a priori*, que é formal, e sua mola propulsora *a posteriori*, que é material, por assim dizer numa bifurcação, e, visto que a vontade tem, no entanto, de ser determinada por alguma coisa, então ela terá de ser determinada pelo princípio formal do querer em geral quando uma ação ocorre por dever, visto que lhe foi subtraído todo princípio material.²

A necessidade prática de agir segundo esse princípio, isto é, o dever, não assenta absolutamente em sentimentos, impulsos e inclinações, mas meramente na relação dos seres racionais uns com os outros, na qual a vontade de um ser racional tem de ser considerada ao mesmo tempo como *legislante*, porque, de outro modo, não poderia pensá-los como *fins em si mesmos*.³

O que as passagens acima mostram é uma característica fundamental da moralidade kantiana, qual seja, a pureza da vontade. Isto é, a ideia de que, para que a nossa ação possua valor moral é necessário que determinemos a nossa vontade exclusivamente pela lei moral, o que não significa afirmarmos, conforme veremos, que as emoções ou sentimentos não possam estar presentes na ação moral, nem que as mesmas não possam cumprir um papel moral em

² *GMS*, AA 04: 400

³ *GMS*, AA 04: 434

Kant, desde que, como defenderá Herman, o dever tenha sido aquele que determinou a vontade do indivíduo.

Nesse sentido, na *GMS* Kant irá fundamentar a moralidade sobre um princípio racional puro *a priori*,⁴ a lei moral, cuja fórmula principal afirma que “nunca devo proceder de outra maneira senão de tal sorte *que eu possa também querer que a minha máxima se torne uma lei universal*”.⁵ A lei moral é um princípio válido universalmente e representa uma ação como necessária, sem referência a qualquer outro fim.⁶ Ou seja, a lei moral deverá determinar a vontade do indivíduo por ela mesma, sem que o mesmo tenha sido determinado ou incentivado a agir moralmente por inclinações sensíveis ou sentimentos.

Ora, a razão ordena irremissivelmente os seus preceitos, sem, contudo, prometer, ao fazer isso, coisa algumas às inclinações, por conseguinte, passando por trás e desconsiderando essas pretensões (que não querem se deixar suprimir por nenhum mandamento) tão impetuosas e aparentemente, no entanto, tão razoáveis.⁷

Ela ordena categoricamente ao homem uma ação como sendo necessária por si mesma, pois Kant tem uma concepção da vontade humana segundo a qual tal vontade não “é *em si* plenamente conforme à razão (como efetivamente acontece no caso dos homens)”.⁸ Isto é, a vontade humana não é uma vontade perfeitamente racional⁹, uma vez que estamos, enquanto seres racionais finitos, sujeitos à constante influência das nossas inclinações sensíveis, que podem entrar em conflito com o que determina a lei moral objetiva. Em razão da vontade humana não ser uma vontade que está sempre e necessariamente em conformidade com o dever, a determinação de tal vontade segundo a lei moral chama-se então *necessitação*, e só com relação a tal vontade imperfeitamente considerada cabem imperativos morais.

Mas, se a razão por si só não determina suficientemente a vontade, esta está submetida ainda a condições subjetivas (certas molas propulsoras), que nem sempre concordam com as objetivas; numa palavra, se a vontade não é *em si* plenamente conforme à razão (como efetivamente acontece no caso dos homens), então as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, em conformidade com leis objetivas, é *necessitação*; isto é, a relação das leis objetivas com uma vontade não inteiramente boa é representada como a de-

⁴ Quando afirmamos que a lei moral é um princípio racional puro *a priori*, o que estamos querendo dizer é que a lei moral é independente da experiência, pois *a priori* significa aqui independente da experiência, tal como explicita Kant na *KrV*: “Há pois, pelo menos, uma questão que carece de um estudo mais atento e que não se resolve à primeira vista; vem a ser esta: se haverá um conhecimento assim, independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos. Denomina-se *a priori* esse conhecimento e distingue-se do *empírico*, cuja origem é *a posteriori*, ou seja, na experiência” (KANT, *KrV*, B2).

⁵ *GMS*, AA 04: 402

⁶ Cf. *GMS*, AA 04: 414

⁷ *GMS*, AA 04: 405

⁸ *GMS*, AA 04: 413

⁹ Ou seja, uma vontade que quer sempre aquilo que o dever quer.

terminação da vontade de um ser racional, é verdade, por razões da razão, às quais, porém, essa vontade não é por sua natureza necessariamente obediente.¹⁰

Sendo a lei moral um princípio racional puro que deve valer universalmente, a mesma deverá ter origem única e exclusivamente na razão pura, única capaz de fornecer um princípio de tal espécie, pois tudo o que provém da experiência é contingente e, portanto, não contém a universalidade e necessidade exigida pelo princípio moral.

Do referido fica claro: que todos os conceitos morais têm sua sede e origem na razão, e isso, aliás, tanto na razão humana a mais comum quanto na especulativa em sua mais alta medida: que eles não podem ser abstraídos de qualquer conhecimento empírico e, por isso, meramente contingente; que é exatamente nessa pureza de sua origem que está sua dignidade para nos servirem como princípios supremos (...).¹¹

Na *introdução* da *KrV* Kant também deixa claro que a universalidade “verdadeira” e “rigorosa” só pode ser fornecida pelo conhecimento *a priori*, pois a experiência só é capaz de uma universalidade suposta e comparativa.

Em segundo lugar, a experiência não concede aos seus juízos uma *universalidade* verdadeira e rigorosa, apenas universalidade suposta e comparativa (por indução), de tal modo que, em verdade, antes se deveria dizer: tanto quanto até agora nos foi dado verificar, não se encontram exceções a esta ou àquela regra. Portanto, se um juízo é pensado com rigorosa universalidade, quer dizer, de tal modo que, nenhuma exceção se admite como possível, não é derivado na experiência, mas é absolutamente válido *a priori*. A universalidade empírica é, assim, uma extensão arbitrária da validade, em que se transfere para a totalidade dos casos a validade da maioria, como, por exemplo, na seguinte proposição: todos os corpos são pesados. Em contrapartida, sempre que a um juízo pertence, essencialmente, uma rigorosa universalidade, este juízo provém de uma fonte particular do conhecimento, a saber, de uma faculdade de conhecimento *a priori*. Necessidade e rigorosa universalidade são pois os sinais seguros de um conhecimento *a priori*.¹²

Para corroborar a sua afirmação segundo a qual a lei moral não pode ser extraída da experiência, Kant irá afirmar que não obstante o mesmo tenha tirado o conceito de dever do uso comum da razão humana, não podemos encontrar na experiência qualquer exemplo seguro de que alguém tenha agido pelo dever apenas, pois para Kant não podemos nunca saber com absoluta certeza se um ato foi praticado por dever ou não. E tal impossibilidade se refere a nós mesmos e aos outros. Ou seja, não só não temos acesso à verdadeira intenção do outro, como também à nossa.¹³

¹⁰ *GMS*, AA 04: 412/413

¹¹ *GMS*, AA 04: 411

¹² KANT, *KrV*, B4

¹³ Segundo Borges, a obra kantiana é repleta de referências à impossibilidade de determinarmos empiricamente a moralidade das ações, visto que não temos acesso aos motivos e aos móveis alheios. “A mera observação das

De fato, é absolutamente impossível estabelecer com plena certeza pela experiência um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, tenha assentado unicamente em razões morais e sobre a representação <que cada um se faz> de seu dever. Pois, na verdade, ocorre às vezes que, por mais severo que seja o auto-exame, não encontramos absolutamente nada, além da razão moral do dever, que pudesse ter sido suficientemente forte para mover-nos a esta ou àquela boa ação e a tão grande sacrifício; mas daí não se pode de modo algum inferir com segurança que absolutamente nenhuma impulsão secreta do amor-de-si tenha sido na realidade, sob a mera simulação daquela idéia, a verdadeira causa determinante da vontade; pois não é à toa que gostamos de nos lisonjear atribuindo-nos falsamente um motivo mais nobre; mas, de fato, jamais conseguimos, nem mesmo mediante o mais escrupuloso dos exames, devassar totalmente as molas propulsoras secretas, porque, quando se trata do valor moral, o que importa não é a ação, que a gente vê, mas aqueles princípios íntimos da mesma, que a gente não vê.¹⁴

Contudo, Kant irá afirmar que o fato de não podermos encontrar na experiência qualquer exemplo seguro da intenção de agir pelo puro dever, embora não ponha em dúvida o conceito de moralidade, levou muitos filósofos a negarem a realidade efetiva do agir por dever nos homens.¹⁵

Eis porque sempre houve filósofos que pura e simplesmente negaram a realidade efetiva dessa atitude nas ações humanas e tudo atribuíram ao amor de si mais ou menos refinado, sem por isso, no entanto pôr em dúvida a correção do conceito de moralidade, antes pelo contrário, com profundo pesar faziam menção da fragilidade e impureza da natureza humana, a qual seria, é verdade, nobre o bastante para fazer de ideia tão respeitável um preceito seu, mas, ao mesmo tempo, fraca demais para segui-lo, e só usa a razão, que lhe deveria servir para a legislação, para cuidar do interesse das inclinações, seja isoladamente, seja, na melhor das hipóteses, em sua máxima compatibilidade entre si.¹⁶

A afirmação segundo a qual o conceito de moralidade não é posto em dúvida por não encontrarmos na experiência qualquer exemplo seguro de uma ação realizada por dever rela-

ações não nos dará acesso à moralidade destas: o merceeiro pode não aumentar o preço por dever ou interesse egoísta, assim como o filantropo pode ajudar os necessitados por compaixão e não por respeito à lei” (BORGES, 2018, p.172). De acordo com a autora, não só a intenção alheia é opaca, pois nós não temos um acesso indubitável ao nosso eu e à sua motivação (Cf. BORGES, 2018, p.172). O fato de que não temos acesso às nossas próprias e verdadeiras intenções, nem a dos outros, é deixado muito claro por Kant também na *MS*: “As profundezas do coração humano são insondáveis. Quem é que se conhece suficientemente para saber, quando sente o móbil de observância do dever, se procede integralmente com base na representação da lei ou se não concorrem para isso muitos impulsos sensíveis, que almejam a um benefício (ou a evitar um prejuízo) e que, numa ocasião distinta, poderiam também estar ao serviço do vício?” (*MS*, AA 06: 447).

¹⁴ *GMS*, AA 04: 40

¹⁵ Kant irá criticar aqueles filósofos que tentam fundar a moralidade sobre a experiência. Sobre isso vejamos trecho da *GMS*: “Não se pode fazer maior obséquio àqueles que ridicularizaram toda moralidade como mera fabulação urdida por uma imaginação humana que se excede a si mesma por presunção do que conceder-lhes que os conceitos do dever teriam de ser tirados unicamente da experiência (do mesmo modo que a gente se persuade, por indolência, de que o mesmo se passa com todos os demais conceitos); pois é assim que se prepara para eles um triunfo seguro” (*GMS*, AA 04: 407).

¹⁶ *GMS*, AA 04: 405

ciona-se diretamente com o fato de que não se trata, quando falamos da moralidade kantiana, do que normalmente acontece na experiência cotidiana do homem, mas sim do que deve acontecer, segundo as determinações da razão pura. Dessa maneira, o fato de não ter havido até hoje no mundo qualquer amigo sincero não nos desobriga de mantermos com os outros uma amizade sincera, pois este dever (o da amizade sincera) é comandado pela razão.¹⁷

Na segunda seção da *GMS* Kant irá afirmar que a autonomia da vontade é o princípio supremo da moralidade. Tal autonomia, por sua vez, será definida por Kant como sendo “a qualidade da vontade pela qual ela é uma lei para si mesma (independentemente de toda qualidade dos objetos)”.¹⁸ E o seu princípio será “não escolher de outro modo senão de tal modo que as máximas de sua vontade também estejam compreendidas ao mesmo tempo como lei universal”.¹⁹ Isto é, o que as passagens supracitadas nos mostram é que a autonomia da vontade é dar a si mesmo uma lei (a lei moral) segundo a qual se deverá agir, independentemente das inclinações sensíveis.²⁰

Ambos os aspectos tanto da origem pura da lei moral quanto o fato da autonomia da vontade ser afirmada por Kant como sendo o princípio supremo da moralidade corroboram a ideia de moralidade na *GMS* enquanto sendo independente das inclinações sensíveis, uma vez que (1) sendo a lei moral um princípio racional puro *a priori* isso implica que nada daquilo que provém da experiência e, portanto, da sensibilidade pode determinar a vontade do indivíduo e (2) na medida em que a autonomia da vontade é afirmada por Kant como sendo o princípio supremo da moralidade, então esta (a moralidade) deverá ordenar os seus preceitos somente na condição de tal autonomia. Isto é, nesse sentido, a vontade apenas é determinada pela lei moral na medida em que a vontade dá a si mesma uma lei (a lei moral) segundo a qual tal vontade deverá agir, independentemente das inclinações, reafirmando, portanto, a concep-

¹⁷ *GMS*, AA 04: 407/408

¹⁸ *GMS*, AA 04: 440

¹⁹ *GMS*, AA 04: 440

²⁰ Em consonância com tal afirmação de que a autonomia da vontade significa determinarmos a nossa própria vontade segundo o princípio moral, independentemente das demandas da nossa inclinação, Jerome Schneewind, em *Autonomia, obrigação e virtude: Uma visão geral da filosofia moral de Kant* do livro *Kant*, organizado por Guyer, irá afirmar que “no centro da teoria ética de Kant está a afirmação de que adultos normais são capazes de se autogovernar completamente em assuntos morais. Na terminologia de Kant, somos “autônomos”. A autonomia tem dois componentes. O primeiro é que nenhuma autoridade externa a nós é necessária para constituir ou nos informar das demandas da moralidade. Cada um de nós sabe, sem que seja dito, o que deveria fazer porque as exigências morais são exigências que nos impomos a nós mesmos. O segundo é que no autogoverno podemos efetivamente nos controlar a nós mesmos. As obrigações que impomos a nós mesmos passam por cima de todos os outros chamados à ação e frequentemente vão contra nossos desejos. Apesar disso, sempre temos um motivo suficiente para agir conforme deveríamos. Por conseguinte, nenhuma fonte externa de motivação é necessária para que nossa autolegislação seja eficiente em controlar nosso comportamento” (SCHNEEWIND, 2009, p.370-371). Em acordo também com a afirmação segundo a qual a autonomia da vontade significa dar-nos a nós mesmos uma lei, Reale e Antiseri irão afirmar que “esse aspecto positivo da liberdade é aquilo que Kant chama “autonomia” (=aplicar a si mesmo a própria lei)” (REALE; ANTISERI, 2017, p.797).

ção de que a moralidade na *GMS* é aquela em que o indivíduo tem a sua vontade determinada unicamente pela lei moral, com a total independência de elementos da sensibilidade enquanto fundamento de determinação da vontade ou mesmo incentivo.²¹

Dois elementos constantes ainda na primeira seção da *GMS* nos mostram de maneira clara que o agir moral na citada obra é aquele em que o indivíduo tem a sua vontade determinada unicamente pela lei moral, com a exclusão enquanto fundamento de determinação da vontade ou incentivo de quaisquer inclinações sensíveis ou sentimentos. Tais elementos são: (1) as proposições do dever e os (2) exemplos abordados por Kant ainda na primeira seção da *GMS* e que visam esclarecer o que podemos entender por uma ação realizada por dever.

O dever é caracterizado por Kant na *GMS* por meio de três proposições, sendo que a primeira delas é aparentemente suprimida por Kant.²² Ao contrário, a segunda e terceira proposições encontram-se bem expressas no texto e afirmam, respectivamente, “que 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”²³ e “o dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei”.²⁴ O respeito é caracterizado por Kant ainda na primeira seção da *GMS*, em nota de rodapé.

²¹ Sobre o agir moral na *GMS* e na *KpV* prescindir de inclinações sensíveis temos a seguinte passagem de Baron (1995): “Given the projects of the second *Critique* and *Groundwork*, it is not surprising that Kant would in those works emphasize how unsuited inclinations (and everything affective) are to serving a foundational role in morality. In those works he is seeking to show that moral motivation does not require the aid of inclination and that the supreme principle of morality can and must have a purely nonempirical foundation” (BARON, 1995, p.203). Prescindir das inclinações sensíveis significa que o indivíduo deve ter por fundamento de determinação da sua vontade unicamente a lei moral. Acerca disso, Schneewind irá afirmar que ao contrário do que pensavam Leibniz e Hume, para os quais a disponibilidade de motivos baseados no desejo é o que dita o que a moralidade exige, para Kant a capacidade moral do homem deve ser avaliada pela lei, e isso ocorre porque o homem pensa a razão prática como motivadora (Cf. SCHNEEWIND, 1998, p.521). E é justamente o fato do indivíduo agir unicamente pelo dever, prescindindo, portanto, das suas inclinações enquanto fundamento de determinação da vontade ou incentivo que determinará o valor moral da ação na *GMS*. Ou seja, o valor moral da ação na referida obra está claramente no fato do indivíduo ter agido pelo dever, ao invés de pela inclinação, como irá afirmar Guyer. Nesse sentido, Guyer irá sustentar que Kant afirma claramente que uma ação primeiro tem valor moral genuíno ou adequado se for feita por dever, em vez de por inclinação (Cf. GUYER, 2000, p.291).

²² Kant não cita na *GMS*, pelo menos explicitamente, qual seria a primeira proposição do dever. Como Kant se refere às proposições do dever como segunda e terceira, devemos imaginar que tem que haver uma primeira proposição. Desse modo, como observam Schönecker e Wood no ponto 2.3.2 acerca das três proposições sobre o dever, “Kant menciona explicitamente uma ‘segunda’ e uma ‘terceira’ proposições, e ele até escreve que a terceira proposição deve ser entendida como “consequência das duas anteriores”. Portanto, sem dúvida, tem de haver uma ‘primeira’ proposição para o dever, que os autores designam por (P1), que afirma: “uma ação por dever é uma ação por respeito à lei; com isso é descrito o momento subjetivo do conceito de dever” (SCHÖNECKER & WOOD, 2014, p.88). No entanto, Almeida irá apresentar uma alternativa mais satisfatória para qual seria a primeira proposição na nota 57 da sua tradução da *GMS*. Segundo Almeida, uma vez que o objetivo de Kant é esclarecer o conceito de boa vontade por meio de uma análise do conceito mais específico de *dever*, e como o seu ponto de partida é a distinção entre ações feitas por dever e ações simplesmente conformes ao dever, seria razoável supor que a primeira proposição seja algo como: temos uma boa vontade se nossas ações são realizadas por dever, não por inclinação. É esta proposição, segundo Almeida, que está obviamente pressuposta nos parágrafos em que Kant mostra como podemos saber se uma ação é realizada por dever ou por inclinação e como essa distinção seria aplicada em nossos juízos morais comuns (Cf. ALMEIDA, 2009, p.154).

²³ *GMS*, AA 04: 399

²⁴ *GMS*, AA 04: 400

O que 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*.²⁵

Pela citação acima podemos caracterizar o respeito como sendo basicamente a consciência de que devemos ter a nossa vontade subordinada à lei moral, isto é, de que devemos determinar a nossa vontade pela referida lei. O respeito também será caracterizado por Kant na *GMS* como sendo “a representação de um valor que faz derrogação ao amor-de-si mesmo”.²⁶ Por sua vez, Kant irá definir o amor-de-si (ou amor-próprio)²⁷ na *KpV* como sendo, basicamente, a propensão dos indivíduos em transformar em fundamento determinante objetivo da vontade os fundamentos determinantes subjetivos do seu arbítrio. O que significa, em outras palavras, que o indivíduo, sob a influência do amor-de-si, tem a tendência de transformar em fundamento determinante da sua vontade as suas próprias inclinações sensíveis.²⁸ Quando o amor-de-si é convertido em legislativo e em princípio prático incondicionado ele será denominado de presunção, ou seja, quando o indivíduo tem a pretensão de transformar as suas próprias inclinações em lei.

Esta propensão a fazer de si mesmo, com base nos fundamentos determinantes subjetivos de seu arbítrio, o fundamento objetivo da vontade em geral pode ser chamado de **amor de si**, o qual, se convertido em legislativo e em princípio prático incondicionado pode ser chamado de **presunção**.²⁹

O amor-de-si é uma espécie daquilo que Kant denomina na *KpV* de solipsismo. A definição que Kant oferece de solipsismo na *KpV* esclarece que os fundamentos determinantes subjetivos a que o mesmo se refere na citação acima são as inclinações sensíveis dos indivíduos.

Todas as inclinações em conjunto (que certamente podem ser também compreendidas em um razoável sistema e cuja satisfação chama-se então felicidade própria) constituem o **solipsismo** <*Selbstuscht*> (*solipsismus*). Este consiste ou no solipsismo do **amor de si**, como uma benevolência para consigo mesmo sobre todas as coisas (*philautia*), ou no solipsismo da complacência em si mesmo (*arrogantia*). Aquele se chama especificamente amor-próprio e este, presunção.³⁰

²⁵ *GMS*, AA 04: 401

²⁶ *GMS*, AA 04: 401

²⁷ *KpV*, AA 05: 73

²⁸ Kant irá deixar claro na *KpV* que tudo o que se encontra no amor-de-si pertence às inclinações: “Ora, visto que tudo o que se encontra no amor de si pertence à inclinação (...)” (*KpV*, AA 05: 75).

²⁹ *KpV*, AA 05: 74

³⁰ *KpV*, AA 05: 73

Sendo o respeito a representação de um valor que faz “derrogação” ao amor-de-si, ele representa uma espécie de “anulação” deste (do amor-de-si), o que significa o mesmo que afirmarmos que a lei moral “anula” a influência das inclinações. Tal “anulação” se dá na medida justamente em que a lei moral “atua” no sentido de “barrar” a influência do amor-de-si, ou seja, das inclinações sensíveis sobre o indivíduo, uma vez que ele reconhece a superioridade de tal lei.

Para que compreendamos melhor o que significa tal “anulação” das inclinações sensíveis³¹ representada pelo respeito, vejamos um pouco mais da *KpV*. Nesta última, Kant irá descrever um efeito negativo e positivo da lei moral sobre o indivíduo. O efeito negativo da lei moral, segundo Kant na *KpV*, se dá “na medida em que todas as exigências da autoestima³² que precedem a concordância com a lei moral são nulas e totalmente ilegítimas”.³³ Ou seja, a lei moral, em seu efeito negativo, “abate” a influência do amor-de-si, ou, em outras palavras, a influência das inclinações sensíveis e da presunção³⁴ sobre o indivíduo.³⁵

Ora, a lei moral, a qual, unicamente, é verdadeiramente (a saber, sob todos os aspectos) objetiva, exclui totalmente a influência do amor de si sobre o princípio prático supremo e rompe infinitamente com a presunção, que prescreve como leis as condições subjetivas do amor de si. O que, pois, em nosso próprio juízo rompe com a nossa presunção humilha. Portanto, a lei inevitavelmente humilha todo homem na medida em que ele compara com ela a propensão sensível de sua natureza.³⁶

Na medida em que a lei moral enfraquece a influência do amor-de-si e da presunção (que fazem parte das inclinações sensíveis), ela se torna “também o fundamento de um sentimento positivo que não possui origem empírica e será conhecido *a priori*”.³⁷ Tal sentimento é o respeito, que se constitui enquanto sendo um efeito positivo da lei moral.

³¹ Quando Kant afirma que o respeito representa uma espécie de derrogação ao amor-de-si, ou que o respeito rompe com a nossa presunção, ele afirma, em outras palavras, que o respeito “exclui” as nossas inclinações, como afirma Kant na seguinte passagem: “(...) é possível ter *a priori* a perspicácia de que a lei moral – na medida em que exclui as inclinações e a propensão a torná-las condição prática suprema, ou seja, <exclui> o amor de si de toda participação da legislação suprema” (*KpV*, AA 05: 75).

³² A autoestima é classificada por Kant como pertencendo à inclinação. “Ora, a propensão à autoestima compete às inclinações, com as quais a lei moral rompe, na medida em que a autoestima depende meramente da moralidade” (*KpV*, AA 05: 73/74).

³³ *KpV*, AA 05: 73/74

³⁴ A presunção é uma das formas do solipsismo citadas por Kant na *KpV*. O solipsismo ou consiste no amor de si, tal como já vimos, ou na presunção. Este último consiste no solipsismo da **complacência** em si mesmo (*arrogantia*) (*KpV*, AA 05: 73). A presunção também será definida por Kant como sendo o amor-de-si convertido em legislativo e em princípio prático incondicionado. Vejamos trecho: “(...) o qual, [o amor-de-si] se convertido em legislativo e em princípio prático incondicionado, pode ser chamado de presunção” (*KpV*, AA 05: 73/74).

³⁵ No trecho da *KpV* o qual Kant se refere ao termo “abate”, o mesmo afirma que a lei moral “**abate** a presunção” (*KpV*, AA 05: 73). Como já vimos na nota de rodapé 28, tanto o amor-de-si quanto a presunção estão no campo das inclinações.

³⁶ *KpV*, AA 05: 73/74

³⁷ *KpV*, AA 05: 75

Aquilo cuja representação, enquanto **fundamento determinante de nossa vontade**, humilha-nos em nossa autoconsciência, enquanto é positivo e é fundamento determinante desperta por si **respeito**. Logo, a lei moral é também subjetivamente um fundamento de respeito.³⁸

Como mencionado em citação passada, tendo em vista que a lei moral enfraquece a influência do amor-de-si e da presunção, ela “humilha todo homem na medida em que ele compara com ela a propensão sensível de sua natureza”.³⁹ Tal efeito negativo da lei moral faz surgir o respeito que representa, em suma, o reconhecimento por parte do indivíduo, decorrente de tal “humilhação” operada pela lei moral, da superioridade de tal lei.

(...) Pois, pelo fato de que a representação da lei moral impede a influência do amor de si e a ilusão da presunção, é diminuído o obstáculos à razão prática pura e é produzida, no juízo da razão, a representação da superioridade de sua lei objetiva sobre os impulsos da sensibilidade e, por conseguinte, pela eliminação do seu contrapeso, é relativamente aumentado o peso da lei.⁴⁰

A lei moral, portanto, possui dois elementos em conjunto, quais sejam, o negativo e o positivo, os quais já vimos. E tais fundamentos em conjunto, enquanto efeitos da lei moral sobre o indivíduo podem chamar-se respeito ou sentimento moral.⁴¹

O efeito negativo sobre o sentimento (de desagrado) é, como toda influência sobre o mesmo e como cada sentimento em geral, **patológico**. Mas como efeito da consciência da lei moral, conseqüentemente em relação a uma causa inteligível, a saber, o sujeito da razão prática pura, enquanto legisladora suprema, esse sentimento de um sujeito racional afetado por inclinações chama-se em verdade humilhação (desdém intelectual), porém em relação ao fundamento positivo da mesma, a lei, chama-se ao mesmo tempo respeito pela lei; para com esta lei não se encontra absolutamente sentimento algum, mas no juízo da razão o afastamento de um obstáculo, na medida em que remove uma resistência, é igualmente estimado como uma promoção positiva da causalidade. Por isso esse sentimento pode também denominar-se sentimento de respeito pela lei moral, porém, a partir de ambos os fundamentos em conjunto, **sentimento moral**.⁴²

Considerando as proposições do dever apresentadas por Kant na *GMS*, bem como a definição do respeito em tal obra, acima mencionada, podemos afirmar, de modo geral, que as referidas proposições estabelecem que a ação realizada por dever, isto é, a ação moral, é aquela em que o indivíduo tem como fundamento de determinação da sua vontade unicamente a lei

³⁸ *KpV*, AA 05: 75

³⁹ *KpV*, AA 05: 75

⁴⁰ *KpV*, AA 05: 75

⁴¹ Na *KpV* irá ficar claro que o sentimento moral é o mesmo que o respeito pela lei moral. “Pois bem, é um sentimento que concerne meramente ao prático e que, em verdade, é inerente à representação de uma lei unicamente segundo sua forma e não em decorrência de algum objeto da mesma, por conseguinte não pode ser computado nem como deleite nem como dor e, contudo, produz um **interesse** pela sua observância que chamamos de interesse **moral** a capacidade de tomar um tal interesse pela lei (ou respeito pela própria lei moral)” (*KpV*, AA 05: 80).

⁴² *KpV*, AA 05: 75

moral, sem que o mesmo leve em consideração outros fins que possa ter que não seja simplesmente agir segundo as determinações da referida lei. E agir segundo as determinações da lei moral, sem que o indivíduo tenha em vista qualquer intuito a ser alcançado através dela implica o respeito à lei moral. Como vimos, o respeito à lei moral, de acordo com a definição do mesmo na *GMS* significa a consciência que o indivíduo possui da subordinação da sua vontade à lei moral, sem que o mesmo tenha em vista quaisquer outros intuítos. Ou seja, quando afirmamos que o indivíduo agiu por dever, afirmamos também que tal indivíduo agiu pelo puro respeito à lei moral.

No intuito de tornar mais claro o que podemos entender por uma ação realizada por dever, Kant irá apresentar alguns exemplos ilustrativos nos quais podemos afirmar com uma maior segurança que o indivíduo agiu por dever. Tendo em vista justamente tal intenção de Kant, o mesmo irá expor exemplos nos quais o indivíduo possui uma inclinação imediata para a ação em conformidade com o dever, excluindo de tais exemplos aquelas ações que já são reconhecidas como sendo contrárias ao dever, bem como aquelas nas quais o indivíduo não possui uma inclinação imediata para a ação em conformidade com o dever, mas mesmo assim a executa, pois é levado a isso por uma outra inclinação. Com efeito, a estratégia de apresentar exemplos nos quais o indivíduo possui uma inclinação direta para a ação em conformidade com o dever tem uma razão de ser que é a de fazer com que a ação realizada por dever seja tornada mais evidente.

Os exemplos citados por Kant correspondem ao do comerciante, o da preservação da vida, o do homem caridoso e o da felicidade. Alguns desses exemplos são, de fato, muito importantes, pois na medida em que alguns deles nos esclarecem o que podemos entender por uma ação realizada por dever, eles nos esclarecem também o que podemos entender por uma ação moral, haja vista que a ação realizada por dever é, unicamente ela, a ação moral.

No entanto, para que possamos entender melhor os exemplos citados por Kant volte-mos um pouco para uma importante distinção operada por Kant na *KpV*, e já presente na *GMS*. Tal distinção diz respeito à diferenciação entre agir por dever e agir em conformidade com o dever. O agir por dever é aquele em que o indivíduo tem por fundamento de determinação da sua vontade unicamente a lei moral, portanto, sem que o indivíduo tenha agido segundo as determinações da lei moral em função de inclinações ou sentimentos. Isto é, no agir pelo dever o indivíduo age unicamente em função do próprio dever.

Já o agir em conformidade com o dever significa, ao contrário, que o indivíduo muito embora tenha agido segundo o que determina a lei moral, ele o fez não por ter sido determi-

nado por tal lei, mas sim por quaisquer outras razões não-morais, como inclinações ou sentimentos. Nesse sentido, o agir em conformidade com o dever contém apenas legalidade, ou seja, a mera conformidade ao dever e não moralidade. Podemos encontrar de maneira muito clara a distinção entre legalidade e moralidade na *KpV*.

O essencial de todo valor moral das ações depende de **que a lei moral determine imediatamente a vontade**. Com efeito, se a determinação da vontade acontecer conforme à lei moral, mas somente através de um sentimento, seja ele de que espécie for e que de ser pressuposto para que a lei moral se torne um fundamento determinante suficiente da vontade, por conseguinte não **por causa da lei**, nesse caso a ação em verdade conterà **legalidade** mas não **moralidade**.⁴³

Tendo já sido feita a distinção entre agir por dever e agir em conformidade com o dever, passemos agora aos exemplos abordados por Kant. O primeiro exemplo citado por Kant é o do comerciante. O exemplo do comerciante é um pouco problemático, pois muito embora Kant tenha afirmado que iria apresentar exemplos nos quais o indivíduo tem uma inclinação imediata para a ação em conformidade com o dever, parece não ser este o caso do exemplo do comerciante, pois como veremos Kant irá concluir que o comerciante não agiu nem pelo dever, nem por uma inclinação imediata para com os seus clientes, mas tendo em vista o seu proveito próprio. Dessa maneira, tal exemplo age mais no sentido de nos mostrar o que não podemos entender por uma ação moral, do que o contrário.

O exemplo citado menciona o caso do dono de uma loja que não cobra um preço exagerado de compradores inexperientes, observando, dessa maneira, um preço fixo universal para todos, “de tal sorte que uma criança compre em sua loja tão bem quanto qualquer outro”.⁴⁴ E tal postura está certamente, segundo irá afirmar Kant, em conformidade com o dever. O que Kant irá sustentar com relação a tal comerciante é que, muito embora o referido comerciante não tenha praticado um preço exagerado para com os seus clientes inexperientes isso de nenhum modo seria suficiente para acreditarmos que ele procedeu apenas tendo em vista o dever e “princípios da honestidade, seu proveito exigia-o”.⁴⁵ Também não poderíamos afirmar que o comerciante em questão tinha uma inclinação imediata para com os seus clientes, no sentido de possuir alguma simpatia pelos mesmos, não privilegiando, por essa razão, ninguém em comparação com os demais. De acordo com Kant, a ação do comerciante não aconteceu, portanto, nem por dever, nem por inclinação imediata, “mas visando apenas o proveito pró-

⁴³ *KpV*, AA 05: 71/72

⁴⁴ *GMS*, AA 04: 397

⁴⁵ *GMS*, AA 04: 397

prio”.⁴⁶ O proveito próprio ao qual Kant se refere no exemplo do comerciante diz respeito ao fato de que, em um lugar onde há muito comércio, se o comerciante exerce preços justos para todos os seus compradores, ele o faz visando o benefício do seu próprio negócio, no sentido de não perder os seus clientes, por exemplo. O que tal comerciante faz, portanto, é simplesmente agir com prudência.⁴⁷

O exemplo do comerciante não nos esclarece de forma tão evidente o que podemos entender por uma ação realizada por dever, pois Kant assume como hipótese mais provável, muito embora não possa afirmar com toda certeza, que o comerciante em questão não agiu nem pelo dever nem por uma inclinação imediata, mas sim tendo em vista o seu benefício próprio. O ato do comerciante de não cobrar valores excessivos para clientes inexperientes seria uma ação por dever se, por exemplo, tal comerciante mantivesse uma postura de não cobrar valores excessivos de clientes inexperientes mesmo considerando que não há concorrência e mesmo considerando também que ele, por alguma razão, não goste de crianças, por exemplo. Ao contrário do que ocorre com o exemplo do comerciante, os que se seguem a ele, principalmente no que se refere ao exemplo da conservação da vida e do homem caridoso, deixam claro o que podemos entender por uma ação realizada por dever.

O segundo exemplo apresentado por Kant é o da conservação da vida. De acordo com Kant em tal exemplo, conservar a própria vida é um dever, e todos têm uma inclinação imediata para tal conservação.

Ao contrário, 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.⁴⁸

Dessa maneira, na medida em que todos os homens possuem uma inclinação natural para a conservação das suas próprias vidas, a referida conservação não possui “qualquer valor intrínseco, nem a sua máxima qualquer teor moral”.⁴⁹ Ou seja, os indivíduos conservam a sua vida “em conformidade com o *dever*, é verdade, mas não *por dever*”.⁵⁰

Kant irá contrapor a situação dos homens que conservam a sua vida em conformidade com o dever, uma vez que tal conservação é, para todos nós, uma inclinação imediata, com a situação do indivíduo que, em razão de adversidades da vida alheias à sua vontade perde o gosto de viver e passa a desejar a sua própria morte, mas que não obstante esse desejo, tal

⁴⁶ *GMS*, AA 04: 397

⁴⁷ Cf. *GMS*, AA 04: 297

⁴⁸ *GMS*, AA 04: 397/398

⁴⁹ *GMS*, AA 04: 397/398

⁵⁰ *GMS*, AA 04: 398

indivíduo preserva a sua vida mesmo sem amá-la, “não por inclinação ou medo, mas por dever, aí então sua máxima tem um teor moral”.⁵¹ Portanto, vemos que de acordo com o exemplo da conservação da vida, a ação do indivíduo que conserva a sua vida mesmo sem amá-la é aquela que é dotada de valor moral. E por que isso?

Segundo Kant, a conservação da vida para os indivíduos é ao mesmo tempo um dever e uma inclinação.⁵² Na medida em que a conservação da vida é uma inclinação imediata que todos nós temos, a conservação da mesma é uma conservação que se dá em conformidade com o dever apenas. Ou seja, muito embora os indivíduos, ao conservarem as suas vidas cumpram, dessa maneira, o que determina a lei moral, eles o fazem tendo em vista uma inclinação e não o dever e, portanto, o mero ato de conservar a própria vida não possui qualquer valor moral. Contrariamente, quando o indivíduo, em razão de alguma adversidade da vida deseja a morte, mas, contudo, continua a preservá-la sem amá-la, podemos então afirmar com maior segurança que a conservação da vida por parte de tal indivíduo é um ato que ocorreu por dever. Isso porque o indivíduo que preserva a sua vida mesmo desejando a morte age unicamente pelo dever, pois não existe mais em tal indivíduo a inclinação natural para a conservação da sua própria vida. E se tal indivíduo age tendo em vista o dever, então a sua ação possui valor moral.

Ao contrário, 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*. Ao contrário, quando as adversidades e uma amargura sem esperança roubaram todo gosto de viver: quando o desventurado, com fortaleza de alma, mais indignado com o seu destino do que pusilânime ou abatido, deseja a morte, e, contudo, conserva sua vida mesmo sem amá-la, não por inclinação ou medo, mas por dever, aí então sua máxima tem um teor moral.⁵³

O exemplo da conservação da vida, ao contrapor a ação dos indivíduos que conservam as suas vidas em conformidade com o dever com a ação do indivíduo que mesmo desejando a morte conserva a sua vida, nos apresenta de maneira muito clara o que podemos entender por uma ação realizada por dever, ou, o que é a mesma coisa, o que podemos entender por uma ação moral. O que o exemplo da conservação da vida nos mostra é que o agir por dever na *GMS* é aquele em que o indivíduo age motivado unicamente pelo dever, dessa maneira, sem

⁵¹ *GMS*, AA 04: 398

⁵² *GMS*, AA 04: 397

⁵³ *GMS*, AA 04: 398

que o indivíduo tenha sido determinado ou incentivado por inclinações sensíveis ou sentimentos.

O terceiro exemplo citado por Kant é o famoso exemplo do homem caridoso.⁵⁴ O exemplo do homem caridoso irá retratar o indivíduo que, em um primeiro momento, sente um “íntimo deleite” em ajudar os outros, mas que em um segundo momento, por circunstâncias alheias à sua vontade, perde o prazer que antes tinha em ajudar. No entanto, Kant irá afirmar que ainda que tal indivíduo tenha perdido o prazer que antes tinha em ajudar, o mesmo continua a realizar atos de caridade, não pela inclinação que antes tinha, mas pelo dever. O que Kant irá afirmar é que o ato de caridade do indivíduo no primeiro momento, ou seja, quando o mesmo sentia uma satisfação pessoal em ajudar, não possui valor moral, enquanto que, contrariamente, o ato de caridade desse mesmo indivíduo, que mesmo sem qualquer inclinação continua a ajudar, possui valor moral.

Ser caridoso quando possível é um dever e, além disso, também há muitas almas por temperamento tão solidárias que, mesmo sem outro motivo de vaidade ou proveito próprio, encontram um íntimo deleite em espalhar alegria ao seu redor e que podem regozijar-se com o contentamento dos outros na medida em que este é obra sua. Mas eu afirmo que, em tal caso, semelhante ação, por mais conforme ao dever, por mais amável que seja, não tem, contudo, qualquer verdadeiro valor moral, mas vai de par 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; pois à máxima falta o teor moral, a saber, fazer semelhantes ações não por inclinação, mas, sim, *por dever*. Admitindo, pois, que o ânimo desse filantropo estivesse nublado por uma amargura pessoal que apaga toda solidariedade com o destino dos demais, <e que> ele ainda tivesse recursos para fazer o bem aos miseráveis, mas a miséria alheia não o comovesse porque ele está suficientemente ocupado com a sua própria, e <que> agora, quando nenhuma inclinação o estimula mais a isso, ele se arrancasse, no entanto, a essa insensibilidade mortal e realizasse a ação sem nenhuma inclinação, unicamente por dever, então só agora ela tem seu genuíno valor moral.⁵⁵

O exemplo do homem caridoso, assim como ocorre com o exemplo da conservação da vida, conforme vimos, expõe uma situação em que podemos afirmar, com uma maior segurança, que o indivíduo agiu por dever. Isso porque, assim como ocorre com o exemplo da conservação da vida, no exemplo do homem caridoso Kant “extrai” a inclinação que antes existia em tal indivíduo em ajudar. E quando excluímos os impulsos sensíveis do indivíduo, tudo o que resta nele é a mera forma do dever, o que nos permite afirmar, pelo menos com

⁵⁴ Que será denominado por Borges (2012) de exemplo do filantropo compassivo.

⁵⁵ *GMS*, AA 04: 398

uma maior segurança, que o indivíduo do exemplo do homem caridoso que mesmo sem inclinações continua a realizar atos de caridade, agiu por dever.

Visto que privei a vontade de todos os impulsos que poderiam resultar para ela da observância de uma lei qualquer, nada mais resta senão a legalidade universal das ações que sirva sozinha de princípio à vontade (...).⁵⁶

Também aqui com relação ao exemplo do homem caridoso Kant deixa muito claro que a ação realizada por dever é aquela em que o indivíduo age motivado unicamente pelo dever, com a exclusão de quaisquer inclinações sensíveis enquanto fundamento determinante ou mesmo incentivo para a vontade, o que também ficará claro no último exemplo citado por Kant.

O último exemplo citado por Kant é o da promoção da felicidade⁵⁷ própria enquanto sendo um dever para todos os indivíduos.⁵⁸ A felicidade, por sua vez, será definida por Kant como sendo uma inclinação que todos temos.

Porém, mesmo sem olhar aqui para o dever, todos os homens já têm por si mesmos a mais poderosa e íntima inclinação à felicidade, porque é precisamente nessa idéia que se reúnem para formar uma soma todas as inclinações.⁵⁹

É possível vermos ainda na *KpV*, na *RGV* e na *MS* a ideia de que a felicidade é, para todos nós, uma aspiração natural.⁶⁰

(1) Ser feliz é necessariamente a aspiração de todo ente racional, porém finito e, portanto, um inevitável fundamento determinante de sua faculdade de apetição. Pois o contentamento com toda a sua existência não é obra de uma posse originária e uma bem-aventurança, que pressuporia uma consciência de sua autossuficiência independente, mas um problema imposto a ele por sua natureza finita, porque ele é carente e esta carência concerne à matéria de sua faculdade de apetição, isto é, a algo referente a um sentimento de pra-

⁵⁶ *GMS*, AA 04: 402

⁵⁷ A felicidade é definida por Kant na *KrV* como sendo um todo de satisfação das nossas inclinações sensíveis, como podemos ver pela passagem da *KrV*: “A felicidade é a satisfação de todas as nossas inclinações (tanto *extensive*, quanto à sua multiplicidade, como *intensive*, quanto ao grau e também *protensive*, quanto à duração)” (KANT, *KrV*, A806/B834).

⁵⁸ *GMS*, AA 04: 399

⁵⁹ *GMS*, AA 04: 399

⁶⁰ Aristóteles também enxergava a felicidade como sendo um fim para o homem, embora a felicidade possua um significado em Aristóteles bastante diferente daquele de Kant, pois a felicidade para Aristóteles está naquilo que ele chamou de virtudes da alma, ou seja, uma *mediedade* entre o excesso e a carência, enquanto que a felicidade em Kant relaciona-se basicamente com a satisfação das nossas inclinações sensíveis. “Todas as ações humanas visam a fins que são bens: o conjunto das ações humanas e o conjunto dos fins particulares aos quais elas visam estão subordinados a um fim último, que é o bem supremo, que todos os homens estão de acordo em denominar felicidade (*eudaimonía*)” (ANTISERI; REALE, 2017, p.217). “Aristóteles explica que o Bem para os seres humanos consiste na *eudaimonia* (uma palavra grega que combina *eu*, que significa “bom”, com *daimon*, que significa “espírito”, e é mais frequentemente traduzida como “felicidade”). Embora ele tivesse argumentado de uma maneira puramente formal que o Bem era aquilo a que todos nós ambicionamos, ele agora dá uma resposta mais substantiva: a de que esta meta humana universal é a felicidade” (HOOFT, 2013, p.79).

zer e desprazer que jaz subjetivamente à sua base, mediante o qual é determinado aquilo que ele necessita para o contentamento com o seu estado.⁶¹

(2) A felicidade própria é o fim último subjectivo de seres racionais do mundo (fim que cada um deles *tem* em virtude da sua natureza dependente de objectos sensíveis, e do qual seria absurdo dizer: que se *deve* ter).⁶²

(3) É inevitável para a natureza humana desejar e buscar a felicidade, quer dizer, a satisfação com a sua própria situação, conquanto se tenha a certeza de que perdure; mas, precisamente por isto, não é um fim que seja simultaneamente dever.⁶³

Se a felicidade é uma inclinação natural para todos os indivíduos isso significa que os mesmos irão perseguir e promover a sua própria felicidade de modo natural. O que Kant irá afirmar é que não obstante isso os indivíduos devem promover a sua felicidade não por inclinação, mas por dever, e só então é que a sua ação terá valor moral.

Para ilustrar esse ponto Kant irá citar o caso do indivíduo que mesmo sofrendo de gota⁶⁴ escolhe comer o que quiser, mesmo correndo o risco de prejudicar a sua própria saúde. Nesse sentido, o que Kant irá afirmar é que ainda que o indivíduo gotoso não tenha uma inclinação imediata para a preservação da sua saúde e, portanto, da sua felicidade, tal indivíduo deveria ter promovido a sua saúde e, portanto, a sua felicidade, por dever e não ter, dessa maneira, comido o que queria.

Porém, mesmo no caso em que a inclinação universal à felicidade não determine sua vontade, mesmo que a saúde, ao menos para ele, não pertença de maneira tão necessária a esse cálculo, resta ainda aqui, como em todos os outros casos, uma lei, a saber, a de promover sua felicidade, não por inclinação, mas por dever, e é só então que seu comportamento tem um valor propriamente moral.⁶⁵

As proposições do dever, ao estabelecerem que a ação por dever é aquela em que o indivíduo tem a sua vontade determinada unicamente pela lei moral, bem como os exemplos citados por Kant, ao caracterizarem a ação por dever como sendo aquela em que o indivíduo abdica das suas próprias inclinações e interesses enquanto um possível fundamento determinante da vontade e age determinado unicamente pelo dever, mostram, portanto, que o agir moral na *GMS* é aquele em que o indivíduo tem a sua vontade determinada unicamente pela lei moral, isto é, pelo dever, com a consequente exclusão, enquanto fundamento de determinação da vontade ou incentivo de quaisquer inclinações sensíveis ou sentimentos.

⁶¹ *KpV*, AA 05: 25

⁶² KANT, 2008, p.14/ *RGV*, AA 06: 6

⁶³ *MS*, AA 06: 387

⁶⁴ Uma espécie de inflamação nas articulações.

⁶⁵ *GMS*, AA 04: 399

Muito embora as inclinações não devam, para que a ação seja moral, determinar a vontade do indivíduo ou mesmo servir de incentivo à mesma, devemos chamar atenção para o fato de que Kant irá reconhecer a importância da felicidade para evitar a transgressão dos deveres, pois para Kant há uma maior probabilidade de que o indivíduo infeliz, “em meio a necessidades não satisfeitas”, resista a cumprir o que determina o dever e, dessa maneira, transgrida com uma maior facilidade o que ordena a lei moral.

E é justamente em razão disso que, como ficará claro na *MS*, o cultivo da felicidade própria, e não apenas da felicidade alheia⁶⁶, deverá constituir para nós um dever, ainda que indireto. É indireto, pois o fim de cultivarmos a nossa felicidade não é essa mesma felicidade, mas a nossa própria (e do outro) moralidade.

Assegurar a sua felicidade é um dever (pelo menos indiretamente), pois a falta de contentamento com o seu estado, sob a premência de uma multidão de cuidados e em meio a necessidades não satisfeitas, poderia facilmente transformar-se numa grande tentação à *transgressão dos deveres*.⁶⁷

As adversidades, a dor e a penúria são grandes tentações para infringir o dever. Parece, portanto, que o bem-estar, o vigor, a saúde e a prosperidade em geral, que contrariam essa influência, podem considerar-se também como fins que são simultaneamente deveres; a saber, promover a felicidade própria e não dirigir-se apenas à alheia. – Mas, em tal caso, o fim não é a felicidade própria, mas sim a moralidade do sujeito e afastar os obstáculos a um tal fim é somente o meio permitido; pois que ninguém tem o direito de me exigir o sacrifício dos meus fins quando eles não são imorais. Buscar para si próprio a prosperidade não é diretamente um dever, mas sim pode muito bem sê-lo indiretamente: a saber, defender-se da pobreza enquanto grande tentação para os vícios. Mas então não é a minha felicidade mas a preservação da integridade da minha moralidade que constitui o meu fim e ao mesmo tempo o meu dever.⁶⁸

Na *KpV* Kant corrobora a ideia presente na *GMS* de que o cultivo da felicidade é importante para evitar a transgressão dos deveres, afirmando que são dois os aspectos que tornam importante o cultivo da felicidade para o fim do cumprimento do dever moral, quais sejam, (1) na medida em que à felicidade pertence a habilidade, a saúde e a riqueza, ela contém os meios para o cumprimento do dever e (2) a sua falta, por exemplo, em uma situação de pobreza, propicia a transgressão dos deveres. Desse modo, pessoas que vivem em uma situação de miséria tal que sequer possuem o que comer ou quaisquer perspectivas estão mais sujeitas ao ato de furtar comida, por exemplo, do que outros indivíduos, em virtude justamente da sua condição vulnerável de pobreza extrema. Como afirma Herman em *Embracing Kant's*

⁶⁶ Como veremos adiante, o cultivo da felicidade alheia constituirá na *MS* um dos fins que são simultaneamente deveres.

⁶⁷ *GMS*, AA 04: 388

⁶⁸ *MS*, AA 06: 388

Formalism (2011), as habilidades racionais humanas, isto é, morais, podem ser seriamente prejudicadas pelos efeitos da pobreza e da humilhação,⁶⁹ pois a dor sobrecarrega a atividade, tornando mais difícil pensar com clareza e agir eficazmente.⁷⁰

Por outro lado, o exemplo da conservação da vida nos mostra que a integridade do nosso raciocínio prático, para a qual a felicidade certamente contribui, é importante para que possamos agir moralmente, como mostra a seguinte passagem da *GMS*.

Alguém que ficou desgostoso com a vida por causa de uma série de males que foram se acumulando até a perda de toda esperança ainda está suficientemente em posse de sua razão para poder perguntar a si mesmo se, acaso, pôr fim à vida não seria também contrário ao dever para consigo mesmo.⁷¹

Isto é, o indivíduo do exemplo em questão apenas pondera não tirar a própria vida na medida em que ele ainda está em posse de sua razão, o que demonstra a importância da integridade do nosso raciocínio prático para o agir moral.

Como salientou a Herman, em situações de pobreza extrema o nosso raciocínio prático pode ser seriamente prejudicado, por isso que Kant afirma que a pobreza propicia a transgressão dos deveres. Assim, de acordo com os pontos 1 e 2 apresentados por Kant podemos afirmar, portanto, que o cultivo da felicidade é importante no sentido de nos fornecer instrumentos para o cumprimento do dever e ao mesmo tempo para a diminuição dos obstáculos ao cumprimento do mesmo, como podemos constatar pela seguinte passagem da *KpV*.

Mas essa **distinção** do princípio da felicidade e do princípio da moralidade nem por isso é imediatamente **oposição** entre ambos, e a razão prática pura não quer que se **abandonem** as reivindicações de felicidade mas somente que, tão logo se trate do dever, ela não seja de modo algum levada **em consideração**. Sob certo aspecto pode ser até dever cuidar de sua felicidade: em parte, porque ela (e a isso pertencem habilidade, saúde, riqueza) contém meios para o cumprimento do próprio dever e, em parte, porque sua falta (por exemplo, pobreza) envolve tentações à transgressão de seu dever.⁷²

Em toda essa discussão precedente acerca do papel, poderíamos dizer, moral da felicidade no sentido de nos fornecer instrumentos para o cumprimento do dever e ao mesmo tempo para evitar a sua transgressão, devemos tomar muito cuidado para não interpretarmos a felicidade como sendo um incentivo moral, pois o único incentivo possível para a ação moral em Kant é a própria lei moral. Portanto, o papel da felicidade deve ficar limitado aos pontos 1

⁶⁹ Cf. “Human rational abilities are vulnerable to the effects of poverty, humiliation and sustained misdirection” (HERMAN, 2011, p.53).

⁷⁰ Cf. HERMAN, 2011, p.59

⁷¹ *GMS*, AA 04: 21/22

⁷² *KpV*, AA 05: 92/93

e 2 defendidos por Kant na *KpV*, pois “o exato oposto do princípio da moralidade é tornar o princípio da felicidade **própria** fundamento determinante da vontade (...)”.⁷³

O sentido de moralidade presente na *GMS*, enquanto sendo aquele em que o indivíduo age determinado apenas pela lei moral e com a independência das inclinações sensíveis enquanto fundamento de determinação da vontade ou incentivo, será preservado na *KpV*, como podemos atestar pelas seguintes passagens da referida obra em que Kant irá afirmar, basicamente, que devemos ter a nossa vontade determinada unicamente pela lei moral e com a independência de toda a “matéria da lei”, isto é, de tudo o que possa ser de empírico.

Ora, se por **motivo** (*elater animi*) entender-se o fundamento subjetivo da vontade de um ente, cuja razão não é, já por sua natureza, necessariamente conforme à lei objetiva, então disso se seguirá, primeiramente, que não se pode atribuir à vontade divina motivo algum, mas que o motivo da vontade humana (e da vontade de todo ente racional criado) jamais pode ser algo diverso da própria lei moral, por conseguinte que o fundamento determinante objetivo tem de ser sempre e unicamente o fundamento determinante ao mesmo tempo subjetivamente suficiente da ação, desde que esta não deva satisfazer apenas a letra da lei sem conter o seu espírito.⁷⁴

O essencial de toda a determinação da vontade pela lei moral é que ela, enquanto vontade livre – por conseguinte, não apenas independente do concurso de impulsos sensíveis mas, mesmo com a rejeição de todos eles e pela ruptura com todas as inclinações, na medida em que pudessem contrariar aquela lei -, é determinada simplesmente pela lei.⁷⁵

Ou seja, o único princípio da moralidade consiste na independência de toda a matéria da lei (a saber, de um objeto apetecido) e, pois, ao mesmo tempo na determinação do arbítrio pela simples forma legislativa universal, da qual uma máxima tem que ser capaz.⁷⁶

E em *Da dedução das proposições fundamentais da razão prática pura* da *KpV* Kant afirma que a *Analítica* (que é a primeira parte da *KpV*) demonstra que a razão pura pode ser prática,⁷⁷ isto é, que a razão pura pode determinar a vontade, independentemente de todo o empírico, ou seja, de todo elemento da sensibilidade.

Esta Analítica demonstra que a razão pura pode ser prática – isto é, pode determinar por si a vontade independentemente de todo o empírico -, e isto na verdade mediante um *factum*, no qual a razão pura deveras se prova em nós praticamente, a saber, a autonomia na proposição fundamental da moralidade.⁷⁸

⁷³ *KpV*, AA 05: 34

⁷⁴ *KpV*, AA 05: 72

⁷⁵ *KpV*, AA 05: 72

⁷⁶ *KpV*, AA 05: 33

⁷⁷ Reath observa que o objetivo central da segunda crítica é mostrar que a razão pura é prática (Cf. REATH, 2006, p.8).

⁷⁸ *KpV*, AA 05: 41

Segundo Reath em *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory* (2006), na segunda Crítica Kant tenta estabelecer a autoridade da lei moral argumentando diretamente a favor da afirmação de que a razão pura é prática.⁷⁹ “Se se admite que a razão **pura** possa conter um fundamento praticamente suficiente para a determinação da vontade, então existem leis práticas”.⁸⁰ A questão acerca da razão pura ser prática seria resolvida, por sua vez, por meio da doutrina do *factum* da razão.⁸¹ Tal *factum* advoga que “a razão pura é por si só prática e dá (ao homem) uma lei universal, que chamamos de **lei moral**”.⁸² O *factum* da razão expressaria o fato, segundo Reath, de que para Kant a nossa consciência moral comum reconhece a autoridade da lei moral e de que podemos agir a partir dos seus princípios,⁸³ o que fica claro com a seguinte passagem da *KpV*.

O *factum* antes mencionado é inegável. Basta desmembrar o juízo que os homens proferem sobre a conformidade de suas ações a leis: então se descobrirá sempre que, seja o que for que a inclinação entrementes possa também expressar, a sua razão contudo, íntegra e coagida por si própria, além sempre a máxima da vontade, em uma ação, à vontade pura, isto é, a si própria, na medida em que ela se considera como *a priori* prática.⁸⁴

Uma vez que a lei moral seria a expressão da razão pura prática, isso bastaria para mostrar que a razão pura é prática.⁸⁵

Retornando ao exemplo do homem caridoso, temos duas questões principais que emergem de tal exemplo, quais sejam, (1) a questão do valor moral na *GMS* e (2) a questão da simpatia na *GMS*. Abordarei a seguir ambas as questões em sequência.

(1) A questão do valor moral na *GMS*

Como vimos, os exemplos citados por Kant na primeira seção da *GMS* excluem de modo muito contundente as inclinações sensíveis da ação moral, nos transmitindo a imagem de um agente moral frio e indiferente. Tal imagem é extraída com muita clareza do exemplo do homem caridoso, em que Kant irá afirmar que um homem que por temperamento é frio e indiferente, mas que segue o que determina a lei moral pode encontrar em si um valor mais

⁷⁹ Cf. REATH, 2006, p.8-9

⁸⁰ *KpV*, AA 05: 19/20

⁸¹ Cf. REATH, 2006, p.9

⁸² *KpV*, AA 05: 31

⁸³ Cf. REATH, 2006, p.9

⁸⁴ *KpV*, AA 05: 31

⁸⁵ Cf. REATH, 2006, p.9

alto do que o indivíduo que possui um temperamento naturalmente bondoso, como podemos ver pela passagem abaixo da *GMS*.

Mais ainda: se a natureza tivesse posto pouquíssima simpatia no coração deste ou daquele; se ele (de resto, um homem honrado) fosse por temperamento frio e indiferente aos sofrimentos dos outros, talvez porque, provido ele próprio do dom de uma particular paciência e força para suportar, também pressuponha ou até mesmo exija o mesmo em todos os outros; se a natureza tivesse tomado 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 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.⁸⁶

Ao afirmar que o indivíduo sem simpatia, frio e indiferente pode ter em si um valor mais alto que o indivíduo que possui um temperamento naturalmente bondoso, Kant está claramente exaltando a ação do indivíduo que age segundo o que determina o dever (no caso o dever de beneficência) sem que o mesmo tenha qualquer inclinação para tal em detrimento daquele indivíduo que pratica um ato de caridade tendo uma inclinação (a satisfação em ajudar o próximo) direta para esse tipo de ação. Tal exaltação por parte de Kant do homem frio e indiferente no exemplo do homem caridoso nos provoca uma certa estranheza, pois costumamos julgar mais elogiável o ato de caridade daquele indivíduo que ajuda não simplesmente motivado pelo forma do dever, mas por uma disposição genuína de ajudar o próximo, como geralmente fazem as pessoas que possuem um temperamento naturalmente solidário. Além disso, é contraintuitiva, uma vez que a experiência nos mostra que atos de caridade são realizados, pelo menos em sua maioria, por pessoas que possuem de modo natural uma inclinação para tais atos do que indivíduos que não possuem qualquer inclinação para ajudar.

Em seu artigo *On the Value of Acting from the Motive of Duty* (1981), Herman irá observar que tem sido razoavelmente uma fonte de frustração de leitores simpáticos que Kant pareça afirmar que uma ação obediente só pode ter valor moral se for feita a partir do dever apenas. Segundo Herman, a aparente consequência dessa visão de que uma ação não pode ter valor moral se houver o apoio de uma inclinação ou desejo é, no mínimo, perturbadora, pois julga um ato obediente moralmente preferível a um ato semelhante feito com afeição ou com prazer.⁸⁷ Em *Kant on Freedom, Law, and Happiness* (2000), Guyer irá afirmar que na primeira seção da *GMS* Kant notoriamente afirma que uma ação tem valor moral apenas quando é realizada pelo motivo do respeito pelo dever apenas, ao invés de qualquer inclinação, inclu-

⁸⁶ *GMS*, AA 04: 398/399

⁸⁷ Cf. HERMAN, 1981, p.359

do qualquer sentimento favorável à pessoa que seja o objeto da ação. Nesse sentido, Guyer irá chamar atenção para o fato de que no exemplo do homem caridoso Kant parece afirmar que a execução de uma ação tem valor moral genuíno somente se a pessoa agir pelo respeito ao dever, sem a cooperação e na ausência de quaisquer sentimentos, tal como amor, simpatia ou benevolência que pudessem ter inclinado o agente a realizar a ação.

O aparente compromisso de Kant com tal posição, continua Guyer, tem gerado desdém e ridículo desde o princípio, mesmo entre seus amigos e apoiadores. Segundo Guyer, a sátira de Schiller⁸⁸ exemplificaria a reação de muitos. Schiller e muitos outros desde então sentiriam que a posição de Kant seria uma distorção grotesca de qualquer coisa que reconheceríamos como sendo uma disposição moralmente desejável ou necessária, como ajudar uma pessoa em necessidade.⁸⁹ Por sua vez, os defensores de Kant buscariam maneiras de salvá-lo dessas críticas. O movimento mais óbvio seria o de afirmar que mesmo o indivíduo na infeliz posição do homem caridoso⁹⁰ poderia agir por dever, e por isso uma vez que ainda seria possível para tal indivíduo agir de modo estimável, o princípio fundamental da moralidade deveria ser um princípio de força motivacional do qual não dependeria quaisquer inclinações, mas sim de algo completamente diferente, algo que Kant logo identificaria como sendo a forma pura da máxima de um agente.⁹¹

Os exemplos citados por Kant na *GMS*, ao excluírem as inclinações sensíveis de modo tão rígido, podem nos levar à interpretação equivocada segundo a qual o valor moral na referida obra está naquela ação em que o indivíduo age unicamente pelo dever e na completa ausência de quaisquer inclinações sensíveis ou sentimentos, tal como irá sustentar Henson em

⁸⁸ Olhar a nota 155 em que há a sátira de Schiller.

⁸⁹ GUYER, 2000, p.287-289

⁹⁰ O que aqui denomino de o exemplo do homem caridoso, Guyer irá denominar de exemplo do filantropo infeliz (*miserable philanthropist*) (Cf. GUYER, 2000, p.290).

⁹¹ GUYER, 2000, p.290. Ainda com relação às críticas que são feitas à suposta frieza kantiana, Borges irá observar que Kant tem sido criticado por muitos filósofos por não permitir qualquer papel para as emoções na vida moral. Na esteira de tais críticas, a autora irá citar Bernard Williams, em que o mesmo, segundo Borges, irá lamentar que a recente filosofia moral na Grã-Bretonha não tenha prestado atenção suficiente ao problema das emoções. Ainda de acordo com Borges, para Williams os filósofos britânicos limitam-se a reconhecer as emoções como possíveis motivos de retrocesso e como potencialmente destrutivas da racionalidade e consistência moral. E Williams, ainda segundo Borges, atribuiria isso à Kant (Cf. BORGES, 2018, p.15). De fato, em *Problems of the Self* (1973), Williams irá afirmar que é sua impressão que o papel que as emoções desempenham não foi adequadamente espelhado nas recentes preocupações dos filósofos morais, e haveria uma série de razões para tal negligência. Para Williams, algumas das razões seriam sem dúvida de interesse principalmente histórico ou sociológico, mas outras seriam de interesse mais direto para a teoria filosófica, e destas últimas duas seriam mais significativas. A primeira seria relacionada com questões sobre a linguagem. A segunda consistiria em uma combinação de duas coisas – uma visão bastante simples das emoções, e uma visão profundamente kantiana da moralidade (Cf. WILLIAMS, 1973, p.207). Segundo Borges, em sua crítica, Williams aponta que Kant não tem um lugar para as emoções e o culpa pelas suspeitas que os filósofos morais têm contra tais emoções. Na visão de Borges, no entanto, Kant tem um lugar para as emoções, lugar esse que seria analisado na *Metafísica dos Costumes*, quando ele analisa o papel da simpatia e do sentimento moral (Cf. BORGES, 2013, p.149).

seu artigo intitulado *What Kant might have said: Moral worth and the overdetermination of dutiful action* (1979), mais especificamente no modelo de valor moral do *battle citation*. Também para Guyer, no capítulo *Moral Worth, Virtue and Merit* do livro *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, o valor moral da ação na *GMS* irá consistir naquela ação que é realizada apenas pelo motivo do respeito pelo dever, ao invés de qualquer inclinação, incluindo qualquer sentimento favorável ao indivíduo que seja o sujeito da ação. E assim como ocorrerá em Henson, para Guyer o exemplo do homem caridoso expressa tal sentido de valor moral na *GMS* na medida em que para o autor, no citado exemplo Kant parece sustentar que a ação tem valor moral genuíno e é digna de estima somente se a pessoa realizar tal ação por respeito ao dever apenas, sem a cooperação e na ausência de quaisquer sentimentos que ocorram, como amor, simpatia ou benevolência.⁹² Para Guyer, os exemplos apresentados por Kant na primeira seção da *GMS* visam não apenas revelar a verdadeira natureza do valor moral e o caráter do princípio moral, pois “goste-se ou não Kant pareceria insistir, com seus exemplos, que o desempenho de uma ação só tem valor moral se for realizada por dever e na ausência de qualquer inclinação”.⁹³

Semelhantemente ao que ocorre com os exemplos abordados por Kant, algumas passagens da *GMS* também podem nos levar à mencionada interpretação equivocada, tal como a que se segue abaixo.

Ao contrário, o imperativo moral, logo categórico, diz: devo agir de qualquer modo, mesmo que eu não queira outra coisa. Por exemplo, aquele diz: não devo mentir se quero ter uma boa reputação; este, porém: não devo mentir, ainda que isso não me acarrete a menor desonra. O último, portanto, tem de se abstrair de todo objeto a ponto de não ter esta *influência* alguma sobre a vontade, a fim de que a razão prática (vontade) não se limite a administrar o interesse alheio, mas meramente prove sua própria autoridade imperiosa enquanto legislação suprema.⁹⁴

A passagem acima, ao afirmar que o “último” tem que abstrair de todo objeto a ponto deste não ter qualquer *influência* sobre a vontade, pode nos levar a crer, ainda que erroneamente, que para que uma ação tenha valor moral na *GMS* não podemos ter a presença de inclinações sensíveis. Poderíamos indicar ainda outras passagens da *GMS* que parecem corroborar o ponto de vista de Henson e Guyer quanto ao valor moral na referida obra na medida em que tais passagens afirmam que devemos “pôr à parte toda influência da inclinação e com ela todo objeto da vontade” e que quando se trata do dever passamos por trás e desconsideramos as pretensões da sensibilidade.

⁹² Cf. GUYER, 2000, p.287-289

⁹³ Cf. GUYER, 2000, p.291

⁹⁴ *GMS*, AA 04: 441

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, o *puro respeito* por essa lei prática, por conseguinte a máxima de dar cumprimento a uma tal lei mesmo com derrogação de todas as minhas inclinações.⁹⁵

O homem sente dentro de si mesmo, em suas necessidades e inclinações, cuja inteira satisfação ele resume sob o nome da felicidade, um poderoso contrapeso a todos os mandamentos do dever, que a razão lhe representa como digno de tão elevado respeito. Ora, a razão ordena irremissivelmente os seus preceitos, sem, contudo, prometer, ao fazer isso, coisa alguma às inclinações, por conseguinte, passando por trás e desconsiderando essas pretensões (que não querem se deixar suprimir por nenhum mandamento) tão impetuosas e aparentemente, no entanto, tão razoáveis.⁹⁶

No entanto, a meu ver, muito embora os exemplos citados por Kant, dentre os quais se inclui o exemplo do homem caridoso, bem como passagens da *GMS*, possam nos levar à já mencionada interpretação equivocada, tais exemplos e tais passagens apenas buscam mostrar que aquilo que deve determinar a vontade do indivíduo é unicamente a lei moral e não as inclinações, não significando, portanto, que as inclinações sensíveis não possam estar presentes na ação moral, desde que elas não sejam tomadas por fundamento de determinação da vontade do indivíduo, pois aquilo que unicamente deverá determinar a sua vontade deverá ser a lei moral, como irá defender Herman em sua concepção de valor moral em Kant no artigo *On the Value of Acting from the Motive of Duty*.⁹⁷ O fato de que as inclinações sensíveis podem estar presentes na ação moral, desde que não sejam tomadas por fundamento de determinação da vontade ou incentivo fica claro na abordagem dada por Kant ao sentimento moral na *GMS* e na *KpV*. Em tais obras Kant deixa claro que mesmo esse sentimento tão peculiar, o sentimento moral, pode estar, sem qualquer prejuízo, presente na ação moral, mas somente na medida em que ele é efeito da lei moral, e não enquanto fundamento de determinação da vontade ou incentivo.

Assim como o exemplo do homem caridoso pode nos levar à falsa conclusão segundo a qual a mera presença de inclinações ou sentimentos é capaz de subtrair o valor moral de

⁹⁵ *GMS*, AA 04: 400/401

⁹⁶ *GMS*, AA 04: 405

⁹⁷ Acerca disso, Borges irá afirmar que o exemplo do filantropo (do homem caridoso) da *GMS* “parece indicar que a mera presença de sentimentos morais aniquilaria o valor moral de uma ação. Por outro lado, a análise da maioria dos comentadores garante que a mera presença de alguns sentimentos, como a simpatia, não torna uma ação moralmente sem valor, se o respeito pela lei moral fosse um móbil suficiente para a realização da ação” (BORGES, 2018, p.6-7). Como veremos mais adiante, em *What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action*, Henson também irá admitir, no sentido de valor moral denominado por ele de *fitness report*, que podemos ter a presença de inclinações sensíveis na ação moral em Kant, desde que o dever tenha sido suficiente para determinar a vontade do indivíduo no momento da ação, muito embora tal sentido de valor moral, para ele, só seja aplicável à *MS*, e não à *GMS*. Isto é, para Henson só poderemos ter a presença de inclinações sensíveis na ação moral em Kant no contexto da *MS* e não da *GMS*.

uma ação, o sentimento moral na *GMS* pode nos levar à interpretação errônea segundo a qual tal sentimento é responsável por levar o indivíduo a agir moralmente. Três afirmações feitas por Kant na citada obra podem nos levar a esta última conclusão. A (1) primeira delas diz respeito à afirmação feita por Kant na citada obra de acordo com a qual o sentimento moral significa a consciência da subordinação da nossa vontade à lei moral, a (2) segunda é a afirmação feita por Kant na terceira seção da *GMS* segundo a qual os indivíduos possuem *interesse* nas leis morais, “cujo fundamento em nós chamamos de sentimento moral”⁹⁸ e a (3) terceira é a afirmação segundo a qual para que o indivíduo queira a lei moral é preciso que a razão tenha a faculdade de infundir nele um sentimento de prazer ou de comprazimento no cumprimento do dever, como podemos ver pela passagem da *GMS* abaixo.

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 de comprazimento no cumprimento do dever, por conseguinte, uma causalidade da mesma pela qual ela determina a sensibilidade em conformidade com seus princípios. Mais é inteiramente impossível discernir, isto é, tornar a priori compreensível, como um mero pensamento que não contém, ele próprio, em si nada de sensível produza uma sensação de prazer ou desprazer; pois isso é uma espécie particular de causalidade, da qual (assim como de toda causalidade) nada absolutamente podemos determinar *a priori*, tendo, sim, acerca disso, de indagar a experiência.⁹⁹

Com relação ao (1) primeiro ponto, poderíamos imaginar que tendo em vista o sentimento moral ser definido na *GMS* como sendo a consciência da subordinação da nossa vontade à lei moral, tal sentimento seria o responsável, em última instância, por fazer com que o indivíduo reconheça a necessidade da subordinação da nossa vontade à lei moral e, por conseguinte, capaz de agir por dever.

*Interesse*¹⁰⁰ é definido na *GMS* como sendo “aquilo pelo que a razão se torna prática, isto é, uma causa determinante da vontade.”¹⁰¹ De acordo com tal definição, o interesse é, por-

⁹⁸ *GMS*, AA 04: 460

⁹⁹ *GMS*, AA 04: 460/BA 123

¹⁰⁰ Kant irá definir *interesse* na *GMS* da seguinte maneira: “A dependência, porém, de uma vontade contingentemente determinável de princípios da razão chama-se um *interesse*” (*GMS*, AA 04: 413). O *interesse*, ou seja, a dependência de uma vontade contingentemente determinável de princípios da razão pode ser prático ou patológico. O *interesse* prático indica apenas a dependência de princípios da razão em si mesma. O *interesse* patológico, por outro lado, indica a dependência de princípios da vontade em vista da inclinação. Somente a primeira espécie de interesse pode ser chamada de interesse moral. Isso porque no interesse prático o indivíduo toma um interesse imediato na lei moral, sendo tal lei suficiente para a determinação da sua vontade. Enquanto que no interesse patológico o indivíduo toma um interesse apenas mediato na ação, uma vez que neste caso o indivíduo determina a sua vontade apenas por intermédio de objetos da apetição. “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 objeto da apetição, ou sob a pressuposição de um sentimento particular do sujeito, então a razão só toma um interesse mediato na ação

tanto, aquilo que torna um princípio da razão a causa determinante da vontade. Dessa maneira, no que diz respeito ao (2) segundo ponto, tendo em vista a afirmação de Kant segundo a qual os indivíduos têm efetivamente um interesse na lei moral, e levando-se em conta que o sentimento moral é afirmado por Kant como sendo o fundamento desse interesse, poderíamos pensar então que o sentimento moral é condição para que o indivíduo tome interesse pela lei moral e tenha a sua vontade, conseqüentemente, determinada por ela.

Com relação ao (3) terceiro ponto que foi apresentado, tendo em vista a afirmação segundo a qual, para que um ser sensivelmente afetado queira aquilo que a razão lhe prescreve como devendo querer, é preciso que a razão tenha a faculdade de “infundir” nele um sentimento de prazer ou de comprazimento no cumprimento do dever, poderíamos ser levados a concluir que os seres racionais sensíveis apenas agem por dever em função do sentimento moral.¹⁰²

No entanto, muito embora os pontos elencados acima possam nos levar a concluir, ainda que erroneamente, que o sentimento moral possa ter algum papel moral na *GMS*, no sentido de ser uma espécie de condição ou mesmo de incentivo para o agente moral, Kant irá claramente afastar tal interpretação, talvez por prevê-la. Dessa maneira, assim como acontecerá com a simpatia, Kant irá rejeitar na *GMS* o sentimento moral enquanto sendo um fundamento de determinação da vontade ou mesmo incentivo,¹⁰³ o que é mostrado pelas passagens da *GMS* abaixo.

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 sentimento seria tão-somente empírico e não um interesse puro” (*GMS*, AA 04: 459).

¹⁰¹ *GMS*, AA 04: 460

¹⁰² O sentimento moral, segundo Kant na *GMS*, é capaz de produzir uma sensação de prazer e desprazer. Kant irá afirmar com relação a isso que é inteiramente impossível tornar *a priori* compreensível como um mero pensamento (do sentimento moral) que não possui em si nada de sensível produza uma sensação de prazer ou desprazer (Cf. *GMS*, AA 04: BA 123). Na medida em que o sentimento moral é capaz de produzir uma sensação de prazer, Kant irá incluí-lo no princípio da felicidade: “incluo o princípio do sentimento moral no princípio da felicidade porque todo interesse empírico promete uma contribuição ao bem-estar pela *amenidade* proporcionada por qualquer coisa, não importa se isso ocorre imediatamente e sem intenção de vantagens ou tendo-as em vista” (*GMS*, AA 04: 442). E na *KpV* a capacidade do sentimento moral de produzir uma sensação de prazer e desprazer também ficará clara: “Conseqüentemente, podemos ter *a priori* a perspicácia de que a lei moral enquanto fundamento determinante da vontade, pelo fato de que ela causa dano a todas as nossas inclinações, tem de provocar um sentimento que pode denominar-se dor, e aqui temos, pois, o primeiro caso, talvez também o único em que podíamos determinar a partir de conceitos *a priori* a relação de um conhecimento (neste caso, de uma razão prática pura) com o sentimento de prazer e desprazer” (*KpV*, AA 05: 73).

¹⁰³ Aqui devemos observar que muito embora o sentimento moral não possa ser fundamento de determinação da vontade ou incentivo isso não implica que ele não possa possuir um papel moral. Nesse sentido, com relação ao sentimento moral possuir um papel moral em Kant, Guyer irá afirmar em *Kant on Freedom, Law, and Happiness* que no seu relato o princípio do respeito ao dever do agente pode ser visto como uma inclinação fortalecedora que pode levar à ação que o dever exige, ou seja, pode elevá-lo (o respeito ao dever) ao posto de causa (Cf. GUYER, 2000, p.298). Também em *Virtues of Freedom (Selected Essays on Kant)* Guyer diz algo parecido quando ele afirma que para Kant o sentimento moral desempenha um papel causal indispensável, pelo menos na etiologia fenomenal da ação moralmente digna (Cf. GUYER, 2016, p.236). Além do Guyer, Wood, em *Kantian Ethics*

Ao contrário, o sentimento moral, este pretensível sentido particular* (por mais raso que seja o apelo ao mesmo, na medida em que os incapazes de pensar crêem se safar com o sentir até mesmo naquilo que só depende de leis universais; por menos também que os sentimentos, que são por natureza infinitamente diversos uns dos outros quanto ao grau, venham a ser um padrão igual do bom e do mau; <e por menos> também que se possa julgar pelos outros de maneira válida através de seu sentimento) (...).¹⁰⁴

A impossibilidade subjetiva de *explicar* a liberdade da vontade é a mesma coisa que a impossibilidade de descobrir e tornar compreensível um *interesse* que o homem possa tomar nas leis morais; e, não obstante, ele efetivamente toma nisso um interesse cujo fundamento em nós chamamos de sentimento moral, o qual alguns fazem falsamente passar pela norma de nosso ajuizamento moral, quando ele deve ser antes considerado como o efeito subjetivo que a lei exerce sobre a vontade, para o que só a razão oferece as razões objetivas.¹⁰⁵

Na *KpV* Kant irá citar novamente o sentimento moral, porém, de um modo bem mais detido daquele que é feito na *GMS*. Na *KpV*, assim como ocorreu na *GMS*, Kant irá rejeitar o sentimento moral enquanto fundamento de determinação da vontade ou incentivo. Tal rejeição irá ocorrer, pois como já vimos o agir moral na *KpV* é aquele em que o indivíduo tem a sua vontade determinada unicamente pela lei moral. Nesse sentido, assim como também ocorreu na *GMS*, tudo o que antecede a lei moral na *KpV*, como sentimentos ou inclinações deverá ser excluído pela própria lei moral, caso contrário o que teremos será a mera legalidade e não a moralidade.

Vimos no capítulo anterior que tudo o que se oferece, antes da lei moral, como objeto da vontade é excluído por essa própria lei, enquanto condição

irá sustentar que toda ação (moral e não-moral) em Kant requer tanto o desejo quanto o sentimento, mas em uma ação feita por dever os sentimentos e desejos são sentimentos e desejos racionais (não empíricos). Ou seja, eles surgem como efeitos da consciência racional de princípios ou fundamentos objetivos para a ação em nossa sensibilidade ou receptividade ao sentimento (Cf. WOOD, 2008, p.36). Para Wood, sem desejo e sentimento não poderia haver, para Kant, ação alguma (Cf. WOOD, 2008, p.36). Segundo Wood, as teorias morais de Hutcheson, David Hume e Adam Smith identificam simpatia ou amor, ainda que combinados com outros fatores psicológicos (tal como desinteresse, julgamento calmo e espectador imparcial) como o fundamento lógico de toda a moralidade. E Kant, de acordo com o autor, sempre teve muito respeito por essas teorias. Hume, por exemplo, segundo Wood, na passagem do *Tratado da Natureza Humana* em que ele afirma: “Em resumo, podemos estabelecer como uma máxima indubitável que nenhuma ação pode ser virtuosa ou moralmente boa, a menos que haja na natureza humana algum motivo que a produza, distinto do sentido de sua moralidade” (HUME, 2009, p.519), estaria argumentando que não faria sentido supor que alguém aja pelo motivo do dever, a menos que exista na natureza humana alguma paixão natural fornecendo um outro motivo (empírico, não-moral) para realizar a ação em questão. Hume forneceria, portanto, para Wood, um famoso e poderoso argumento que poderia questionar a própria coerência da ideia kantiana de que ações com valor moral genuíno devam repousar sobre o motivo do dever (Cf. WOOD, 2008, p.38-39). Com efeito, como mostra a obra *Uma investigação sobre os princípios da moral*, Hume vê o sentimento moral como sendo um elemento essencial do agir moral. Nela, Hume afirma que “embora a razão, quando plenamente desenvolvida e cultivada, seja suficiente para nos fazer reconhecer a tendência útil ou nociva de atributos e ações, ela sozinha não basta para originar qualquer censura ou aprovação moral (...). É preciso, aqui, que um *sentimento* venha a se manifestar, para que se estabeleça a preferência pelas tendências úteis diante das nocivas” (HUME, 2013, p.146).

¹⁰⁴ *GMS*, AA 04: 442

¹⁰⁵ *GMS*, AA 04: 459/460

suprema da razão prática, dos fundamentos determinantes da vontade sob o nome de bem incondicionado, e que a simples forma prática, que consiste na aptidão das máximas à legislação universal, determina primeiramente aquilo que é bom e absolutamente e funda a máxima de uma vontade pura, que unicamente e em todo sentido é boa.¹⁰⁶

É importante lembrarmos que quando Kant afirma que tudo o que antecede a lei moral deverá ser excluído por essa própria lei, ele está querendo dizer, como fica claro pela citação acima, que sentimentos e inclinações que antecedem a lei moral devem ser excluídos por essa própria lei somente enquanto fundamento de determinação da vontade ou incentivo. Ou seja, Kant não está afirmando, portanto, que sentimentos e inclinações não possam estar presentes na ação moral, mas sim que tais elementos empíricos devem ser excluídos enquanto fundamento determinante da vontade, isto é, enquanto sendo aquilo que determina a vontade do indivíduo.

Dessa maneira, tendo em vista o sentido de moralidade presente na *KpV*, enquanto sendo aquele em que o indivíduo tem a sua vontade determinada unicamente pela lei moral, não poderá haver qualquer sentimento que anteceda a lei moral.

Não há aqui no sujeito nenhum sentimento **antecedente** que tendesse à moralidade. Pois isto é impossível, uma vez que todo sentimento é sensível; o motivo da disposição moral, porém, tem que ser livre de toda condição sensível.¹⁰⁷

O argumento principal de Kant, tanto na *GMS* quanto na *KpV*, para afastar qualquer desconfiança de que o sentimento moral possa cumprir algum papel moral no sentido de ser um fundamento de determinação da vontade ou incentivo, irá consistir em afirmar que tal sentimento é um “efeito da consciência da lei moral”.¹⁰⁸

Ora, sobre isso cabe observar que, assim como o respeito é um efeito sobre o sentimento, por conseguinte, sobre a sensibilidade de um ente racional, ele pressupõe essa sensibilidade, logo, também a finitude dos entes aos quais a lei moral impõe respeito, e que um ente supremo ou também um ente livre de toda sensibilidade, para o qual portanto esta tampouco possa constituir um obstáculo à razão prática, não pode ser atribuído respeito pela lei.¹⁰⁹

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-mim-mesmo. Logo, é algo que não é considerado nem como objeto da inclinação, nem do medo, muito embora tenha com ambos algo de análogo.¹¹⁰

¹⁰⁶ *KpV*, AA 05: 73/74

¹⁰⁷ *KpV*, AA 05: 75/76

¹⁰⁸ *KpV*, AA 05: 75

¹⁰⁹ *KpV*, AA 05: 75/76

¹¹⁰ *GMS*, AA 04: 401

Ou seja, o sentimento moral é um sentimento produzido pela razão como efeito da livre¹¹¹ determinação da vontade pela lei moral, e não a causa de tal determinação. Sendo o sentimento moral um sentimento produzido pela razão (pura) ele será de origem prática e não patológica.¹¹²

Muito antes, o sentimento sensorial que funda todas as nossas inclinações é, na verdade, a condição daquela sensação que chamamos respeito, mas a causa da determinação desse sentimento encontra-se na razão prática pura e por isso esta sensação não pode, em virtude de sua origem, chamar-se patologicamente produzida e sim de praticamente produzida.¹¹³

Poderiam lançar-me à cara que, por trás da palavra *respeito*, eu estaria tão-somente buscando refúgio num sentimento obscuro em vez de dar, com um conceito da razão, uma orientação clara nessa questão. Todavia, ainda que o respeito seja 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.¹¹⁴

Dessa maneira, se o sentimento moral é apenas o efeito da lei moral sobre o indivíduo isso implica que tal sentimento não tem força motivadora, ou seja, ele não constitui a causa da ação moral nem o seu incentivo.¹¹⁵

¹¹¹ A moralidade em Kant envolve um elemento essencial, qual seja, a liberdade. Sem liberdade não há ação moral, pois para que haja moralidade é necessário que as ações nos possam ser imputadas, e para que uma ação nos possa ser imputada é preciso que a nossa vontade tenha sido determinada tendo em vista a nossa liberdade da vontade. Dessa maneira, a submissão à lei moral não é uma submissão mecânica, mas uma livre submissão, em que nos damos, por nossa própria vontade, uma lei segundo a qual devemos agir, independentemente do que a inclinação nos possa prometer. “Desde então tomamos consciência de um interesse totalmente diverso, produzido subjetivamente através dela, que é puramente prático e **livre** e não é obra eventual de uma inclinação que nos aconselha a assumi-lo em uma ação conforme ao dever, mas que a razão ordena absolutamente pela lei prática e também efetivamente realiza; mas por isso leva um nome totalmente peculiar, ou seja, o de respeito” (*KpV*, AA 05: 81).

¹¹² Sobre a origem prática do sentimento moral também temos o seguinte trecho da *KpV*: “Portanto este sentimento (denominado sentimento moral) é produzido unicamente pela razão. Ele não serve para o ajuizamento das ações ou mesmo para a fundação da própria lei moral objetiva, mas simplesmente como motivo para fazer desta a sua máxima. Mas com que nome se poderia cunhar mais convenientemente esse estranho sentimento, que não pode ser comparado com nenhum sentimento patológico? Ele é de natureza tão peculiar, que parece estar à disposição unicamente da razão e, na verdade, da razão pura prática” (*KpV*, AA 05: 76).

¹¹³ *KpV*, AA 05: 75

¹¹⁴ *GMS*, AA 04: 401

¹¹⁵ De acordo com Morrisson, no ponto *Some Readings of Kant on Moral Motivation*, a maioria dos estudiosos tem tentado manter uma forte distinção entre motivação moral e não-moral, interpretando os comentários de Kant sobre o respeito de modo a evitar entender tal sentimento como sendo um sentimento que motiva. Ainda segundo Morrisson, de acordo com a visão sustentada por comentadores como Paul Guyer e Karl Ameriks, o respeito não é um motivo, mas sim o efeito fenomenal resultante do indivíduo já ter escolhido agir moralmente. De acordo com essa visão, quando um agente age moralmente, é a lei moral que determina diretamente a escolha do indivíduo, e essa determinação seria registrada fenomenalmente como um sentimento de respeito. Andrews Reath e Nancy Sherman defenderiam uma posição semelhante, na medida em que eles alegariam que a dimensão do sentimento de respeito é um efeito de uma escolha moral. Do ponto de vista de Morrisson, Guyer, Ameriks, Reath e Sherman desenvolveram essa interpretação argumentando que, para Kant, a escolha moral é realmente motivada por uma dimensão cognitiva do respeito. Essa dimensão cognitiva envolveria o reconhecimento puramente intelectual de que a lei moral é uma razão suficiente para agir. Assim, o respeito teria tanto uma dimensão

Assim como irá afirmar Herman em *On the Value of Acting from the Motive of Duty*, não há nada nos exemplos fornecidos por Kant na *GMS* que afirme que as inclinações são responsáveis por subtrair o valor moral de uma ação.¹¹⁶ Segundo Herman, se houver alguma óbvia generalização a ser feita acerca dos exemplos da simpatia, da conservação da vida e da promoção da felicidade ela terá a ver com a inadequação moral de motivos não-morais, ou seja, com o fato de que inclinações sensíveis simplesmente não podem ser tomadas por fundamento de determinação da nossa vontade.¹¹⁷

Dessa maneira, com relação à felicidade, enquanto sendo uma inclinação, a mesma não irá subtrair o valor moral da ação em Kant, desde que em se tratando do dever a felicidade ou qualquer outra inclinação não seja levada em consideração, como podemos ver claramente pela citação abaixo da *KpV*.

Ora, já que todos os fundamentos determinantes da vontade, com exceção da única lei prática pura da razão (a lei moral), são no seu conjunto empíricos, logo pertencem como tais ao princípio da felicidade, eles têm que ser todos segregados da proposição fundamental moral suprema e jamais incorporados como condição, porque isto suprimiria todo o valor moral, tanto quanto a mistura empírica com axiomas – a máxima excelente que (segundo o juízo de Platão) a Matemática contém e que precede mesmo toda a sua utilidade.¹¹⁸

Isto é, o que a citação acima indica não é que as inclinações sensíveis devam ser excluídas da ação moral, de modo que sequer possamos ter a sua mera presença, mas sim que

afetiva quanto intelectual, mas apenas a dimensão intelectual desempenharia um papel de motivação moral (Cf. MORRISSON, 2008, p.134). De acordo com Morriison, além das leituras de Guyer, Ameriks, Reath e Sherman, haveria ainda uma terceira leitura que advoga que Kant está confuso, ou inconsistente, visto que ele apresentaria o respeito como um sentimento que motiva. Então, por exemplo, A. Murray, MacBeath afirmariam que a visão de Kant da ação racional é defeituosa porque ele estaria sob a influência da doutrina humeana de que algum tipo de sentimento intermediário seria necessário para mover o agente racional. Uma variação dessa interpretação sustentaria que Kant abandona a noção de respeito como um incentivo moral em seus escritos morais da maturidade. Por conta disso, o sentimento de respeito seria apenas uma sobra teimosa de um período do pensamento de Kant, durante o qual ele teria sido influenciado pela *moral sense* dos teóricos britânicos. Para Morriison, portanto, podemos afirmar que apesar de um punhado de artigos recentes de estudiosos como Larry Herrera, Richard Mcarty, Josefine Nauckhoff e A. T. Nuyenque argumentarem fortemente no sentido contrário, ou seja, de que o respeito é em Kant um sentimento que motiva, a visão de que o sentimento de respeito não desempenha nenhum papel motivacional na ação moral ainda é dominante nos estudos de Kant. Esses quatro comentadores concentrariam os seus esforços em oferecer argumentos contra a interpretação antimotivacional do respeito. Muito embora a presente tese considere que o respeito não possui qualquer papel motivacional, e não obstante Morriison tenha afirmado que a visão de que o sentimento de respeito não desempenha nenhum papel motivacional seja dominante nos estudos de Kant, há autores, como refere o próprio Morriison, que defendem que o respeito possui um papel motivacional em Kant, como é o caso do próprio Morriison, na medida em que o mesmo afirma que encontra evidência para o papel motivacional do respeito em Kant. O ponto de Morriison com relação a Kant é o de que a teoria da ação do referido filósofo o comprometeria com a visão de que a razão orienta a ação humana (moral e não-moral) (Cf. MORRISSON, 2008, p.134-135).

¹¹⁶ Cf. HERMAN, 1981, p.381: “Nothing in the example forces the reading that it is the mere presence of the inclination that is responsible for the denial of moral worth”.

¹¹⁷ “If there is any obvious generalization to be taken from these cases, it has to do with the moral inadequacy of nonmoral motives” (HERMAN, 1981, p.382).

¹¹⁸ *KpV*, AA 05: 93

tais inclinações não podem ser o fundamento de determinação da vontade do indivíduo, o que exige que as mesmas sejam segregadas da proposição fundamental da moralidade e jamais incorporadas a ela como sua condição.

Portanto, é errôneo entendermos o agente moral na *GMS* como sendo aquele indivíduo que é completamente desprovido de sentimentos ou inclinações, pois o objetivo de Kant na referida obra não é extirpar as inclinações sensíveis dos indivíduos, transformando-os assim em seres racionais frios e indiferentes, mas apenas mostrar que tais inclinações não podem ser aquilo que move o indivíduo a agir moralmente.

Na *GMS* Kant irá afirmar que todos os princípios empíricos são derivados do princípio da felicidade. Podemos afirmar, portanto, que o princípio da felicidade é um princípio empírico. Princípios empíricos não podem servir a uma legislação universal, ou seja, não podem ser transformados em lei moral objetiva e, por conseguinte, não podem ser adotados pelo indivíduo como um motivo para agir no caso da ação que se pretenda moral. A razão pela qual os princípios empíricos, enquanto fundados no princípio da felicidade, não podem servir a uma legislação universal é que os princípios de tal natureza são contingentes, uma vez que dependem das condições particulares de cada indivíduo bem como das circunstâncias contingentes em que o homem está posto. O princípio da felicidade, enquanto sendo um princípio empírico e, portanto, contingente, não é dotado de uma característica fundamental do princípio moral, que é a necessidade prática incondicionada. Os princípios de felicidade enquanto sendo princípios empíricos são todos contingentes, pois tais princípios colocam como fundamento de determinação da vontade um objeto apetecido (desejado), do qual se espera prazer. E aquilo que diz respeito à felicidade de cada qual pode variar muito, inclusive em um mesmo indivíduo, daí os princípios de felicidade serem contingentes. Dessa maneira, fica clara a razão pela qual os princípios de felicidade, enquanto sendo todos princípios empíricos, não podem ser convertidos em leis morais objetivas e, portanto, não devem ser tomados pelo indivíduo como razões para agir, no caso da ação que se pretenda moral, como podemos ver pela *GMS*.¹¹⁹

¹¹⁹ Também na *KpV* Kant deixa muito claro o que está contido na citação acima, ou seja, que os princípios de felicidade, enquanto sendo contingentes, não podem ser transformados em leis práticas objetiva: “Mas, justamente porque esse fundamento determinante material pode ser conhecido pelo sujeito apenas de modo empírico, é impossível considerar essa tarefa uma lei, porque esta enquanto objetiva teria de conter, em todos os casos e para todos os entes racionais, **exatamente o mesmo fundamento determinante** da vontade. Pois, embora o conceito de felicidade se encontre **por toda parte** como fundamento da relação prática dos **objetos** com a faculdade de apetição, ele contudo é somente o título geral dos fundamentos determinantes subjetivos e não determina nada especificamente, e é disso que todavia e unicamente se trata nesta questão prática e sem cuja determinação ela não pode absolutamente ser resolvida. Ou seja, aquilo em que cada um costuma colocar sua felicidade tem a ver com o seu sentimento particular de prazer e desprazer e, até num e mesmo sujeito, com a carência diversa de mudanças desse sentimento, e portanto uma lei **subjetivamente necessária** (enquanto lei natural) é **objetiva-**

Princípios empíricos não servem de modo algum para fundar as leis morais sobre eles. Pois a universalidade com que devem valer para todos os seres racionais sem distinção, a necessidade prática incondicional que lhes é desse modo imposta desaparece quando o seu fundamento é tomado à *constituição particular da natureza humana*, ou às circunstâncias contingentes em que está posta. Todavia, o princípio da *felicidade própria* é o que mais merece ser repudiado, não só porque é falso e a experiência contradiz a alegação de que o bem-estar sempre se regula pelo bom comportamento; não só, tampouco, porque nada contribui para fundar a moralidade, na medida em que tornar alguém feliz é coisa inteiramente diversa de torná-lo bom, e torná-lo prudente e atilado para o que lhe é vantajoso <bem diverso> de torná-lo virtuoso; mas, sim, porque sotopõe à moralidade molas propulsoras que antes a solapam e destroem toda a sua sublimidade na medida em que ajuntam os móveis para a virtude aos móveis para o vício em uma só classe, e só ensinam a fazer melhor o cálculo, apagando, porém, inteiramente a diferença específica de ambos.¹²⁰

Muito embora Kant seja amplamente lido como acreditando que as inclinações são ruins¹²¹, como observa Baron em *Kantian Ethics Almost Without Apology* (1995), tais inclinações não constituem por si mesmas um problema para a moralidade kantiana, pois por si mesmas elas não são ruins, como podemos ver pela *RGV*.

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; pelo contrário, há apenas que domá-las para que não se aniquilem umas às outras, mas possam ser levadas à consciência num todo chamado felicidade.¹²²

Aqueles homens esforçados desconhecera, todavia, o seu inimigo, que não se deve buscar nas inclinações naturais, apenas indisciplinadas, as quais se apresentam, porém, às claras e sem disfarce à consciência de todos, mas é um inimigo por assim dizer invisível, que se esconde por detrás da razão e, por isso, é tanto mais perigoso.¹²³

As inclinações sensíveis apenas representam um problema quando o indivíduo tem a sua vontade determinada por elas e não pela lei moral. Isto é, o mal (moral)¹²⁴ não está certamente nas inclinações consideradas por elas mesmas, mas sim na “máxima pervertida”, ou seja, no fato de determinarmos a nossa vontade por um motivo¹²⁵ não-moral em detrimento da lei moral, como mostra a *RGV*.

mente um princípio prático muito **contingente**, que em sujeitos diversos pode e tem que variar muito, por conseguinte jamais pode fornecer uma lei” (*KpV*, AA 05: 25).

¹²⁰ *GMS*, AA 04: 442

¹²¹ “Kant is widely read as believing that inclinations are, quite simply, bad” (BARON, 1995, p.199). Baron afirma que passagens da *GMS* e da *KpV* confirmam tal leitura de que Kant acredita que as inclinações são ruins.

¹²² KANT, 2008, p.64/ *RGV*, AA 06: 58

¹²³ KANT, 2008, p.63-64/ *RGV*, AA 06: 57

¹²⁴ Como veremos logo a seguir, o mal moral consiste em agirmos contrariamente à lei moral.

¹²⁵ Na *GMS* Kant irá definir o motivo como sendo “o fundamento objetivo do querer” (*GMS*, AA 04: 426). Sendo o motivo o fundamento objetivo do querer, conforme vimos, a *mola propulsora* será definida como sendo “o

De facto, logo que queremos dirigir a nossa atenção para o nosso estado moral, descobrimos que já não se trata de *res integra*, mas temos de começar por expulsar o mal, já instalado (e não poderia ter de o fazer, se não o houvésemos escolhido nas nossas máximas), da sua posse i.e., o primeiro bem verdadeiro que o homem pode fazer é sair do mal, o qual não se deve buscar nas inclinações, mas na máxima pervertida e, portanto, na própria liberdade.¹²⁶

Isto é, o homem é mau não porque possui inclinações sensíveis, mas porque ele ignora que deve haver uma subordinação das inclinações ao dever. Desse modo, o homem é mau em Kant quando toma por fundamento de determinação da sua vontade os móveis da sensibilidade, enquanto que é bom¹²⁷ quando toma por tal fundamento a lei moral unicamente.¹²⁸

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*.¹²⁹ Por conseguinte, o homem (inclusive o melhor) só é mau em virtude de inverter a ordem moral dos motivos (...).¹³⁰

fundamento subjetivo da apetição” (*GMS*, AA 04: 427). Em sua tradução da *KpV* Rohden irá traduzir *Triebfeder* no capítulo *Dos motivos da razão prática pura* por motivo. Rohden irá observar que há uma controvérsia com relação à tradução de *Triebfeder* (literalmente, segundo Rohden, “mola propulsora”), pois na *GMS*, segundo o mesmo, Kant irá definir o termo em questão como um “fundamento subjetivo de apetência” e *Bewegungsgrund* (literalmente “razão movente”, segundo Rohden), como um “fundamento objetivo do querer” merecendo apenas este último o nome de “motivo” (*KpV*, AA 05: 72). Na versão em alemão da *KpV* da Felix Meiner Verlag Kant irá utilizar o termo *Triebfedern* no capítulo que Rohden traduz como *Dos motivos da razão prática pura*. Apesar de Rohden alegar uma controvérsia, no dicionário de alemão da *Langenscheidt* o termo *Triebfedern* significa tanto mola quanto motivo.

¹²⁶ KANT, 2008, p.64/ *RGV*, AA 06: 58/59

¹²⁷ O bom e mau são aqui, portanto, o bom e mau moral. O bom e mau moral, ao contrário do agrado ou desagrado, sempre fazem referência ao fato do indivíduo ter tido a sua vontade determinada ou não pela lei moral. Isto é, como já afirmado no texto, o homem é bom quando tem a sua vontade determinada unicamente pela lei moral e é mau quando ao invés disso tem a sua vontade determinada pelas suas inclinações sensíveis. Nesse sentido, o bom e mau moral devem ser distinguidos do **agrado** ou **desagrado**. Isso porque o agrado ou desagrado se referem sempre ao prazer ou dor produzido por um objeto ao afetar a nossa sensibilidade, enquanto que o bom (*Gute*) ou mau (*Böse*) “significa sempre uma referência à **vontade**, na medida em que esta é determinada pela **lei da razão** a fazer de algo seu objeto” (*KpV*, AA 05: 60). Adicionalmente, Kant afirma na *KpV* que a vontade jamais é determinada imediatamente pelo objeto e sua representação, mas é uma faculdade de fazer de uma regra da razão a causa motora de uma ação (pela qual um objeto pode tornar-se efetivo). Dessa maneira, uma vez que o bom e o mau relacionam-se com a vontade, eles sempre farão referência, por sua vez, a ações, não ao estado de sensação da pessoa, e se algo é tido por bom ou mau, “então seria somente o modo de ação, a máxima da vontade e, por conseguinte, a própria pessoa agente como homem bom ou mau, não porém uma coisa, que poderia ser chamada assim” (*KpV*, AA 05: 60). O bom enquanto representando aquela vontade que é determinada por um princípio objetivo da razão também é clara na *Crítica da Faculdade de Julgar* de Kant, como podemos ver pela passagem da *KU*: “Pois o bom é objeto da vontade (isto é, de uma faculdade de desejar determinada pela razão)” (*KU*, AA 05: 209). Na *GMS* isso também fica claro, onde Kant afirma que o bom em sentido prático é o que determina a vontade mediante as representações da razão: “*Bom* em sentido prático, porém, é o que determina a vontade mediante as representações da razão, por conseguinte, não em virtude de causas subjetivas, senão objetivamente, isto é, em virtude de razões que são válidas para todos ser racional enquanto tal” (*GMS*, AA 04: 413).

¹²⁸ KANT, 2008, p.42/ *RGV*, AA 06: 36

¹²⁹ KANT, 2008, p.42/ *RGV*, AA 06: 36

¹³⁰ KANT, 2008, p.42/ *RGV*, AA 06: 36

O argumento da “máxima pervertida” como condição para afirmarmos que o homem é bom ou mau corrobora, a meu ver, a ideia defendida no presente capítulo de que o problema para Kant não está na mera presença das inclinações sensíveis na ação moral. Ou seja, conforme vimos, a presença de tais inclinações não é aquilo que subtrai o valor moral da ação para Kant, mas sim a ordem moral invertida, isto é, quando o homem passa a agir em função das suas inclinações sensíveis e não do dever. Desse modo, fica claro que não precisamos renunciar às nossas inclinações sensíveis, desde que estejamos atentos e obedientes à ordem moral estabelecida.

A ideia de que as inclinações, ou a matéria¹³¹ da vontade não subtraem o valor moral de uma ação, desde que não sejam tomadas por fundamento de determinação da vontade ou mesmo incentivo também é clara na *KpV*.

Ora, certamente é inegável que todo o querer tenha de possuir também um objeto, por conseguinte uma matéria; mas esta nem por isso é o fundamento determinante e a condição da máxima; pois, se o é, então esta não se deixa apresentar em uma forma universalmente legislativa, porque neste caso a expectativa da existência do objeto seria a causa determinante do arbítrio e a dependência da faculdade de apetição da existência de uma coisa qualquer teria de ser posta então como fundamento do querer, dependência que sempre só pode ser procurada em condições empíricas, não podendo por isso jamais fornecer o fundamento para uma regra necessária e universal. Assim a felicidade de outros poderá ser o objeto da vontade de um ente racional. Mas, se ela fosse o fundamento determinante da máxima, ter-se-ia de pressupor que encontramos não apenas um deleite natural no bem-estar de outros, mas que também temos necessidade dele, como no caso da índole simpatética entre os homens. Mas não posso pressupor esta carência em todo ente racional (em Deus, de modo algum). Logo, a matéria pode em verdade permanecer, mas ela não tem que ser sua condição, pois do contrário esta não se prestaria a um lei.¹³²

Baron irá citar um aparente contraste entre a *GMS* e a *KpV* com relação às obras posteriores de Kant, tais como a *RGV*, a *MS* e a *Anth*. Tal contraste irá consistir no fato de que na *GMS* e na *KpV* há passagens negativas com relação às inclinações sensíveis, corroborando, desse modo, a leitura segundo a qual Kant considera que tais inclinações são ruins, enquanto que nas obras posteriores a posição de Kant não seria a de que as inclinações sensíveis são

¹³¹ Matéria aqui é no sentido de um objeto apetecido (desejado) da vontade, como podemos ver pela *KpV*: “Todos os princípios práticos, que pressupõem um **objeto** (matéria) da faculdade de apetição (...)” (*KpV*, AA 05: 20/21). “Entendo por matéria da faculdade de apetição um objeto, cuja efetividade é apetecida” (*KpV*, AA 05: 20/21).

¹³² *KpV*, AA 05: 33/34

ruins por si mesmas, mas apenas que devemos controlá-las, não nos deixando dominar por elas nem permitindo que elas subordinem o dever.¹³³

Muito embora haja, segundo Baron, um contraste entre a visão de Kant na *GMS* e na *KpV* com relação às suas obras posteriores citadas acima, a autora irá afirmar que um olhar mais atento sobre a *GMS* e a *KpV* irá revelar, no entanto, que o principal ponto prático de Kant tanto nestas últimas quanto nas suas obras posteriores consiste em que devemos controlar as nossas inclinações, não permitindo que elas nos controlem e sejam “ouvidas” como desafiadoras ao dever.¹³⁴ Ou seja, para Baron, na *GMS*, na *KpV*, e nas suas obras posteriores, o que Kant afirma não é que as inclinações sensíveis são ruins por si mesmas, mas que devemos ter o controle de tais inclinações, a fim de que não deixemos a nossa vontade ser determinada por elas em detrimento da lei moral.

O entendimento de que devemos ter o controle das nossas inclinações sensíveis encontra-se bem expresso no conceito de *disciplina* presente nas *Lições de Ética* de Kant. A disciplina é entendida em tal obra como sendo uma espécie de domínio ou governo sobre si mesmo no que diz respeito às nossas próprias inclinações sensíveis, isto é, à nossa capacidade de controlar tais inclinações. E ela pode ser de duas espécies, quais sejam, a disciplina da prudência ou disciplina pragmática e a disciplina moral. De acordo com esta última, “temos que tentar dominar e coagir todas as nossas ações sensíveis não segundo a prudência, mas de acordo com a lei moral”.¹³⁵ Para Kant, há no homem um certo tipo de plebe que precisa ser submetida a um governo. Esse “governo”, por sua vez, é dado pela *disciplina*, sem a qual, segundo Kant, o homem não pode conseguir nada.

Há, no ser humano, um certo tipo de plebe que precisa ser submetida a um governo e que tem de receber, sob uma regra, um regimento de vigilância, que deve permitir coagi-la, abaixo de tal regra, de acordo com tal governo. Essa plebe, no homem, são as ações da sensibilidade. Elas não concordam com a regra do entendimento, mas são boas tão-somente na medida em que estão de acordo com isso. O ser humano deve ter disciplina.¹³⁶

Sem disciplinar suas inclinações, o homem não pode conseguir nada. Com efeito, no autodomínio, encontra-se uma dignidade imediata, pois ser senhor de si mesmo demonstra uma independência de todas as coisas. Ora, onde não há tal domínio sobre si mesmo, há uma anarquia.¹³⁷

¹³³ “It is evidente that Kant’s position in his later ethical works – the *Religion*, the *Metaphysics of Morals*, and the *Anthropology* – is not that inclinations are in themselves bad, but only that we must control them rather than let them control us and not ever subordinate duty to inclination” (BARON, 1995, p.202).

¹³⁴ “A close look at the former two works discloses that Kant’s primary practical point about affect is the same as that expressed in the later works: we must control our inclinations, not let them control us, and we must allow them no hearing as challengers to duty” (BARON, 1995, p.203).

¹³⁵ KANT, 2018, p.318/ V-Eth, AA 27: 173

¹³⁶ KANT, 2018, p.317/ V-Eth, AA 27: 172/173

¹³⁷ KANT, 2018, p.320/ V-Eth, AA 27: 175

O conceito de *disciplina* enquanto representando o nosso domínio e governo sobre as nossas próprias inclinações sensíveis é, por um lado, um aspecto importante para a moralidade e, por outro, é algo que nos distingue dos animais que são, esses sim, totalmente escravos dos seus próprios instintos. Isso porque se Kant compreendesse os seres racionais finitos como sendo seres que não têm qualquer controle sobre as suas próprias inclinações, então não haveria espaço para qualquer moralidade, uma vez que seríamos determinados mecanicamente pelas nossas próprias inclinações e, portanto, sem qualquer liberdade, assim como os animais, que apenas podem agir em função dos seus próprios instintos. O homem deve, dessa maneira, enquanto ser racional em cuja influência das inclinações é ineliminável, ser instruído¹³⁸ no sentido de ter o controle das suas próprias inclinações por meio da disciplina, do contrário o que teremos será a mera animalidade ao invés da humanidade, e a conseqüente independência de quaisquer leis, inclusive a independência da própria lei moral.

A disciplina transforma a animalidade em humanidade. Um animal já é tudo mediante o instinto; uma razão alheia já lhe dispensou tudo de que ele precisa. O homem, porém, tem precisão de uma razão própria. Não tem instinto e tem de se dotar do plano do seu comportamento. Mas, porque não está desde logo em condições de o fazer, antes vem ao mundo em estado rude, assim outrem tem de o fazer por ele.¹³⁹

A selvageria consiste na independência de qualquer lei. A disciplina submete às leis da humanidade e começa a fazê-lo sentir as forças das próprias leis. Mas isso deve acontecer bem cedo. Assim, as crianças são mandadas cedo à escola, não para que aí aprendam alguma coisa, mas para que aí se acostumem a ficar sentadas tranquilamente e a obedecer pontualmente àquilo que lhes é mandado, a fim de que no futuro elas não sigam de fato e imediatamente cada um dos seus caprichos.¹⁴⁰

A necessidade de controlarmos as nossas próprias inclinações sensíveis como condição para a moralidade é clara na *GMS* e na *MS*. Na *GMS* Kant irá afirmar que sem princípios de uma boa vontade, a moderação nos afetos e paixões, o autodomínio e a sóbria deliberação podem tornar-se “extremamente maus, e o sangue-frio de um malfeitor torna-o não só muito mais perigoso, mas também ainda mais imediatamente abominável aos nossos olhos do que teria sido assim considerado sem isso.”¹⁴¹ Isto é, sem que tenhamos o controle das nossas próprias inclinações, até qualidades como as descritas acima podem tornar-se más, ou seja, podem ser usadas a fim de realizar uma ação que vai contra o dever.

¹³⁸ Segundo Kant em *Sobre a Pedagogia*, “o homem é a única criatura que tem de ser ensinada. Por educação compreendemos os cuidados (alimentação, subsistência), disciplina e instrução juntamente com a formação” (KANT, 2019, p.9/ *Päd*, AA 09: 441).

¹³⁹ KANT, 2019, p.9-10/ *Päd*, AA 09: 441

¹⁴⁰ KANT, 1996, p.13/ *Päd*, AA 09: 442

¹⁴¹ *GMS*, AA 04: 394

E na *MS* Kant irá afirmar que a liberdade interna, isto é, a capacidade de nos autode-terminarmos pela lei moral, requer dois elementos, quais sejam, ser dono de si mesmo em um dado caso (*animus sui compos*) e dominar-se a si mesmo (*imperium in semetipsum*). Ser dono de si mesmo e dominar a si mesmo significam, respectivamente, reprimir os próprios afetos e dominar as próprias paixões.¹⁴² E tal controle é necessário, segundo continuará Kant na *MS*, uma vez que “se a razão não toma nas suas mãos as rédeas da governação, os sentimentos e as inclinações tornam-se mestres e senhores do homem”.¹⁴³

Retornando à discussão quanto ao valor moral da ação na *GMS*, a qual iniciamos brevemente, em *What Kant might have said: Moral worth and the overdetermination of dutiful action*, Henson irá sustentar que há dois sentidos de valor moral em Kant, o *battle citation* e o *fitness report*. O primeiro é atribuído àquela ação em que o indivíduo agiu apenas tendo em vista o dever, enquanto que o segundo é atribuído àquela ação em que o respeito pelo dever pode ter sido sobredeterminado por um consórcio de inclinações e prudência.¹⁴⁴ Henson procurará sustentar que o *battle citation* é predominante na *GMS* enquanto que o *fitness report* é na *MS*.

Henson irá começar definindo o sentido de valor moral na *GMS*. Para o autor, para que possamos compreender o sentido de moralidade presente em tal obra, devemos antes de tudo fazer uma importante distinção, qual seja, a distinção entre uma ação realizada em conformidade com o dever e uma ação por dever. Conforme já vimos, a ação que ocorre meramente em conformidade com o dever é aquela que muito embora tenha seguido o que determina a lei moral, o indivíduo foi na verdade determinado por alguma inclinação sensível presente nele e não pela lei moral. Ao contrário, a ação por dever é aquela em que o indivíduo foi, de fato, determinado a agir unicamente pela lei moral. Henson observa que o crucial é que estejamos claros de que a questão da obediência é diferente da questão que envolve o valor moral de uma ação, pois a ação obediente só terá valor moral se for realizada a partir do dever apenas.¹⁴⁵

A condição em Kant para que possamos afirmar que uma ação possui valor moral seria claramente o fato de que a vontade deve ter sido determinada unicamente pelo dever. Dessa maneira, a mera obediência em Kant não seria capaz de nos dizer se uma ação possui valor moral ou não, uma vez que poderíamos ter uma ação obediente, ou seja, uma ação que está meramente em conformidade com o dever, mas que não foi realizada por dever e, portanto,

¹⁴² *MS*, AA 06: 407

¹⁴³ *MS*, AA 06: 408

¹⁴⁴ Cf. HENSON, 1979, p.39

¹⁴⁵ Cf. HENSON, 1979, p.40

não possui valor moral, pois como observa Henson, a ação em conformidade com o dever apenas terá valor moral se tiver sido realizada por dever.¹⁴⁶

Como foi introduzido brevemente no presente capítulo, para Henson, o valor moral na *GMS* está naquela ação em que o indivíduo age unicamente pelo dever e na ausência de quaisquer inclinações. E algumas passagens da *GMS*, dentre as quais está o exemplo do homem caridoso, pareceriam deixar isso claro. Isso porque o exemplo do homem caridoso, em particular, dota de valor moral a ação do indivíduo que, tendo em vista o dever e sem qualquer inclinação, continua a ajudar pessoas necessitadas, não por inclinação, mas por dever. Portanto, o que estaria claro no exemplo do homem caridoso seria que, para Kant, um ato apenas tem valor moral (ou “valor intrínseco” ou “importância moral”) quando for realizado a partir do dever apenas e, por conseguinte, na ausência de quaisquer inclinações.¹⁴⁷ No entanto, como também já vimos brevemente, não obstante o sentido de valor moral na *GMS* defendido por Henson, a meu ver, e em acordo com a posição que será defendida por Herman em *On the Value of Acting from the Motive of Duty*, a presença de inclinações sensíveis na ação moral na citada obra não subtrai o valor moral de tal ação, desde que o dever tenha sido aquele que determinou a vontade do indivíduo. E não há nada nos exemplos citados por Kant na *GMS* que fale contra isso, como sustentará Herman. Nesse sentido, e de acordo com tal perspectiva, podemos atribuir valor moral à ação realizada por dever na *GMS* ainda que haja na mesma a presença de inclinações sensíveis, novamente, desde que o dever tenha sido aquele que determinou a vontade do indivíduo.

O que ainda não estaria claro e que o autor irá tentar entender melhor é: (A) o que significa atribuir valor moral a uma ação? e (B) sob quais circunstâncias devemos dizer que se age a partir do dever? Henson começa por (A). Dizer que um ato (e, portanto, uma pessoa) tem valor moral seria dizer algo importante e bom sobre ele (ou ela), mas o quê? As duas sugestões oferecidas pelo autor quanto às possíveis respostas de (A) são as seguintes:

(a) que a pessoa estava no momento do ato em uma condição moral adequada; por assim dizer, a devoção ao dever estava viva e bem em seu coração;¹⁴⁸

(b) que ela merece uma citação especial pela valentia, pois venceu uma árdua batalha na eterna guerra contra o mal.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Como afirma Timmermann (2009) em *Acting from duty: inclination, reason and moral worth*, como ações que coincidem com o que a moralidade exige são, à primeira vista, indistinguíveis de atos verdadeiramente morais, a mera conformidade exterior com comandos morais não revela nada sobre o valor moral de uma ação (Cf. TIMMERMANN, 2009, p.46).

¹⁴⁷ “Now, to repeat, what is clear in this is that Kant thinks an act has moral worth (or “intrinsic worth” or “moral important” – I take the phrases to be synonymous here) only if it is done *from duty*” (HENSON, 1979, p.42).

¹⁴⁸ Cf. HENSON, 1979, p.42

A dúvida específica que o autor tem em mente quanto à última questão (B), diz respeito a casos de sobredeterminação de ações obedientes. Para ilustrar o ponto o autor supõe que Kant tinha vários motivos para subir ao púlpito para dar palestras, como:

i) ele gostava de palestras;

ii) ele não queria que as pessoas o achassem irresponsável;

iii) ele estava benevolmente preocupado com seus alunos e sentiu que eles precisavam ouvir palestras;

iv) ele reconheceu as palestras como um dever (moral).

Segundo Henson, muitas vezes qualquer um desses fatores seria suficiente para levar Kant ao local de palestras. De qualquer forma, o autor propõe que assumamos que em certa ocasião (ii) e (iv) eram verdadeiras, e que a verdade de qualquer uma delas, mesmo na ausência de qualquer outra consideração teria sido suficiente para levar Kant ao local de palestras. Henson irá questionar então, no caso de (ii) e (iv) serem verdadeiras, se poderíamos afirmar que naquela ocasião a ação de Kant de dar palestras teria ainda assim valor moral. Isto é, se a ação de dar palestras em que temos a presença do dever (Kant reconheceu as palestras como sendo um dever) e a inclinação (Kant não queria que as pessoas o achassem irresponsável) poderia ter valor moral, mesmo considerando a presença da inclinação. E considerando também que qualquer uma das condições (ii) e (iv) teriam sido suficientes para a realização da ação de dar palestras.

Segundo o autor, Kant não responde diretamente a essa questão ou mesmo a apresenta. Claro que Kant discutiria casos em que (a) alguém faz seu dever, mas (b) o ato obediente é tal que alguém poderia ter feito por alguma “inclinação”. Mas Henson observa que a discussão por parte de Kant dos casos supracitados não colabora para responder à questão com relação a (ii) e (iv) serem verdadeiras, pois o autor argumenta que em nenhum caso que ele conheça Kant deixa claro que a devoção ao dever teria sido suficiente para garantir o ato obediente na ausência de outros motivos.¹⁵⁰

Devemos deixar claro aqui que o que Henson pretende responder com relação à questão de (ii) e (iv) serem verdadeiras é se podemos afirmar que há valor moral em uma ação onde temos a presença não apenas do dever mas também de outro motivo ou outros motivos não-morais. E esse tipo de ação em que temos além do dever, as inclinações, é denominado por Henson de sobredeterminação. Muito embora, segundo o autor, a discussão de Kant não colabore para responder a questão acerca de (ii) e (iv) serem verdadeiras, Kant pareceria as-

¹⁴⁹ Cf. HENSON, 1979, p.42

¹⁵⁰ Cf. HENSON, 1979, p.43

sumir, de fato, que tais questões não existem, ou seja, que sempre que alguém cumpre com o seu dever, ele o faz (i) apenas por alguma inclinação ou (ii) apenas por dever e contra o peso de outros motivos, não havendo a possibilidade, portanto, daquilo que Henson entende por sobredeterminação.

Segundo Henson, supondo-se que Kant enfrentasse a questão com relação à atribuição de valor moral em casos de sobredeterminação, teríamos que essas seriam as suas respostas:

(1) Como, por hipótese, a reverência ao dever estava presente e teria sido suficiente, diremos que o ato foi feito por dever (não importando que outros motivos cooperantes estivessem presentes).

(2) Como, por hipótese, motivos de cooperação estivessem presentes, diremos que o ato não foi feito por dever.

(3) Tudo depende: o fato de dois tipos de motivos estarem presentes e em vigor não responderia à questão substantiva sobre por qual motivo o agente agiu.

O autor exclui a resposta (3) e fica apenas com as respostas (1) e (2). (1) significa que a ação terá valor moral ainda que tenhamos, além do motivo do dever, a presença de motivos cooperantes. E (2) significa que a ação apenas terá valor moral quando temos apenas o motivo do dever, sem a presença, portanto, de quaisquer motivos cooperantes. De acordo com Henson, as poucas observações explícitas de Kant dizem a favor de (2), ou seja, que se em uma ação motivos cooperantes estivessem presentes, então diríamos que tal ação não possui valor moral. A observação que seria a mais explícita com relação à Kant parecer se posicionar a favor de (2) estaria no exemplo do homem caridoso. Isso porque, como já vimos, o exemplo do homem caridoso parece dotar de valor moral aquela ação em que o indivíduo, sem qualquer inclinação, continua a praticar atos de caridade tendo em vista unicamente o dever.

Henson irá afirmar que a maneira mais óbvia de generalizar a partir do exemplo do homem caridoso é produzir a doutrina de que somente quando alguém age apenas por dever, ou seja, sem qualquer inclinação, é que a sua ação terá valor moral. Dessa maneira, tendo em vista tal generalização, Henson irá estabelecer que quando alguém age por dever, o ato desse alguém tem valor moral, implicando o que o autor irá denominar de H. H estabelece que somente quando alguém age sem qualquer inclinação (cooperativa) é que podemos afirmar que ele age por dever, implicando, por sua vez, a resposta (2) à questão feita por Henson sobre ações sobredeterminadas poderem ter valor moral. Devemos observar aqui que tanto (1) quanto (2) exigem que o dever tenha sido aquele que determinou a vontade do indivíduo. Isto é, a

determinação da vontade pela lei moral é uma condição de atribuição de valor moral tanto em (1) quanto em (2).

Tendo tal exigência em vista, Henson irá afirmar que as duas respostas possíveis de Kant, ou seja, (1) e (2) geram suas condições possíveis de valor moral que chamarei aqui de (b) e (e). Pode-se dizer que um ato foi feito por dever e, portanto, tinha valor moral:

(b) desde que o respeito pelo dever estivesse presente e tivesse sido suficiente por si mesmo, embora (como aconteceu) outros motivos também estivessem presentes e pudessem eles próprios ter sido suficientes.

(e) apenas se o respeito pelo dever for o único motivo tendente na direção do ato obediente.

(1) corresponderá ao modelo do *fitness report*, que Henson entende por sobredeterminação e (2) ao modelo do *battle citation*. Ou seja, no caso do *fitness report* um ato terá valor moral quando o respeito pelo dever tiver sido suficiente para assegurar a ação obediente, quaisquer que fossem os motivos cooperantes presentes. E (b) é a condição sob a qual, neste caso, um ato tem valor moral. Devemos aqui atentar para o fato de que Henson considera que no modelo do *fitness report* qualquer dos motivos morais e não-morais presentes teriam sido suficientes para determinar a vontade do indivíduo, ou, segundo o exemplo dado por Henson, para levar Kant ao local de palestras. Tal observação é importante, pois essa espécie de relativismo de Henson que iguala inclinações e dever moral como tendo o mesmo potencial de decidir aquilo que o indivíduo irá fazer, ou seja, de determinar a sua vontade, será objeto de crítica tanto da Herman quanto do Guyer, como veremos mais adiante. No caso do *battle citation*, um ato terá valor moral apenas na condição de termos a presença unicamente do dever, com a exclusão de quaisquer outros motivos de cooperação. E (e) será a condição sob a qual, neste caso, um ato tem valor moral.¹⁵¹

Henson observa, como vimos, que Kant parece não admitir casos de sobredeterminação, pois Kant assumiria que sempre que alguém cumpre com o seu dever, ele o faz motivado ou pelo dever ou por alguma inclinação não-moral.¹⁵² De fato, quando observamos o exemplo do homem caridoso, como constata Henson, a conclusão que se chega¹⁵³ é que o valor moral na *GMS* está relacionado com aquela ação em que o indivíduo, sem qualquer inclinação, cumpre com o seu dever, merecendo uma citação pela bravura por ter vencido o peso de fortes inclinações contrárias.¹⁵⁴ Ou seja, o exemplo do homem caridoso parece denotar que quando o

¹⁵¹ Cf. HENSON, 1979, p.48

¹⁵² Cf. HENSON, 1979, p.49

¹⁵³ Em uma maneira mais fácil de generalizar o exemplo do homem caridoso, como já afirmado por Henson no presente capítulo.

¹⁵⁴ Cf. HENSON, 1979, p.49

indivíduo não age unicamente pelo dever ale agente motivado por alguma inclinação sensível, não havendo a possibilidade, pelo menos é essa a imagem que o referido exemplo costuma passar, de que possamos atribuir valor moral a uma ação em que há o dever e a inclinação.

Essa suposta frieza kantiana onde há apenas o dever é muitas vezes alvo de críticas não só de comentadores, mas também de outros filósofos. Nesse sentido, Henson fará referência à piada de Schiller,¹⁵⁵ que acentua justamente, segundo o autor, o fato de que o agir moral feito sem qualquer inclinação é justamente aquele que terá valor moral para Kant. Segundo Henson, a crítica de Schiller valeria como um argumento contra Kant apenas se as duas condições seguintes fossem satisfeitas: (i) a presença de inclinações cooperantes derrota a atribuição de valor moral e (ii) é um defeito moral não executar ações que tenham valor moral. Somente se ambas as condições fossem satisfeitas seria um dever eliminar as inclinações que cooperam com o motivo do dever, pois se a primeira condição falhasse, a presença de tais inclinações não seria obstáculo ao agir por dever ou a um ato moral, e se o segundo falhasse não se estaria sob pressão moral para se colocar em posição de agir a partir do dever.

De acordo com Henson, se supuséssemos que Kant tem em mente a resposta (2) acerca da atribuição de valor moral em casos de sobredeterminação e que (e) declare a condição de valor moral correspondente à (2), então poderemos afirmar que o ato do agente feito com afeição não possui valor moral e a crítica de Schiller será, dessa maneira, satisfeita. Conforme vimos, o autor defende que há na *GMS* a predominância do modelo do *battle citation*, onde nós reconhecemos uma vitória moral contra as probabilidades.¹⁵⁶ Isto é, no *battle citation* o indivíduo age moralmente mesmo nas assim chamadas situações limite em que todas as suas inclinações estão contra o dever. Para Henson, muito embora o mesmo afirme que há uma predominância do *battle citation* na *GMS* e do *fitness report* na *MS*, Kant não deixa claro quais dessas noções ele tem em mente sendo, dessa maneira, inútil a pergunta sobre quais dessas noções Kant tinha em mente.

Como vimos, para mostrar que o modelo do *battle citation* é predominante na *GMS*, Henson irá se valer, basicamente, do exemplo do homem caridoso, uma vez que tal exemplo denota, para o autor, que um ato apenas terá valor moral quando tivermos apenas o dever, sem a presença de quaisquer motivos cooperantes. No entanto, haveria uma outra consideração que poderia ser feita a favor da predominância do *battle citation* na *GMS*. A tese é a de que uma condição necessária para a nossa obediência ao dever moral na *GMS* seria entrar em uma

¹⁵⁵ Segundo Henson, na piada de Schiller o primeiro orador diz: “Com prazer eu sirvo meus amigos, mas infelizmente faço isso com prazer. Por isso, eu sou atormentado por dúvidas de que não sou uma pessoa virtuosa. E a resposta é: Claro, seu único recurso é tentar desprezá-los totalmente” (tradução própria) (HENSON, 1979, p.47).

¹⁵⁶ HENSON, 1979, p.49

daquelas condições em que não temos incentivo para cumprir com o nosso dever, sendo tal condição uma característica marcante do *battle citation*.¹⁵⁷

Já no final do artigo, Henson irá desenvolver a sua afirmação de que o *fitness report* é predominante na *MS*.¹⁵⁸ Tendo em vista os pontos (i) e (ii) apresentados no argumento da piada de Schiller, o que Henson irá afirmar é que na *MS* Kant está comprometido com (ii) mas não com (i), ao passo que a *GMS* está comprometida com (i) mas não com (ii). Ou seja, isso significa que a *MS* não está comprometida com a condição de que a presença de inclinações “cooperantes” é incompatível com a atribuição de valor moral, enquanto que a *GMS* sim.

Para Henson, em conclusão, Kant tinha duas noções de valor moral em mente, o *battle citation* e o *fitness report*. Tais noções seriam complementares e cada uma delas perfeitamente coerentes entre si. No entanto, Kant teria falhado em distingui-las. Não tendo Kant as confundido, segundo Henson, seria necessário apenas uma pequena emenda editorial para tornar as suas várias observações sobre o assunto claras e consistentes.¹⁵⁹

Podemos afirmar, por fim, que segundo a tese de Henson, na *GMS*, na medida em que nesta predomina o *battle citation*, podemos asseverar que em tal obra a presença de motivos cooperantes, ou, em outras palavras, de inclinações, subtrai o valor moral de uma ação, enquanto que na *MS*, na medida em que nesta predomina o *fitness report*, a presença de motivos cooperantes não é capaz de retirar o valor moral de uma ação, desde que o motivo moral do dever tenha sido aquele que determinou a vontade do indivíduo. Isto é, o *fitness report* admite a presença de motivos cooperantes, desde que o dever tenha sido aquele que determinou a vontade do indivíduo.

Um aspecto interessante que podemos observar com relação aos dois sentidos de valor moral expressos por Henson, diz respeito à chamada opacidade da vontade que, por sua vez, se refere ao fato já citado no presente capítulo de que nunca podemos saber com absoluta segurança se alguém de fato agiu tendo em vista unicamente o dever, ou se foi levado a isso por alguma inclinação. Se pensarmos, portanto, na questão da opacidade da vontade os dois sentidos de valor moral expressos por Henson perdem, em tese, e em um primeiro momento, o seu sentido. Isso ocorre porque tanto o *battle citation* quanto o *fitness report* exigem que o dever tenha sido aquilo que determinou a vontade do indivíduo, só que, por outro lado, a opacidade da vontade diz justamente que não podemos ter acesso a esse tipo de conhecimento, ou seja, de se o indivíduo agiu, de fato, unicamente pelo dever.

¹⁵⁷ Henson observa que a admiração que Kant sente pelo indivíduo que cumpre com o seu dever em detrimento das suas mais fortes inclinações é quase uma reverência.

¹⁵⁸ Cf. HENSON, 1979, p.52

¹⁵⁹ Cf. HENSON, 1979, p.53-54

Para resolvermos essa aparente contradição entre o *battle citation* e o *fitness report* e a tese da opacidade da vontade devemos lembrar que, para Kant, não podemos e não precisamos “*explicar como a razão pura pode ser prática*”,¹⁶⁰ do mesmo modo que não podemos explicar “*como é possível a liberdade*”.¹⁶¹ Isto é, “a impossibilidade subjetiva de *explicar* a liberdade da vontade é a mesma coisa que a impossibilidade de descobrir e tornar compreensível um *interesse* que o homem possa tomar nas leis morais”,¹⁶² ou seja, em outras palavras, não podemos explicar em nós mesmos a nossa originária disposição moral em geral,¹⁶³ como deixa claro a *RGV*.

Que é isto que há em nós (pode alguém interrogar-se) graças ao que nós, seres constantemente dependentes da natureza por tantas necessidades, nos elevamos, todavia, ao mesmo tempo na ideia de uma disposição originária (em nós) tão longe acima delas que na totalidade as temos por nada, e nos olharíamos a nós mesmos como indignos de existir se tivéssemos de permanecer absortos na sua fruição, a qual, porém, é a única que nos pode tornar desejável a vida – contra uma lei pela qual a nossa razão ordena poderosamente sem, no entanto, nada prometer ou ameaçar? O peso desta pergunta deve senti-lo intimamente todo o homem, da capacidade mais comum, que de antemão tenha sido instruído acerca da santidade ínsita na ideia do dever, mas que não se aventurou até à indagação do conceito de liberdade, que é o primeiro a promanar desta lei; e inclusive a inconcebibilidade desta disposição proclamadora de uma procedência divina deve actuar sobre o ânimo até ao entusiasmo e fortalecê-lo para os sacrifícios que lhe possa impor a reverência pelo seu dever.¹⁶⁴

Como afirma Kant na *GMS*, não podemos explicar nada, a não ser “o que podemos reconduzir a leis cujo objeto possa ser dado numa experiência possível qualquer”.¹⁶⁵ Nesse sentido, não podemos explicar nem a liberdade nem a moralidade, uma vez que, em termos kantianos, só podemos explicar aquilo que podemos reconduzir segundo leis causais naturais. As leis causais naturais, ou as leis da experiência, por sua vez, entendem que tudo é determinado por uma causa precedente no tempo.¹⁶⁶ No entanto, contrariamente, tanto a liberdade quanto a própria moralidade são entendidas como sendo independentes das causas da sensibilidade.

¹⁶⁰ *GMS*, AA 04: 458

¹⁶¹ *GMS*, AA 04: 459

¹⁶² *GMS*, AA 04: 459-460

¹⁶³ Cf. KANT, 2008, p.55/ Cf. *RGV*, AA 06: 49/50

¹⁶⁴ KANT, 2008, p.55-56/ *RGV*, AA 06: 49/50

¹⁶⁵ *GMS*, AA 04: 459

¹⁶⁶ Sobre as leis naturais causais, Kant afirma na *KrV*: “Só é possível conceberem-se duas espécies de causalidade em relação ao que acontece: a causalidade segundo a *natureza* ou a causalidade pela *liberdade*. A primeira é, no mundo sensível, a ligação de um estado com o precedente, em que um se segue ao outro segundo uma regra. Ora, como a *causalidade* dos fenômenos repousa em condições de tempo, e o estado precedente, se sempre tivesse sido, não teria produzido um efeito que se mostra a primeira vez no tempo, a causalidade da causa do que acontece ou começa, também *começou* e, segundo o princípio do entendimento, tem necessidade, por sua vez, de uma causa” (KANT, *KrV*, A532/B560).

Por conseguinte elas não dão margem a nenhuma **liberdade transcendental**, que tem de ser pensada como independência de todo empírico e portanto da natureza em geral, quer ela seja considerada objeto do sentido interno simplesmente no tempo, ou também simultaneamente do sentido externo no espaço e no tempo. Sem esta liberdade (no último e autêntico sentido), a qual unicamente é *a priori* prática, nenhuma lei e nenhuma imputação segundo a mesma é possível.¹⁶⁷

Mas a pretensão de direito da razão humana, mesmo comum, à liberdade da vontade funda-se na consciência e na admissão do pressuposto da independência da razão quanto a causas apenas subjetivamente determinadas, que constituem em sua totalidade o que pertence apenas à sensação e deve, por conseguinte, ser colocado sob a denominação geral da sensibilidade.¹⁶⁸

Isto é, a liberdade e a moralidade não podem ser provadas na experiência porque elas simplesmente não possuem objetos que possam ser dados à mesma. E se isso fosse possível não teríamos espaço para qualquer liberdade ou moralidade, pois então todos os nossos atos seriam determinados por uma causa precedente no tempo, tal como determina a experiência.

Não obstante o fato de não podermos provar pela experiência a liberdade, que é condição da moralidade, Kant irá tomar como suficiente para os seus propósitos práticos, ou seja, morais, supor a liberdade tão-somente na ideia, “da maneira como é tomada por fundamento pelos seres racionais em suas ações, para que eu não tenha de me obrigar a provar a liberdade também de um ponto de vista teórico”.¹⁶⁹ Dessa maneira, tendo em vista que para a moralidade é suficiente que possamos apenas pensar, embora não conhecer a liberdade, a contradição entre o *battle citation* e o *fitness report* e a tese da opacidade da vontade desaparece, uma vez que não precisamos, para a aplicação de ambos os modelos, provar na experiência que somos capazes de agir por dever, isto é, que somos capazes de agir independentemente das nossas inclinações sensíveis, haja vista ser suficiente para os propósitos práticos que nos possamos pensar como livres, isto é, que nos possamos pensar como capazes de agir pelo dever.

É algo claro na *GMS* que, como afirma Kant na citada obra, “não há nada em lugar algum, no mundo e até mesmo fora dele, que se possa pensar como sendo irrestritamente bom, a não ser tão-somente uma *boa vontade*”.¹⁷⁰ E a boa vontade é irrestritamente boa por-

¹⁶⁷ *KpV*, AA 05: 97

¹⁶⁸ *GMS*, AA 04: 457

¹⁶⁹ *GMS*, AA 04: 448. Que o pensamento da liberdade, enquanto ideia, seja suficiente para os propósitos práticos de Kant é claro também na seguinte passagem da *GMS*: “A questão, pois, como é possível um imperativo categórico, pode ser respondida, é verdade, na medida em que se pode indicar a única pressuposição sob a qual apenas é ele possível, a saber, a ideia da liberdade, bem como <na medida> em que se pode discernir a necessidade dessa pressuposição, o que é suficiente para o *uso prático* da razão, isto é, para a convicção da *validade desse imperativo*, por conseguinte também da lei moral” (*GMS*, AA 04: 461).

¹⁷⁰ *GMS*, AA 04: A XVI

que ela é boa tão-somente pelo querer, independentemente do que tal boa vontade possa oferecer.

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 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.¹⁷¹

E para a produção dessa boa vontade, a razão será absolutamente necessária, o que ficará claro no que chamo aqui de o argumento do ser organizado na *GMS*. Tal argumento irá consistir, basicamente, na ideia de que em um ser organizado¹⁷² supomos que todo instrumento que há nele é o mais conveniente e o mais adequado a um determinado fim. Dessa maneira, Kant irá observar que se o verdadeiro fim da natureza em um ser dotado de razão e de uma vontade fosse a sua conservação, a sua prosperidade ou a sua felicidade, então a natureza teria “tomado muito mal suas providências para isso ao escolher a razão da criatura como executora dessa sua intenção”,¹⁷³ pois todas essas ações, segundo Kant, seriam realizadas com muito maior êxito pelo instinto, “e aquele fim poderia ter sido obtido por ela com muito maior segurança do que jamais pode acontecer pela razão”.¹⁷⁴

Segundo Kant, a razão tanto não é a faculdade mais apropriada para alcançarmos com maior êxito os nossos fins sensíveis de modo geral que é possível observarmos que “quanto mais uma razão cultivada se dedica à intenção de gozar a vida e a felicidade, tanto mais o homem se aparta do verdadeiro contentamento”,¹⁷⁵ fazendo surgir em muitos, com isso, um certo grau de *misologia*, isto é, de ódio à razão.¹⁷⁶

A conclusão que Kant irá chegar será, basicamente, (1) a de que não sendo a razão apta o suficiente para alcançar com maior êxito os objetos da nossa vontade e a satisfação de todas as nossas necessidades e (2) visto que “a razão nos foi proporcionada como razão prática, isto é, como algo que deve ter influência sobre a *vontade*, então a verdadeira destinação da mesma tem de ser a de produzir uma *vontade boa* (...)”.¹⁷⁷ E essa vontade, boa por si mesma, não poderá ser “o único e todo o bem, mas tem de ser o sumo bem e a condição para todo

¹⁷¹ *GMS*, AA 04: 394

¹⁷² Kant define “ser organizado” na *GMS* como sendo o ser “constituído em conformidade com o fim que é a vida” (*GMS*, AA 04: 395).

¹⁷³ *GMS*, AA 04: 395

¹⁷⁴ *GMS*, AA 04: 395

¹⁷⁵ *GMS*, AA 04: 395

¹⁷⁶ Cf. *GMS*, AA 04: 395

¹⁷⁷ *GMS*, AA 04: 396

outro, até mesmo para todo anseio de felicidade”.¹⁷⁸ Quando afirmamos que o indivíduo agiu segundo uma boa vontade isso significa que ele agiu tão-somente por querer a lei moral.¹⁷⁹ Ou seja, o que a abordagem da boa vontade nos mostra é que o que possui um valor moral irrestrito na *GMS* é a capacidade do indivíduo de agir apenas pelo dever.

Portanto, Henson acerta em apontar que o valor moral na *GMS* está naquela ação que é realizada unicamente pelo dever, mas ao mesmo tempo, como irá apontar acertadamente Herman, erra ao sustentar que na ação por dever na *GMS* não podemos ter a presença de inclinações sensíveis, isto é, que tais inclinações são incompatíveis com o valor moral da ação. Desse modo, ao contrário do que foi defendido por Henson, conforme vimos, as inclinações sensíveis na *GMS* são perfeitamente compatíveis com o valor moral da ação, desde que o dever tenha sido aquele que determinou a vontade do indivíduo, tal como será a posição da Herman.

Outro ponto em que Henson erra diz respeito ao modelo do *fitness report*. Tal modelo, como vimos, estabelece que qualquer dos motivos morais e não-morais presentes em uma ação teriam sido suficientes para determinar a vontade do indivíduo, muito embora Henson ao mesmo tempo considere que para que a ação tenha valor moral a vontade do indivíduo deve ter sido determinada pelo dever apenas. Henson erra, pois como apontará Herman, se considerarmos que qualquer dos motivos morais e não-morais presentes em uma ação teriam sido suficientes para determinar a vontade do indivíduo, o que teremos como resultado será que a ação por dever será o mero resultado de um acidente, e não da prioridade que o dever deve ter sobre as inclinações em quaisquer circunstâncias favoráveis ou desfavoráveis que se apresentem, pois o dever deve estar por cima das inclinações, e não em pé de igualdade com elas.

Herman, em *On the Value of Acting from the Motive of Duty*, muito embora venha a defender no mencionado artigo que podemos ter a presença de inclinações sensíveis na ação moral em Kant, desde que o dever tenha sido aquele que determinou a vontade do indivíduo, irá, a rigor, rejeitar ambos os modelos de valor moral propostos por Henson, bem como parecerá rejeitar também a própria concepção de sobredeterminação de Henson, muito embora a autora pareça considerá-la relevante em um dado momento. Herman parece considerar a ideia de sobredeterminação relevante em um dado momento, pois ela irá afirmar bem no final do seu artigo que a falha na análise de Henson não está em sua atenção à sobredeterminação, mas

¹⁷⁸ *GMS*, AA 04: 396

¹⁷⁹ Em consonância com tal afirmação, em *Kant's Theory of Freedom* Allison irá afirmar que é na *GMS* que encontramos a familiar, embora frequentemente criticada explicação da boa vontade como sendo motivada apenas pelo pensamento do dever, com a conseqüente depreciação da inclinação como uma potencial fonte de valor moral (Cf. ALLISON, 1990, p.107).

em seu fracasso em ver que essa sobredeterminação não é um fenômeno simples.¹⁸⁰ Não obstante isso, em *Embracing Kant's Formalism* Herman deixará clara a sua rejeição da ideia de sobredeterminação. Em tal texto, a autora irá afirmar que a questão da sobredeterminação de motivos nunca deveria ter sido considerada para a discussão acerca do valor moral da ação em Kant, pois para Herman o valor moral da ação no referido filósofo não tem nada a ver com a presença ou ausência de inclinações sensíveis na ação moral, mas sim com o fato do indivíduo ter tido a sua vontade determinada ou não pelo dever.¹⁸¹ Ou seja, o que irá determinar o valor moral da ação em Kant é, sem dúvida, o fato do indivíduo ter tido ou não a sua vontade determinada pelo dever, e não a mera presença ou ausência de inclinações sensíveis na ação moral, pois isso por si só de nada importa. Conforme afirma Herman, na visão de Kant, a cognição prática é em si mesma suficiente para a ação,¹⁸² desse modo, a presença ou ausência de inclinações não é mais relevante para o raciocínio do agente do que o prazer do cientista com o resultado de um experimento bem-formado contaminar o resultado.¹⁸³ Dessa maneira, tendo em vista que todo o debate acerca da sobredeterminação, pelo menos aquele debate que se encontra circunscrito à discussão apresentada na presente tese entre o Henson e a Herman, gira em torno da questão de se podemos ou não atribuir valor moral à ação em que temos a presença do motivo moral do dever e das inclinações, e tendo em vista que, para Herman, a mera presença de inclinações sensíveis na ação moral, por si só, não nos diz nada acerca do valor moral de uma ação, então para a autora o debate acerca da sobredeterminação no que se refere à atribuição de valor moral em Kant torna-se, em certo sentido, irrelevante, uma vez que, como temos insistido, o problema do valor moral não está na mera presença ou ausência de inclinações sensíveis, mas sim no fato do indivíduo ter tido a sua vontade determinada ou não pelo dever.

O modelo do *battle citation* será rejeitado por Herman uma vez que para a autora podemos ter a presença de motivos morais e não-morais na ação moral em Kant, desde que o dever tenha sido aquele que determinou a vontade do indivíduo. E o *fitness report* por este entender que os motivos morais e não-morais estão em pé de igualdade e que qualquer deles seria suficiente para determinar a vontade do indivíduo.

¹⁸⁰ “This fault in Henson’s analysis is not in his attention to overdetermination, but in his failure to see that overdetermination is not a simple phenomenon” (Cf. HERMAN, 1981, p.382).

¹⁸¹ Cf. HERMAN, 2011, p.66

¹⁸² Cf. HERMAN, 2011, p.60

¹⁸³ “their presence or absence no more relevant to the agent’s reasoning than a scientist’s pleasure in the result of a well-formed experiment taints the result” (HERMAN, 2011, p.66).

No mencionado artigo, Herman irá discutir a questão dos dois sentidos de valor moral propostos por Henson. A autora irá defender a ideia, basicamente, de que podemos atribuir valor moral a uma ação em que temos a presença do motivo moral do dever e ainda outro motivo ou outros motivos não-morais, desde que o motivo moral do dever tenha sido aquele que determinou a vontade do indivíduo. Para fins didáticos irei dividir o artigo da Herman em duas etapas principais que chamarei de etapa (1) e etapa (2). Na etapa (1) Herman irá, na tentativa de produzir uma interpretação bem fundamentada dos dois sentidos de valor moral propostos por Henson, tentar elucidar qual é a dificuldade de realizar um ato obediente a partir de outro motivo que não seja o motivo do dever e na etapa (2) a autora irá defender que ações em que temos o motivo do dever e ainda outro motivo ou outros motivos não-morais podem ter valor moral desde que o motivo do dever tenha sido aquele que determinou a vontade do indivíduo.

Etapa (1):

Com relação à etapa (1), tendo em vista que Herman irá defender, na segunda etapa, que podemos ter a presença de inclinações sensíveis na ação moral, com a condição de que o dever tenha sido aquele que determinou a vontade do indivíduo, a autora irá determinar por qual razão não podemos dotar de valor moral as ações obedientes que são realizadas a partir de motivos não-morais.

A resposta para tal questão estará, para Herman, na análise dos exemplos do comerciante e do homem caridoso presentes na *GMS* (que a autora denomina de exemplo da simpatia).¹⁸⁴ A conclusão que a autora irá chegar por meio da análise de tais exemplos é a de que não podemos atribuir valor moral a uma ação que foi realizada em virtude de motivos não-morais porque ações que são realizadas por motivos não-morais são o mero resultado de um acidente de circunstâncias, pois em tais ações não há, por parte do agente, um interesse na retidão da sua ação, interesse esse que faria de uma ação correta o efeito não acidental da preocupação do agente. Vemos claramente na *RGV* a ideia colocada por Herman de que se agimos por outros móveis que não a própria lei moral, se tal ação concorda com o que a lei moral ordena isso será apenas casual, isto é, será apenas o resultado de um acidente.

Com efeito, se para determinar o arbítrio a ações *conformes* à lei são necessários outros móveis diferentes da própria lei (e.g. ânsia de honras, amor de si em geral, ou inclusive um instinto benévolo, como é a compaixão), então é

¹⁸⁴ Passarei a me referir aqui ao exemplo do homem caridoso como exemplo da simpatia, como faz a autora.

simplesmente casual que eles concordem com a lei; pois poderiam igualmente impelir à sua transgressão.¹⁸⁵

Dessa maneira, Herman irá estabelecer que um motivo apenas será um motivo moral se ele fornecer ao agente um interesse na correção da sua ação. Com isso, uma ação apenas será uma ação moral na medida em que o indivíduo possui um interesse na correção da sua ação.¹⁸⁶ Herman está correta em sua análise uma vez que não podemos afirmar que a ação moral em Kant é, em quaisquer circunstâncias, um acidente. Isso porque a moralidade em Kant depende diretamente da intenção do agente. Ou seja, depende de que o indivíduo tenha o firme propósito de agir motivado apenas pelo dever, em quaisquer circunstâncias que se apresentem.

Abaixo veremos a análise de Herman dos exemplos do comerciante e da simpatia, respectivamente.

O exemplo do comerciante

O exemplo do comerciante, como já vimos, faz referência ao caso do dono de uma loja que não pratica preços excessivos para clientes inexperientes. Segundo Herman, portanto, a ação obediente neste caso consiste em não cobrar preços abusivos de clientes inexperientes. A autora observa, no entanto, que quando há considerável competição seria um bom negócio para o comerciante não cobrar demais e, portanto, os interesses comerciais do dono da loja exigem que ele aja honestamente em tal circunstância. O comerciante em questão age, dessa maneira, pelo interesse no seu próprio lucro. De acordo com Herman, embora seja sempre moralmente correto servir às pessoas honestamente, agir por interesse no próprio lucro exigirá ações honestas apenas em algumas circunstâncias, podendo haver momentos em que agir honestamente não seja a melhor política.¹⁸⁷

O motivo do lucro possui, portanto, segundo Herman, uma falha moral que consiste em que tal motivo não é confiável. Isso porque quando o motivo do lucro leva a ações obedientes, ele o faz apenas por razões circunstanciais. Ou seja, o interesse do comerciante pela ação obediente seria controlado pelo seu próprio interesse em seu negócio e se ele age bem ou

¹⁸⁵ KANT, 2008, p.36/ *RGV*, 06: 30/31

¹⁸⁶ “Taking the limits of nonmoral motives as a guide, we can introduce a minimal claim. For a motive to be a moral motive, it must provide the agent with an interest in the moral rightness of his actions. And when we say that an action has moral worth, we mean to indicate (at the very least) that the agent acted dutifully from an interest in the rightness of his action: an interest that therefore makes its being a right action the nonaccidental effect of the agent’s concern” (HERMAN, 1981, p.366).

¹⁸⁷ Cf. HERMAN, 1981, p.363

não depende dos caminhos abertos para a consecução dos seus objetivos de negócios.¹⁸⁸ Portanto, se alguém age motivado pelo motivo não-moral do lucro, e se de tal motivação resultar uma ação obediente, isso será apenas o resultado de um mero acidente.

*O exemplo da simpatia*¹⁸⁹

O exemplo da simpatia, tal como já vimos, faz referência ao indivíduo que sente uma inclinação direta para ajudar quem precisa, mas que por circunstâncias alheias à sua vontade, perde tal inclinação. De acordo com tal exemplo, a ação caridosa daquele que age com a referida inclinação natural para ajudar, não possui valor moral, enquanto que a ação caridosa desse mesmo indivíduo, quando este já não é mais dotado de tal inclinação, possui valor moral.

Para responder a questão feita pela autora sobre por qual razão não podemos atribuir valor moral à ação que é feita por um motivo não-moral Herman irá analisar também o caso do indivíduo que age por uma inclinação imediata para ajudar. Para Herman, a questão que envolve o motivo da simpatia é a mesma que envolve o motivo do lucro, ou seja, a confiabilidade do motivo. Isso porque o motivo da simpatia, assim como o motivo do lucro não leva, necessariamente, a ações corretas ou obedientes,¹⁹⁰ e quando por um acaso o motivo da simpatia leva a tais ações isso será, como já mencionado, o mero resultado de um acidente. Por exemplo, com relação ao fato do motivo da simpatia não levar, necessariamente, a ações corretas ou obedientes, Herman cita o caso do indivíduo que, ao ver alguém lutando tarde da noite contra uma carga pesada nos fundos do Museu de Belas Artes, sente uma inclinação direta para ajudar. Ou seja, neste caso a inclinação direta para ajudar não resultaria em uma ação correta ou obediente, uma vez que além de se tratar claramente de um ladrão de arte o indivíduo é levado a ajudar pela sua inclinação e não pelo dever.

Portanto, assim como o motivo do lucro o motivo da simpatia produz ações obedientes apenas por acidente, pois quando se age por uma inclinação imediata, como é o caso do indivíduo simpático, o agente não está preocupado com o fato da sua ação ser moralmente correta ou necessária.¹⁹¹ Dessa maneira, na medida em que o indivíduo simpático age tendo em vista a sua própria inclinação, para ele não há diferença quando o mesmo salva uma criança de um

¹⁸⁸ Cf. HERMAN, 1981, p.363

¹⁸⁹ Como já mencionado, o exemplo do homem caridoso é denominado por Herman de exemplo da simpatia.

¹⁹⁰ “the class of actions that follow from the inclination to help others is not a subject of the class of right or dutiful actions” (HERMAN, 1981, p.365).

¹⁹¹ “In acting from immediate inclination, the agent is not concerned with whether his action is morally correct or required” (HERMAN, 1981, p.365).

afogamento ou quando ajuda um ladrão de arte,¹⁹² pois o homem simpático, enquanto preocupado com os outros, é moralmente indiferente.¹⁹³ Ou seja, a correção moral de uma ação não seria o que levaria o homem de temperamento simpático a agir.

Aqui é importante salientarmos que para Herman o que subtrai o valor moral da ação tanto no exemplo do motivo do lucro quanto no da simpatia é o fato do indivíduo agir com base em tais inclinações, e não o fato de tais inclinações estarem presentes.

Etapa (2):

No que chamo aqui de etapa (2) Herman irá defender, assim como faz Henson, embora ela de um modo mais amplo, que ações em que temos o motivo do dever e ainda outro motivo ou outros motivos não-morais podem ter valor moral, desde que o motivo moral do dever tenha sido aquele que determinou a vontade do indivíduo.

No entanto, como já adiantado em diferentes momentos do presente capítulo, Herman irá rejeitar tanto a *battle citation* quanto a *fitness report* de Henson. O *battle citation* será rejeitado por Herman uma vez que em tal modelo, que Henson acredita ser predominante na *GMS*, para que a ação tenha valor moral, além do indivíduo dever ter tido a sua vontade determinada unicamente pelo dever, não poderá haver a presença de inclinações sensíveis, do contrário a ação não terá valor moral. Contrariamente, para Herman podemos ter a presença de inclinações sensíveis na ação moral em Kant, desde que o dever tenha sido aquele que determinou a vontade do indivíduo, e isso valerá, para a autora, tanto para a *GMS* quanto para a *MS*, ambas as obras levadas em consideração por Henson para a formulação dos seus modelos de valor moral. E para Herman não haveria nada nos exemplos fornecidos por Kant na *GMS* que afirme que as inclinações são responsáveis por subtrair o valor moral de uma ação.¹⁹⁴ Segundo a autora, se houver alguma óbvia generalização a ser feita acerca dos exemplos da simpatia, da conservação da vida e da promoção da felicidade ela terá a ver com a inadequação moral de motivos não-morais,¹⁹⁵ e não com o fato das inclinações sensíveis estarem presentes.

¹⁹² “That is why he acts no differently, and, in a sense, no better, when he saves a drowning child than when he helps the art thief” (HERMAN, 1981, 365).

¹⁹³ “The man of sympathetic temper, while concerned with others, is indifferent to morally” (HERMAN, 1981, p.365).

¹⁹⁴ “Nothing in the example forces the reading that it is there mere presence of the inclination that is responsible for the denial of moral worth” (HERMAN, 1981, p.381).

¹⁹⁵ “If there is any obvious generalization to be taken from these cases, it has to do with the moral inadequacy of nonmoral motives” (HERMAN, 1981, p.382).

O *fitness report*, que Henson afirma ser predominante na *MS*, também será rejeitado pela Herman uma vez que, muito embora tal modelo considere que podemos ter a presença de inclinações sensíveis na ação moral em Kant, ele estabelece que qualquer dos motivos morais e não-morais presentes na ação teriam sido suficientes para determinar a vontade do indivíduo, ainda que tal vontade deva ter sido, a fim de que a ação tenha valor moral, determinada pelo dever unicamente. Porém, o argumento da Herman é o de que se qualquer dos motivos morais e não-morais presentes na ação teriam sido suficientes para determinar a vontade do indivíduo isso terá, inevitavelmente, como consequência que a suficiência do motivo moral no caso do *fitness report* dependerá sempre da aptidão moral do agente no momento da ação. Ou seja, isso significa que podem haver inúmeras situações em que a configuração de motivos morais e não-morais seja tal que o motivo moral, que em situações felizes foi suficiente por si só para produzir a ação obediente, pode não sê-lo mais em outra configuração de circunstâncias,¹⁹⁶ a depender justamente da chamada aptidão moral do agente no momento da ação, isto é, o fato do dever ter sido suficiente ou não naquele momento para produzir a ação obediente.

Segundo Herman, o que significa “suficiente por si só” é deixado obscuro. No entanto, há duas leituras prováveis. Poderia significar suficiente se motivos de cooperação não tenham sido necessários para realizar a ação obediente. Ou pode ser uma condição mais forte, qual seja, se no momento da ação o agente tinha alguns motivos conflitantes, o motivo moral foi capaz de produzir a ação obediente sem a ajuda de motivos cooperantes. Para Herman, contudo, nenhuma dessas leituras é capaz de fornecer um suporte satisfatório de valor moral, pois em qualquer de tais leituras, a suficiência do motivo moral dependerá de uma configuração meramente acidental de motivos morais e não-morais. Isto é, em uma determinada situação o indivíduo pode agir contrariamente ao dever e em outra não, a depender da configuração meramente acidental de motivos morais e não-morais. A ação moral, neste caso, poderá ser apenas o resultado de um acidente.¹⁹⁷

Para Herman, portanto, o que Henson faz com o *fitness report* é uma espécie de relativismo não admissível em Kant, uma vez que a ação moral no referido filósofo não pode ser de modo algum o resultado de um acidente, mas ao contrário depende diretamente do firme propósito do agente de agir pelo dever. E é tal propósito que faz de uma ação em Kant uma ação moral. Desse modo, para Herman, se quisermos estabelecer um modelo de valor moral que faça sentido em Kant, tal modelo tem que considerar o dever como devendo ser suficiente

¹⁹⁶ “That is, an agent with what Henson calls a sufficient moral motive could, in different circumstances, act contrary to duty, from the same configuration of moral and nonmoral motives that in felicitous circumstances led him to act morally” (HERMAN, 1981, p.367).

¹⁹⁷ Cf. HERMAN, 1981, p.368

para a determinação da vontade do indivíduo em quaisquer circunstâncias que se apresentem, sejam elas favoráveis ou não.

O contraponto de Herman ao *fitness report* de Henson, portanto, corresponderá a uma leitura mais forte de tal modelo. Nela, Herman irá afirmar que o motivo moral deve ser forte o suficiente para prevalecer sobre quaisquer inclinações que surjam e em quaisquer configurações de motivos morais e não-morais que se possam apresentar,¹⁹⁸ diferentemente do que ocorre com o modelo original do *fitness report* que é sempre dependente de configurações morais e não-morais que favoreçam ou não o cumprimento do dever. A referida leitura mais forte do *fitness report* minaria, segundo Herman, a alegação de Henson de que haveria dois sentidos de valor moral em Kant, nos deixando apenas com o “poderoso” modelo do *battle citation*, pois o motivo moral é considerado, em tal leitura mais forte, como prevalecendo sobre quaisquer inclinações e em quaisquer situações, não sendo a sua suficiência dependente, portanto, da configuração meramente accidental de motivos morais e não-morais do qual depende o *fitness report*.

As razões pelas quais Herman será levada a rejeitar o *fitness report* enquanto modelo de valor moral plausível em Kant serão as mesmas que a levarão a rejeitar a própria ideia de sobredeterminação em Henson, que é representada pelo *fitness report*. Isso porque a ideia de sobredeterminação em Henson pressupõe que os motivos não-morais, ou seja, as inclinações, e os motivos morais, ou seja, o dever, estão em pé de igualdade, o que significa afirmarmos que tanto as inclinações quanto o dever poderiam ter sido suficientes para determinar a vontade do indivíduo. Contudo, para Herman, como fica claro em sua leitura mais forte do *fitness report* as inclinações não podem estar no mesmo nível do dever, pois o dever deve sempre ter prioridade sobre as inclinações, como mostra a *KpV*.

De acordo, portanto, com esta disposição natural uma vez encontrada nele, ele certamente precisa da razão para tomar sempre em consideração o seu bem e mal, mas ele, além disso, a possui ainda para um fim superior, a saber, não somente para refletir também sobre o que é em si bom ou mau e sobre o que unicamente a razão pura, de modo algum interessada sensivelmente, pode julgar, mas para distinguir este ajuizamento totalmente do ajuizamento sensível e torná-lo condição suprema deste último.¹⁹⁹

A passagem acima afirma que possuímos a razão não apenas para ajuizarmos sobre o que é em si bom ou mau, mas a possuímos também para um fim superior, qual seja, para tornarmos o ajuizamento acerca do que é em si bom e mau condição suprema do ajuizamento sensível, o que evidencia claramente o ponto da Herman.

¹⁹⁸ Cf. HERMAN, 1981, p.368

¹⁹⁹ *KpV*, AA 05: 61/62

Se o indivíduo não age pelo dever ele age pelas inclinações, não havendo nenhuma alternativa fora dessas duas possibilidades. Isso implica que o homem “não pode ser em algumas partes moralmente bom e, ao mesmo tempo, mau noutras”,²⁰⁰ porque assim ele se contradiz.²⁰¹ O fato supracitado de que o homem é ou determinado pelo dever ou pela inclinação é deixado muito claro por Kant na *RGV*.

Ora se a lei não determina o arbítrio de alguém em vista de uma ação que a ela se refere, então deve ter influência sobre esse arbítrio um móbil oposto à lei; e dado que isto, por força do pressuposto, só pode acontecer em virtude de o homem admitir tal móbil (por conseguinte, também a deflexão da lei moral) na sua máxima (e neste caso é um homem mau), então a sua disposição de ânimo quanto à lei moral nunca é indiferente (jamais deixa de ser uma das duas, boa ou má).²⁰²

Dessa maneira, como afirma ainda Kant na *RGV*, a disposição de ânimo do homem quanto à lei moral nunca é indiferente, pois a sua disposição nunca deixa de ser boa ou má, visto que o homem ou admite um móbil bom (a lei moral) na sua máxima ou um móbil mal,²⁰³ reforçando, portanto, a ideia defendida pela Herman de que as inclinações e o dever não estão em pé de igualdade como, segundo ela, seria a visão do Henson, pois o dever deve estar por cima das inclinações, e não em pé de igualdade com elas, e se o indivíduo não age pelo dever ele age pelas inclinações.

O principal resultado prático que obtemos pela análise do valor moral tanto em Henson quanto em Herman, mas especialmente em Herman, uma vez que esta expande a sua conclusão tanto para a *GMS* quanto para a *MS*, é que não constitui, de modo algum, por si mesmo, um problema para a moralidade kantiana o fato de termos a presença de inclinações sensíveis na ação moral em Kant, desde que o dever tenha sido aquele que determinou a vontade do indivíduo, o que é claro em Kant, uma vez que se a nossa vontade é determinada pela inclinação o que teremos será a heteronomia da vontade e não a moralidade.²⁰⁴ Tal resultado é importante uma vez que a presente tese sustentará que a simpatia cumpre, de fato, um papel moral em Kant, especificamente na *MS*, e tal papel não seria possível se entendêssemos que a mera presença de inclinações sensíveis na ação moral em Kant subtrai o valor moral da mesma. Desse modo, tendo em vista os propósitos da presente tese, faz-se importante que tenhamos muito claro, por tudo o que temos visto, que a mera presença das inclinações sensíveis na ação moral em Kant é perfeitamente compatível com o valor moral da mesma, desde que o

²⁰⁰ KANT, 2008, p.30/ *RGV*, AA 06: 24

²⁰¹ KANT, 2008, p.30/ Cf. *RGV*, AA 06: 25

²⁰² KANT, 2008, p.30/ *RGV*, AA 06: 24

²⁰³ Cf. KANT, 2008, p.30/ *RGV*, AA 06: 24

²⁰⁴ A heteronomia, ao contrário da autonomia, é quando determinamos a nossa vontade pelas inclinações, e não pela lei moral.

dever tenha sido aquilo que determinou a vontade do indivíduo, o que foi defendido, embora com algumas distinções, tanto por Henson quanto pela Herman.

Muito embora a minha leitura tenha sido a de que o que está em jogo na discussão do valor moral tanto em Henson quanto em Herman seja a mera presença de inclinações sensíveis na ação moral em Kant, e sob quais condições a presença de tais inclinações é capaz de subtrair o valor moral de uma ação²⁰⁵, Guyer, em *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, pensará diferente. Isso porque para Guyer, tanto Henson quanto Herman, respectivamente, em *What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action* e em *On the Value of Acting from the Motive of Duty*, assumem que as inclinações têm força motivadora para os agentes morais e que a presença delas realmente não poderia ser considerada como sendo incompatível com o valor moral de uma ação que está em conformidade com o dever e que deveria ser encontrada alguma maneira para conciliar a presença da inclinação em estado motivacional com a insistência de Kant de que somente a ação por dever tem valor moral genuíno.²⁰⁶ Tais inclinações com força motivadora seriam, de acordo com Guyer, entendidas tanto por Henson quanto por Herman como podendo, por si mesmas e, portanto, independentemente da vontade, ser suficientes para a realização de uma ação, o que será duramente rechaçado por Guyer.

Para Guyer, a abordagem de Henson no artigo supracitado consiste em argumentar pela sobredeterminação de ações. De acordo com tal sobredeterminação de ações em Henson, as ações de um agente poderiam ter sido motivadas tanto pelas inclinações quanto pelo próprio dever, o que nós já vimos, desde que o motivo do respeito ao dever tenha sido forte o suficiente para mover o agente para a ação, mesmo se a inclinação estivesse ausente.²⁰⁷ Já a abordagem de Herman, no artigo acima citado, segundo Guyer, parte por interpretar o respeito ao dever como uma condição limitante na execução da ação. As inclinações, de acordo com tal perspectiva, podem ser o que realmente motiva o agente moralmente digno a agir, desde que essas inclinações estejam sujeitas ao respeito pelo dever como condição limitante. Para Her-

²⁰⁵ Como vimos, as inclinações apenas subtraem o valor moral da ação em Kant quando tais inclinações determinam a vontade do indivíduo, ao invés do dever.

²⁰⁶ Cf: “Alternative approaches to this issue were tried out in the wellknown debate between Richard Henson and Barbara Herman. Both parties to this debate assume that inclinations do have motivating force for human agents, that the presence of inclinations cannot really be thought to be incompatible with an agent’s moral worth in the performance of an action that is in conformity with duty, and that some way must therefore be found to reconcile the presence of inclination in the full motivational state of a morally worth agent with Kant’s insistence that only action from duty has genuine moral worth” (GUYER, 2000, p.291-292).

²⁰⁷ Cf: “Henson’s approach is to argue for the overdetermination of actions; ultimately, he claims, Kant settled on a subjunctive or counterfactual approach: an agent’s performance of an action could be motivated by both inclination and respect for duty as long as the motive of respect for duty *would have been* strong enough to move the agent to the action in question, even if the inclination had been absent” (GUYER, 2000, p.292).

man, portanto, segundo a leitura que Guyer faz da mesma, o agente moralmente digno é aquele que se permite ser movido a agir segundo as suas próprias inclinações, desde que isso seja consistente com os requisitos do dever, e rejeitaria agir sobre as suas inclinações se elas violassem tais requisitos.²⁰⁸

De acordo, portanto, com o que seria a visão do Henson e da Herman, não teríamos que pensar que o exemplo do filantropo sem qualquer inclinação é o único modelo de valor moral, pois poderíamos pensar que o filantropo que age sobre as suas inclinações simpáticas para com os outros pode ser um modelo de valor moral, contanto que o respeito ao dever tenha sido forte o suficiente para levar o indivíduo a agir mesmo se as suas inclinações falhassem (Henson), ou na medida em que tal indivíduo está preparado para abster-se de agir com base em suas próprias inclinações se isso violasse o respeito ao dever enquanto condição limitante (Herman).²⁰⁹

A ideia presente em Herman do respeito ao dever como uma condição limitante sobre outros motivos atribuiria ao princípio fundamental da moralidade um lugar central em sua interpretação da concepção kantiana de motivação moral digna. Enquanto que o relato de Henson ameaçaria relegar o respeito ao dever a um status de causa alternativa que poderia ter sido acionada se não houvesse uma inclinação adequada para fazer a ação exigida pelo dever, uma vez que Henson entenderia que a ação poderia ter sido motivada tanto pelas inclinações quanto pelo dever, desde que o motivo do respeito ao dever tivesse sido forte o suficiente para levar o agente a agir.²¹⁰

Segundo Guyer, ambos os relatos tanto do Henson quanto da Herman, ao encararem as inclinações como fatores motivacionais que poderiam levar à ação independentemente de um ato da vontade do indivíduo é falho de duas maneiras, quais sejam:

(1) Em primeiro lugar, não pareceria fazer justiça ao que Allison chama de “Tese da Incorporação”²¹¹ de Kant, ou seja, a suposição de que sentimentos, inclinações e qualquer outra ocorrência de estados psicológicos movem o agente a agir apenas na medida em que tais elementos forem incorporados à máxima do agente como um ato da sua própria escolha. Dessa maneira, a presença de uma inclinação nunca é por si mesma a explicação de uma ação, pois todo e qualquer incentivo apenas é causa de uma ação na medida em que o indivíduo incorpora tal

²⁰⁸ Cf. GUYER, 2000, p.292

²⁰⁹ Cf. GUYER, 2000, p.292

²¹⁰ Cf. GUYER, 2000, p.292-293

²¹¹ A Tese da Incorporação é tratada por Allison em *Kant's Theory of Freedom*.

incentivo em sua máxima, como podemos ver claramente pela *RGV*,²¹² em passagem que expressa a assim chamada “Tese da Incorporação”.

A resposta à questão imaginária segundo o modo de decisão rigorístico funda-se nesta advertência, relevante para a moral: a liberdade do arbítrio tem a qualidade inteiramente peculiar de ele não poder ser determinado a uma ação por móbil algum *a não ser apenas enquanto o homem o admitiu na sua máxima* (o transformou para si em regra universal de acordo com a qual se quer comportar).²¹³

E nesse sentido, também Sherman irá afirmar em *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue* (1997) que na visão de Kant as inclinações só se tornam razão para a ação na medida em que elas são levadas à máxima por nosso próprio poder de escolha (*Willkür*).²¹⁴ Segundo a autora, apenas somos agentes práticos na medida em que damos a nós mesmos razões para agir.²¹⁵ Isto é, somos agentes práticos uma vez que: (1) agimos sob um princípio ou máxima subjetiva e (2) uma vez que podemos fundamentar essas máximas na lei moral objetiva emitida por nossa própria vontade (*Wille*).²¹⁶ Desse modo, vê-se que a ideia de autonomia da vontade é crucial para fazermos de nós mesmos agentes morais práticos em Kant, isto é, a ideia de que devemos dar a nós mesmos, portanto, pela nossa própria vontade, uma lei objetiva (a lei moral) segundo a qual devemos agir.

(2) Em segundo lugar, a suposição da motivação eficaz potencialmente independente das inclinações não pareceria capturar completamente o que Kant tem em mente quando ele diz que a ação moralmente digna deve surgir do respeito pelo dever. Ou seja, segundo Guyer, Kant entende que o respeito pelo dever deve ser encarado como a causa final das ações particulares de agentes moralmente dignos, pois as ações de tais indivíduos sempre serão o resultado da escolha, que Guyer chama de fundamental, entre duas das seguintes alternativas: a máxima de agir segundo o que o dever exige ou a máxima de fazer o que a inclinação sugere.²¹⁷

Como já vimos anteriormente, para Kant, segundo Guyer, ou agimos por causa do dever, independentemente do que o amor-próprio possa ditar, ou agimos por causa do amor-

²¹² Cf. GUYER, 2000, p.293-294. Desse modo, segundo Guyer, a “Tese da Incorporação” implica que as inclinações nunca são a causa da ação humana por elas mesmas. Como a passagem da “Tese da Incorporação” na *RGV* deixaria claro, um incentivo, um estado psicológico ou uma inclinação não seria por si só a causa da ação de um agente livre, mas poderia levar à ação apenas enquanto a máxima do agente torna esse incentivo uma razão para agir, como temos procurado deixar claro.

²¹³ KANT, 2008, p.29-30. Na versão em inglês do texto da *RGV* a passagem citada é *RGV*, AA 06: 24.

²¹⁴ Cf. “On Kant’s view, inclinations become reasons for action, when they are taken up into a maxim by our power of choice (*Willkür*)” (SHERMAN, 1997, p.164).

²¹⁵ Cf. SHERMAN, 1997, p.164

²¹⁶ Cf. SHERMAN, 1997, p.164

²¹⁷ Cf. GUYER, 2000, p.293-295

próprio, independentemente do que o dever possa ditar. E Kant expressaria isso como sendo uma escolha de prioridades, ou seja, uma escolha de dar prioridade ao dever sobre o amor-próprio ou o amor-próprio acima do dever. Só caberiam essas duas opções de *ou* agir pelo dever *ou* pela inclinação, pois para Kant, como já mencionamos, seria uma contradição supor que um agente poderia estar comprometido ao mesmo tempo com o princípio da moralidade e com a inclinação.²¹⁸

Desse modo, em resumo, segundo Guyer, as inclinações não podem ser vistas, por si mesmas, como tendo força motivadora e, portanto, como sendo capazes por elas mesmas de levar o indivíduo à ação, como seria para Guyer a ideia de Henson e Herman, pois para que um incentivo qualquer seja transformado em causa de uma ação ele dependerá sempre de um ato da vontade do próprio indivíduo de por um lado incorporar um dado incentivo em sua máxima e de por outro lado fazer a escolha fundamental entre agir segundo o dever ou agir segundo a inclinação. No entanto, não obstante o fato de que para Guyer, Herman vê as inclinações como tendo força motivadora independentemente de um ato da vontade do indivíduo, penso que ele está equivocado quanto a esse ponto da sua crítica, ou seja, para Herman as inclinações não podem ser consideradas como tendo força motivadora independentemente de um ato da vontade do indivíduo, uma vez que para Herman o fato do indivíduo agir pelo dever ou pela inclinação é sempre dependente de um ato da sua própria vontade. Conforme advoga a “Tese da Incorporação” ilustrada há pouco, um incentivo qualquer apenas se torna um incentivo na medida em que o indivíduo, pela sua própria vontade, incorpora tal incentivo em sua máxima, transformando-o, com isso, em uma razão para agir. E Herman está plenamente em acordo com isso. E para tanto, ou seja, para mostrarmos que ela está plenamente em acordo com o fato de que as inclinações estão, necessariamente, em conexão com a vontade, é só lembrarmos o fato de que para ela o agir moral nunca deve ser o resultado de um acidente, uma vez que para a autora um motivo apenas será um motivo moral na medida em que o agente moral possui um interesse direto na correção da sua ação.²¹⁹ Ou seja, o próprio fato de abstrairmos das nossas inclinações para agirmos pelo dever já implica, por si mesmo, um ato da nossa vontade, que escolhe não agir pelas inclinações, e sim pelo dever.

Na verdade, penso que a própria visão defendida pelo Guyer de que a Herman, em *On the Value of Acting from the Motive of Duty*, apresenta as inclinações como tendo força moti-

²¹⁸ Cf. GUYER, 2000, p.295

²¹⁹ Como afirma Almeida em *Liberdade e Moralidade segundo Kant*, “o ponto central da filosofia moral kantiana, que é a explicação do dever moral como um “imperativo categórico”, está baseado na ideia de que não depende de nosso arbítrio ter ou não ter obrigações morais, muito embora dependa de uma decisão nossa agir ou não em conformidade com elas” (ALMEIDA, 1997, p.175).

vadora é problemática de ser considerada uma vez que, a meu ver, toda a questão que envolve as inclinações sensíveis no que tange à discussão da sobre-determinação no mencionado artigo consiste na mera presença de tais inclinações na ação moral em Kant e sob quais condições tal presença é deletéria do mencionado valor. Ou seja, a meu ver, no que diz respeito ao debate entre Herman e Henson acerca da sobre-determinação o que está em jogo não é a força motivadora das inclinações, mas sim a sua mera presença na ação moral. Além disso, Guyer considera que a Herman defende, assim como Henson, a ideia de sobre-determinação em Kant, no entanto, como vimos, muito embora a autora possa ter considerado a sobre-determinação relevante em dado momento, ela deixa clara a sua rejeição de tal ideia em *Embracing Kant's Formalism*.

O fato de que, em Kant, ou agimos pelo dever ou agimos pela inclinação, não havendo nada fora dessas duas opções é decorrente, segundo Guyer, da própria conexão kantiana entre o valor moral ou estimabilidade e a máxima fundamental que prescreve a lei moral. Isso porque, em Kant, o valor moral é atribuído àquela ação em que o indivíduo agiu pelo dever unicamente. Nesse sentido, se fazemos o que o dever manda, mas apenas tendo em vista uma inclinação, mesmo que a nossa ação possa ser, no fim, elogiável ou algo assim, ela não será moralmente digna, pois para tanto nossa vontade teria que ter sido determinada apenas pelo dever,²²⁰ não havendo opções intermediárias a isso, como por exemplo, o indivíduo agir ao mesmo tempo pelo dever e pela inclinação, ou agir pelo dever em um dado momento e em outro pela inclinação.

E tal sentido de valor moral em Kant, em que a ação por dever é unicamente ela a ação moral, encontra amparo, para Guyer, na própria *GMS* que, com efeito, constituiu o ponto de partida acerca da discussão do valor moral em Kant no debate entre Henson e Herman. Segundo Guyer, na *GMS*, como já mencionamos, Kant afirma que o valor moral está naquela ação que é realizada apenas pelo motivo do respeito pelo dever, ao invés de qualquer inclinação, o que ficaria claro pelo exemplo do homem caridoso, onde Kant dota de valor moral aquela ação em que o indivíduo age na ausência de qualquer inclinação e unicamente pelo dever. Para Guyer, quando Kant, nos seus exemplos na *GMS*, dota de valor moral aquelas ações que são realizadas por dever e sem qualquer inclinação, a sua intenção é insistir que a realização de uma ação tem valor moral apenas quando for realizada por dever e na ausência de qualquer inclinação.²²¹ Nesse sentido, parece claro que Guyer segue o sentido de valor moral

²²⁰ Cf. GUYER, 2000, p.298

²²¹ Cf. "like it or not, he seems to insist that the performance of an action has moral worth only if it is performed from duty in the absence of any inclination" (GUYER, 2000, p.291).

na *GMS* que foi defendido por Henson, qual seja, o *battle citation*,²²² na medida em que tal modelo entende que o valor moral na *GMS* está naquela ação que é realizada unicamente pelo dever e sem a presença de qualquer inclinação.

Chegamos agora ao ponto principal da crítica de Guyer às posições de Henson e Herman, qual seja, a completa rejeição da ideia de sobredeterminação, pelo menos aquele tipo de sobredeterminação que para Guyer é presente tanto em Henson quanto em Herman, ou seja, o fato de que inclinações podem coexistir e cooperar com o dever, independentemente da vontade do indivíduo, muito embora, como já vimos, a minha leitura seja a de que a Herman rejeita qualquer ideia de sobredeterminação, pois para a autora tal ideia pressupõe, de modo intrínseco, que os motivos morais e não-morais estão em pé de igualdade, isto é, que as inclinações têm a mesma capacidade de determinar a vontade do indivíduo que o próprio dever, o que para Herman não pode ser, uma vez que para a autora há em Kant uma clara prioridade do motivo moral do dever sobre as inclinações.

Baseado em (1) e (2) Guyer irá rejeitar a defesa, pressuposta na ideia de sobredeterminação, de que as inclinações podem, por si mesmas, coexistir ou cooperar com o dever. Dessa maneira, para Guyer (1) um incentivo não pode coexistir ou cooperar com qualquer outro motivo, mas pode apenas se tornar uma causa da ação, na medida em que tal incentivo é tornado, pelo próprio indivíduo, uma razão para ele agir e (2) incentivos como inclinações nunca podem, por conta própria, cooperar ou entrar em conflito com as demandas do dever, uma vez que *ou* agimos pelo dever *ou* contra o dever, o que sempre implica uma escolha fundamental entre duas opções.²²³

Em suma, para Guyer não podemos falar em sobredeterminação em Kant uma vez que a sobredeterminação pressupõe, de modo necessário, pelo menos para ele, a independência quanto à vontade das inclinações enquanto forças motivadoras, o que não é possível para o autor, pois qualquer inclinação apenas terá força motivadora em Kant uma vez que ela esteja em conexão com um ato da vontade do indivíduo de transformar uma inclinação qualquer em uma razão para agir, seja para agir pelo dever ou contra ele.

Para Guyer, as interpretações de Henson e Herman, ao encararem, segundo ele, as inclinações como forças motivadoras independentes da vontade, pressupõem, com isso, um su-

²²² Que como vimos é, para Henson, predominante na *GMS*.

²²³ “Thus, an incentive cannot coexist or cooperate with any other motive as one sufficient or independent cause might coexist or cooperate with another, but can become a cause of action only by a maxim that makes it into a reason for that action” (GUYER, 2000, p.294). “So such incentives as inclinations can never either cooperate or conflict with the demands of duty on their own” (...) (GUYER, 2000, p.297).

jeito meramente passivo em que sentimentos e inclinações simplesmente ocorrem.²²⁴ Ao contrário, Guyer não apenas vê as inclinações, enquanto forças motivadoras, como devendo estar, necessariamente, em conexão com a vontade, como vê os agentes morais como sendo responsáveis até certo ponto pelos tipos de sentimentos e inclinações que eles têm, o que se contrapõe à ideia, para Guyer presente em Henson e em Herman, dos agentes enquanto sendo meramente passivos com relação aos seus sentimentos e inclinações.²²⁵

(2) *A questão da simpatia na GMS*

No exemplo do homem caridoso temos também, além da importante questão do valor moral na *GMS*, tratada acima, a questão da simpatia, que Kant irá desenvolver melhor na *MS*. Nesta última, Kant irá definir a simpatia como sendo partilhar a alegria e partilhar o sofrimento. E partilhar a alegria e o sofrimento são, segundo Kant na *MS*, “sentimentos sensoriais de prazer ou desagrado (que hão-de, portanto, chamar-se estéticos) pelo estado de satisfação ou de dor alheios (simpatia, sentimento de partilha)”.²²⁶ Ou seja, podemos afirmar que a simpatia é um sentimento de partilha por meio do qual nos deixamos contagiar²²⁷ e compartilhamos com o outro a sua alegria (satisfação) e a sua tristeza (dor).

Na medida em que, por meio da simpatia, compartilhamos com o outro a sua alegria e a sua tristeza, de tal modo que sentimos prazer ou desagrado pelo estado de “satisfação ou de dor alheios”, podemos afirmar que, por meio de tal sentimento, a simpatia, nos tornamos mais propensos à prática de atos de caridade, pois, com a ajuda da simpatia, podemos (1) nos tornar mais capazes de agir meramente em conformidade com o dever, quando este não se faz suficiente para tanto, (2) mais sensíveis ao sofrimento que nos rodeia e (3) podemos identificar com mais eficiência as situações que exigem ação moral, o que será sustentado por Allison e Baron, respectivamente, como veremos mais adiante. Dessa maneira, podemos afirmar que com relação ao exemplo do homem caridoso o indivíduo que sente uma inclinação direta para ajudar é dotado de simpatia, enquanto que esse mesmo indivíduo, quando por circunstâncias alheias à sua vontade já não mais possui uma tal inclinação, não é dotado de simpatia.

²²⁴ Cf. GUYER, 2000, p.298

²²⁵ O que também será defendido por Sherman em *The Place of Emotions in Kantian Morality* no livro *Identity, Character, and Morality – Essays in Morality Psychology*, como veremos, ou seja, o fato de que somos ativos e não meramente passivos com relação às nossas emoções, tal como defende o Guyer.

²²⁶ *MS*, AA 06: 456

²²⁷ *MS*, AA 06: 457

Conforme vimos, ao atribuir valor moral à ação do indivíduo que age sem qualquer inclinação para ajudar e, portanto, sem qualquer simpatia no caso do exemplo do homem caridoso, Kant pode nos levar à interpretação errônea segundo a qual a mera presença de inclinações sensíveis é capaz de subtrair o valor moral de uma ação. No entanto, como também já vimos, a mera presença de inclinações sensíveis no indivíduo, ainda que ativas no mesmo, tal como a simpatia, não é capaz de retirar o valor moral de uma ação, desde que tais inclinações não tenham sido aquilo que determinou a vontade do indivíduo e nem serviu de incentivo à mesma.

Dessa maneira, no que se refere à simpatia, podemos afirmar que o que Kant faz no exemplo do homem caridoso, ao conferir valor moral à ação realizada sem qualquer simpatia é unicamente rejeitar tal sentimento, bem como toda e qualquer inclinação, enquanto sendo um fundamento de determinação da vontade ou incentivo, o que não significa dizer que a simpatia, ou qualquer outra inclinação ou sentimento não possa estar presente e ativa no indivíduo no momento da ação, significando apenas que, em se tratando do dever, as inclinações sensíveis bem como os sentimentos não devem entrar na conta.

O fato de que o problema para Kant não está na presença das inclinações na ação moral, mas no fundamento de determinação da vontade, é bem claro na passagem da *KpV* em que Kant irá criticar as ações tidas como “nobres, sublimes e magnânimas”, mas realizadas por motivos patológicos, como a simpatia, por exemplo.

É puro fanatismo <Schwärmerei> moral e redobramento da presunção dispor os ânimos, mediante incitamento, as ações como nobres, sublimes e magnânimas, levando-os à ilusão de que não fosse dever, isto é, respeito pela lei – cujo jugo (o qual, contudo, pelo fato de ser-nos imposto pela própria razão, é suave), e, embora a contragosto, **teriam de suportar** – que constituiria o fundamento determinante de suas ações e sempre ainda os humilha, na medida em que o seguem (**obedecem-no**); como se, contudo, aquelas ações não fossem **esperadas deles por dever e sim por simples mérito**. Pois não se trata apenas de que eles, por imitação de tais atos, ou seja, a partir de um tal princípio, não tivessem satisfeito minimamente o espírito da lei, que consiste na disposição de submeter-se à lei e não na conformidade da ação à lei (seja qual for o princípio), e que ponham o **motivo patologicamente (na simpatia ou ainda na *philautia*) e não moralmente (na lei)**; eles desse modo produzem uma leviana, superficial e fantástica maneira de pensar, que consiste em lisonjear-se de uma espontânea bondade de seu ânimo, que não precise nem de aguilhão nem de freio e para o qual não se necessite sequer de um mandamento e, além disso, se esquecem de sua obrigação, na qual deveriam pensar antes que no mérito. Podem bem enaltecer-se, sob o nome de atos **nobres e sublimes**, ações de outros que ocorreram com grande sacrifício e, na verdade, meramente por amoroso dever e certamente só enquanto

existem rastros que permitem supor que elas ocorreram totalmente por respeito a seu dever e não por impulsos do coração.²²⁸

O fanatismo <Schwärmerei> no significado mais geral segundo Kant na *KpV* é “uma transgressão dos limites da razão humana, empreendida sobre a base de proposições fundamentais”.²²⁹ E o fanatismo moral será

Essa transgressão dos limites que a razão pura prática estabelece para a humanidade, pelos quais proíbe pôr o fundamento subjetivo das ações conformes ao dever, isto é, o motivo moral das mesmas, em qualquer outro lugar que na própria lei e pôr a disposição <*Gesinnung*>, que desse modo é introduzida nas máximas, em qualquer outra parte que no respeito por essa lei, por conseguinte ordena fazer do pensamento do dever – que abate toda a **arrogância** e toda vã *philautia* – o **princípio de vida** supremo de toda moralidade do homem.²³⁰

Ou seja, na medida em que Kant afirma que a razão pura prática tem como limite a proibição de que o indivíduo ponha o fundamento de determinação da sua vontade em qualquer lugar que não seja na própria lei moral, e sendo o fanatismo moral a transgressão de tal limite imposto pela razão pura prática, então podemos afirmar que o fanatismo moral está em não determinarmos a nossa vontade com base única e exclusivamente na lei moral, não respeitando, com isso, os limites impostos pela razão pura prática.

A citação acima em que Kant critica as ações tidas como “nobres, sublimes e magnânimas”, mas realizadas por motivos patológicos, deixa claro algo que temos defendido ao longo do presente capítulo, qual seja, que o problema moral para Kant com relação às inclinações e sentimentos, tal como a simpatia, não está na sua mera presença, mas sim no fato de que as inclinações e sentimentos sejam tomados pelo indivíduo como fundamento de determinação da sua vontade ou incentivo, quando na verdade, se quisermos que a nossa ação seja moral, tal lugar de fundamento determinante deve ser ocupado tão-somente pelo dever. Isto é, para Kant, as ações realizadas tendo por fundamento de determinação da vontade sentimentos como a simpatia, por exemplo, podem muito bem ser consideradas como sendo “nobres e sublimes”, mas não deixarão de ser apenas ações que estão meramente em conformidade com o dever e, portanto, sem qualquer valor moral, pois foram realizadas pelos “impulsos do coração” e não pelo dever, por mais admiráveis e recomendáveis que elas possam ser.

Dessa maneira, muito embora estejamos abordando no momento especificamente a simpatia, Kant irá rejeitar não apenas tal sentimento na *GMS*, mas também todo e qualquer

²²⁸ *KpV*, AA 05: 85

²²⁹ *KpV*, AA 05: 85

²³⁰ *KpV*, AA 05: 85

sentimento ou inclinação que, em detrimento do dever nos motive a agir de um determinado modo tendo em vista o prazer esperado de uma dada ação. Com isso, se agimos motivados pela simpatia, por exemplo, a nossa ação poderá ser recomendável e admirável, mas ainda não terá, para Kant, valor moral, como deixa claro a *KpV*.

É muito bonito, por amor aos homens e por participante benevolência, fazer o bem a eles ou, por amor à ordem, ser justo, mas isso não constitui ainda a autêntica máxima moral de nossa conduta, adequada a nosso ponto de vista **de homens** entre racionais, quando por assim dizer como voluntários arrogamo-nos com soberba fatuidade a não nos importar com as representações do dever e como dependentes de mandamento, quer fazer por prazer próprio aquilo para o qual nenhum mandamento ser-nos-ia necessário?²³¹

Podemos afirmar, portanto, que na *GMS* Kant não trata de qualquer papel moral da simpatia, uma vez que há em tal obra não apenas uma clara rejeição da simpatia enquanto fundamento de determinação da vontade ou incentivo, como há também a ausência de qualquer papel moral que pudesse ser desempenhado pela simpatia na *GMS* no sentido de tal sentimento de algum modo poder ocupar o lugar de um promotor de ações morais, por exemplo, como, em suma, ocorrerá na *MS*.

O presente capítulo procurou mostrar, sobretudo, (1) que o agir moral na *GMS* é aquele em que o indivíduo tem a sua vontade determinada unicamente pela lei moral, com a exclusão enquanto fundamento de determinação da vontade ou incentivo de quaisquer inclinações sensíveis ou sentimentos, (2) que as inclinações sensíveis podem estar presentes na ação moral em Kant, desde que o dever tenha sido aquele que determinou a vontade do indivíduo e (3) que na *GMS* Kant não trata de qualquer papel moral da simpatia, uma vez que há em tal obra não apenas uma clara rejeição da simpatia enquanto fundamento de determinação da vontade ou incentivo, como há também a ausência de qualquer papel moral que pudesse ser desempenhado pela simpatia na *GMS* no sentido de tal sentimento de algum modo ocupar o lugar de um promotor de ações morais, tal como acontecerá na *MS*.

3 O AGIR MORAL E O PAPEL MORAL DA SIMPATIA NA *MS*

O presente capítulo tem por objetivo (1) defender que o agir moral na *MS* é aquele em que o indivíduo tem a sua vontade determinada unicamente pela lei moral, com a exclusão de quaisquer inclinações sensíveis ou sentimentos enquanto fundamento de determinação da vontade ou incentivo e (2) sustentar, com base nas interpretações de Allison, Sherman, Her-

²³¹ *KpV*, AA 05: 82

man e Baron, que a simpatia, desde que limitada pelo dever, pode possuir na *MS* um papel moral como (1) substituto do dever, (2) facilitador e (3) perceptivo. Como veremos mais detalhadamente adiante, a simpatia pode ter um papel moral como (1) substituto do dever na medida em que ela faz com que sejamos capazes de agir meramente em conformidade com o dever, quando este não for suficiente para tanto, (2) facilitador tendo em vista que ela diminui os nossos obstáculos sensíveis ao cumprimento do dever e (3) perceptivo uma vez que ela nos ajuda a identificar com mais eficiência onde a ação moral é necessária.

O agir moral na MS

Como vimos no capítulo passado, o agir moral na *GMS* e na *KpV* é aquele em que o indivíduo tem a sua vontade determinada unicamente pela lei moral, com a exclusão, enquanto fundamento de determinação da vontade ou incentivo, de quaisquer inclinações sensíveis ou sentimentos. E a *MS* não foge a essa regra, o que ficará claro com a definição de virtude que será fornecida por Kant na citada obra.

A virtude, segundo Kant na *MS*, é “a força da máxima no cumprimento do dever”.²³²

Ora, a capacidade e o propósito deliberado de se opor a um adversário poderoso, mas injusto, é a coragem (*fortitudo*) e, em relação ao adversário da atitude moral que existe em nós, é virtude (*virtus, fortitudo moralis*).²³³

A virtude envolve uma “coerção segundo um princípio de liberdade interna, portanto, por meio da mera representação do seu dever segundo a lei formal do mesmo”.²³⁴ O dever de virtude, dessa maneira, se “baseia somente numa autocoerção livre”.²³⁵ Ou seja, o agir virtuoso na *MS* implica, em outras palavras, que o indivíduo deve ter a sua vontade determinada meramente pela lei moral (dever) que ele escolhe dar a si mesmo segundo um princípio da liberdade interna,²³⁶ sem que para tanto o mesmo tenha sido determinado por inclinações sensíveis ou sentimentos.

²³² *MS*, AA 06: 394

²³³ *MS*, AA 06: 380

²³⁴ *MS*, AA 06: 394. No capítulo Virtue and holiness de *Kant's Theory of Freedom*, Allison irá afirmar que na Doutrina da Virtude e em outros lugares, Kant define a virtude, considerada como um traço de caráter, de várias maneiras diferentes, quase todas envolvendo um contraste com a santidade e alguma noção de autoconstrangimento ou autocontrole baseado em princípios morais. Mas, segundo Allison, talvez a descrição mais útil que Kant tenha feito da virtude tenha sido sua caracterização da virtude como uma autocoerção de acordo com um princípio de liberdade interna, e assim pelo mero pensamento do dever de alguém em acordo com a lei formal do mesmo (Cf. ALLISON, 1990, p.163).

²³⁵ *MS*, AA 06: 383

²³⁶ Por isso, ou seja, por escolher dar a si mesmo uma lei segundo a qual se deverá agir, podemos entender uma autocoerção livre. É uma autocoerção na medida em que é o próprio indivíduo que “se obriga” a agir de um determinado modo, no caso, segundo o que determina a lei moral.

Dessa maneira, agir virtuosamente na *MS* é o mesmo que agir moralmente. Agir moralmente é aqui entendido segundo o sentido de moralidade presente na *GMS* e na *KpV*, o qual já vimos.

O dever de virtude difere do dever jurídico essencialmente no seguinte: em que para este último é possível uma legislação externa, enquanto que aquele se baseia somente numa autocoerção livre. – Para seres finitos santos (aqueles que nem sequer podem ser tentados a violar o dever) não há doutrina da virtude, mas tão-somente doutrina dos costumes; esta última é uma autonomia da razão prática, enquanto que a primeira inclui, ao mesmo tempo, a autocracia da mesma, quer dizer, uma consciência da capacidade de dominar as próprias inclinações rebeldes à lei, isto é, uma consciência que, ainda que isso não seja diretamente perceptível, se infere correctamente do imperativo categórico da moral: de modo que a moralidade humana, no seu mais elevado grau, não pode ser, pois, senão virtude; mesmo que fosse totalmente pura (completamente isenta da influência dos móveis estranhos ao dever), pois que então é habitualmente personificada em termos poéticos como um ideal (do qual nos devemos continuamente aproximar), sob o nome de sábio.²³⁷

O papel moral da simpatia na MS

Vimos no capítulo 2 que Guyer não apenas vê as inclinações enquanto forças motivadoras como devendo estar, necessariamente, em conexão com a vontade, como vê os agentes morais como sendo responsáveis até certo ponto pelos tipos de sentimentos e inclinações que eles têm, ao contrário do que, para ele, seriam as posições de Henson e Herman, uma vez que para o autor Henson e Herman encaram as inclinações como tendo força motivadora independentemente da vontade do indivíduo e o dever como possuindo um papel meramente limitante. O fato do indivíduo ser responsável em Kant, segundo Guyer, pelos seus sentimentos e inclinações poderia não ser tão evidente na *GMS*, mas seria central na Doutrina da Virtude da *MS*, onde o agente virtuoso teria o dever de cultivar sentimentos que seriam úteis no cumprimento do dever, o que certamente exige um agente ativo e não meramente passivo.²³⁸

Guyer observa que a ideia de que o indivíduo deve cultivar sentimentos que seriam moralmente benéficos ao cumprimento do dever apenas faria sentido se as inclinações não fossem vistas como ocorrências naturais na sensibilidade passiva do sujeito.²³⁹ Não obstante isso, a Doutrina da Virtude começaria com um relato de sentimentos que pareceria pressupor que os mesmos estão fora do alcance da nossa vontade, portanto, como causas independentes

²³⁷ *MS*, AA 06: 384

²³⁸ GUYER, 2000, p.298-299

²³⁹ GUYER, 2000, p.299

da mesma que poderiam cooperar com o dever, como na passagem citada por Guyer²⁴⁰ em que Kant afirma que “o amor é coisa do sentimento, não da vontade, e eu não posso amar porque o queira, nem muito menos porque o deva (ser obrigado a amar); daí que um dever de amar seja absurdo”.²⁴¹ A presente passagem reforçaria, portanto, a ideia de que os sentimentos são independentes da vontade, o que é o oposto do que é defendido pelo Guyer.

Porém, em uma sinalização em sentido contrário, Kant afirmaria que ao escolhermos fazer o bem ao próximo, o nosso gesto poderia gerar sentimentos moralmente apropriados, como o amor ao próximo, por exemplo. Desse modo, sentimentos moralmente apropriados poderiam ser entendidos como sendo o resultado indireto de uma vontade moralmente disposta, ou seja, de uma vontade que se guia pelo dever, o que seria apontado, segundo Guyer, pela seguinte passagem da *MS*: “faz bem ao teu próximo e esta beneficência suscitará em ti o amor dos homens (como hábito da inclinação para a beneficência em geral)!”.²⁴² A presente passagem indicaria, portanto, ao contrário da anterior, justamente a posição que é a do Guyer, qual seja, a de que as nossas inclinações não se encontram apartadas da nossa vontade.

Entretanto, não obstante o ponto do Guyer acerca do amor, Kant faz uma distinção bastante clara na *GMS* entre o amor *prático* e o amor *patológico*. O amor enquanto inclinação é o amor *patológico*. Tal amor, segundo Kant, não se pode mandar, pois ele se encontra no “pendor da sensação”²⁴³ e numa “solidariedade sentimental”,²⁴⁴ enquanto que o amor *prático* consiste em fazer o bem por dever, “mesmo quando não somos impelidos a isso por nenhuma inclinação e até mesmo quando a isso resiste uma aversão natural e invencível” (...).²⁴⁵ O amor *prático*, desse modo, está “situado na vontade e não no pendor da sensação, em princípios da vontade e não numa solidariedade sentimental”,²⁴⁶ e só ele, isto é, só o amor *prático*, pode ser mandado.²⁴⁷ Ou seja, o que temos que ter claro é que o amor ao qual Guyer se refere para exemplificar o fato de que Kant pareceria iniciar a Doutrina da Virtude da *MS* com um relato de sentimentos segundo o qual estes estariam apartados da nossa vontade é o amor *patológico* e não o amor *prático*. Como vimos há pouco, o amor *patológico*, ao contrário do *prático*, é aquele que é visto por Kant como não podendo ser mandado, por isso não faria sentido haver um dever correspondente a esse tipo de amor. O dever de simpatia, por exemplo, que

²⁴⁰ GUYER, 2000, p.300

²⁴¹ *MS*, AA 06: 401

²⁴² *MS*, AA 06: 402

²⁴³ *GMS*, AA 04: 399

²⁴⁴ *GMS*, AA 04: 399

²⁴⁵ *GMS*, AA 04: 399

²⁴⁶ *GMS*, AA 04: 399

²⁴⁷ Cf. *GMS*, AA 04: 399

será caracterizado com mais detalhe por Kant na *MS*, poderá ser mandado, pois ele está na ordem do amor *prático* e não na ordem do amor *patológico* ou de complacência. A mencionada distinção entre amor *prático* e amor *patológico* ou de complacência é deixada clara por Kant também na *MS*.

Dado que o amor para com os homens (filantropia) se concebe como prático, por conseguinte, não como amor de complacência em relação aos homens, o amor para com os homens há-de consistir na benevolência activa e refere-se, portanto, às máximas das ações.²⁴⁸

Segundo Guyer, não apenas teríamos o dever positivo de cultivar e fortalecer sentimentos moralmente benéficos, como também teríamos o dever negativo na Doutrina da Virtude de não prejudicar sentimentos considerados moralmente benéficos, como o prazer com a beleza da natureza, a humanidade para com os animais e a consciência das leis morais, como podemos ver pelas seguintes passagens da *MS* referenciadas pelo Guyer.

A respeito do belo na natureza, ainda que inanimado, a propensão para a simples destruição (*spiritus destructions*) opõe-se ao dever do homem para consigo próprio: porque debilita ou destrói no homem aquele sentimento que, não sendo, decerto, apenas por si só, moral, pelo menos predispõe para aquela disposição da sensibilidade que favorece em boa medida a moralidade, quer dizer, predispõe a amar algo sem nenhum propósito de utilidade (por exemplo, as belas cristalizações, a indescritível beleza do reino vegetal).²⁴⁹

A respeito da parte viva, se bem que não racional, da criação, o trato violento e cruel para com os animais opõe-se muito mais intimamente ao dever do homem para consigo próprio, porque com esse trato embota-se no homem a compaixão pelo seu sofrimento, debilitando-se assim e destruindo-se paulatinamente uma predisposição natural muito útil à moralidade na relação com os demais homens.²⁵⁰

Assim, segundo Guyer, temos na *MS* não apenas o dever de usar os sentimentos moralmente benéficos como meios para os fins impostos pelo dever, e de não destruir ou danificar tais meios, mas também temos o dever de fazer o que nós pudermos para melhorar a disponibilidade e eficácia de tais meios.

Acreditamos que a ideia de que há, para Kant, sentimentos que seriam úteis ao cumprimento do dever pode ser confirmada no próprio fato de que muito embora as duas primeiras classes de disposições para o bem caracterizadas por Kant na *RGV* não sejam propriamente morais, elas são moralmente relevantes porque por meio do aperfeiçoamento de tais disposições o homem percebe, principalmente, (1) que pode agir com independência das suas incli-

²⁴⁸ *MS*, AA 06: 450

²⁴⁹ *MS*, AA 06: 443

²⁵⁰ *MS*, AA 06: 443

nações e que (2) pode tomar a si mesmo e aos outros como fins em si mesmos e, dessa maneira, em pé de igualdade uns com os outros.

Na *RGV* Kant cita três classes de disposições para o bem no homem, quais sejam, (1) a disposição para a *animalidade* do homem como ser vivo, (2) a disposição para a *humanidade* enquanto ser vivo e racional e (3) a disposição para a *personalidade*. Apenas esta última é propriamente moral. A disposição para a *animalidade* no homem é tríplice: primeiro, em vista da conservação de si próprio, ou seja, por exemplo, da sua nutrição, segundo, em vista da propagação da sua espécie por meio do impulso sexual e à conservação do que é gerado por tal impulso e terceiro, em vista da comunidade com outros homens, isto é, o impulso à sociedade. A disposição para a *humanidade* refere-se ao desejo do homem de ser tratado como igual, ou seja, “não conceder a ninguém superioridade sobre si”,²⁵¹ e a disposição para a *personalidade* é a “susceptibilidade da reverência pela lei moral como *um móbil, por si mesmo suficiente, do arbítrio*”,²⁵² e, por isso, ela é a única dentre as demais disposições que é propriamente moral. Como dissemos, as duas primeiras disposições são moralmente relevantes, apesar de não serem por si mesmas propriamente morais, pois como afirma Kant no *Começo Conjetural da História Humana*, o homem

Por meio da comparação do já experimentado com aquilo que um outro sentido que não aquele ligado ao instinto – tal como o sentido da visão - apresenta-lhe como semelhante, tentou alargar o seu conhecimento dos alimentos para além das barreiras do instinto.²⁵³

Acerca do homem ter alargado o seu conhecimento dos alimentos para além das barreiras do instinto, Kant continua:

A ocasião para renegar o impulso natural pode ter sido apenas uma trivialidade; porém, o sucesso da primeira tentativa, a saber, tornar-se consciente de sua razão enquanto uma capacidade de estender-se para além dos limites aos quais todos os animais estão confinados foi muito importante e decisivo para o seu modo de vida. (...) Isso pôde dar à razão a primeira ocasião para zombar da voz da natureza e, a despeito do protesto da última, fazer a primeira tentativa de uma escolha livre, a qual, por ser a primeira, provavelmente não se deu conforme à expectativa.²⁵⁴

Em seguida a isso o homem descobriu que ele é capaz de prolongar e até mesmo aumentar, por meio da imaginação, o estímulo sexual, que nos animais é apenas um impulso passageiro e periódico. E isso foi o produto de uma grande manifestação da razão,²⁵⁵ junta-

²⁵¹ KANT, 2008, p.33/ *RGV*, AA 06: 27

²⁵² KANT, 2008, p.33/ *RGV*, AA 06: 27

²⁵³ KANT, 2009, p.112

²⁵⁴ KANT, 2009, p.112

²⁵⁵ Cf. KANT, 2009, p.113

mente com a escolha, mediante um ato da sua liberdade,²⁵⁶ de *recusar* ceder a tal estímulo, pois

Tornar uma inclinação mais intensa e duradoura afastando-se dos sentidos o seu objeto mostra já a consciência de algum domínio da razão sobre os impulsos e não simplesmente, como no primeiro passo, a capacidade de estar a serviço delas em maior ou menor extensão. A *recusa* foi o artifício para conduzir do mero estímulo sensual ao estímulo ideal, para conduzir gradualmente do desejo meramente animal ao amor e, com este, do sentimento do meramente agradável ao gosto pela beleza, inicialmente apenas pela beleza dos *homens* mas em seguida também pela da natureza.²⁵⁷

E no que diz respeito à sua disposição para a *humanidade* o homem percebe que “ele não deve dirigir-se de tal modo a nenhum *homem*, mas tem de considerá-lo como participante igual nas dádivas da natureza (...)”.²⁵⁸ “E assim o *homem* pôs-se em pé de *igualdade* com *todos os seres racionais*, qualquer que seja a sua posição”.²⁵⁹ Ou seja, poderíamos afirmar que as duas primeiras disposições para o bem caracterizadas por Kant na *RGV*, embora não sejam em si mesmas morais, são moralmente relevantes, pois mostram ao homem algo fundamental, qual seja, a sua capacidade de agir independentemente das suas próprias inclinações sensíveis.

Para Guyer, tudo isso parece ir muito além de qualquer modelo que afirme que as inclinações simplesmente nos movem a agir, na medida em que as ações para as quais tais inclinações nos movem sejam consistentes com o dever,²⁶⁰ o que para o autor seria o modelo da Herman em *On the Value of Acting from the Motive of Duty*.²⁶¹

Em vez do modelo do dever como mera condição limitante,²⁶² fazer da moralidade em vez do nosso amor-próprio nossa máxima fundamental nos imporia o dever de preservar, fortalecer e empregar todos os meios naturalmente disponíveis para o desempenho do dever como fim. A seguinte passagem da *MS* mostra claramente, tal como afirma Guyer, que devemos em Kant nos valer de todos os meios disponíveis para o desempenho do dever como fim.

²⁵⁶ Como afirma Rousseau em *A Origem da Desigualdade entre os Homens* o homem, ao contrário dos animais [talvez possivelmente], rejeita algo por um ato da sua liberdade, ao passo que os animais, por instinto. “Não vejo em todo animal mais que uma máquina engenhosa a quem a natureza deu sentidos para ela mesma se revigorar e se garantir, até certo ponto, contra tudo o que tende a destruí-la ou perturbá-la. Percebo precisamente as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de que somente a natureza faz tudo nas operações do animal, ao passo que o homem concorre para as suas na qualidade de agente livre. Um escolhe ou rejeita por instinto, outro por um ato de liberdade (...)” (ROUSSEAU, 2017, p.45).

²⁵⁷ Cf. KANT, 2009, p.113

²⁵⁸ KANT, 2009, p.115

²⁵⁹ KANT, 2009, p.115

²⁶⁰ GUYER, 2000, p.302

²⁶¹ É importante que salientemos que Guyer critica não apenas a Herman, mas qualquer modelo de valor moral que tome o dever como mera condição limitante, sem atentar para o fato de que isso não esgota o agir moral em Kant, o que para Guyer seria o caso da Herman.

²⁶² Falamos sobre isso na página 68, isto é, sobre o fato de que, para Guyer, o modelo de valor moral apresentado por Herman em *On the Value of Acting from the Motive of Duty* encara o dever como uma mera condição limitante.

O dever consiste aqui unicamente em cultivar a sua própria consciência moral, aguçar a atenção à voz do juiz interior e lançar mão de todos os meios (o que não é, por conseguinte, senão um dever indireto) conducentes a poder ouvir a sua voz.²⁶³

Pareceria haver, portanto, para Guyer, uma boa razão para concluir que Kant não pense no agente moralmente bom como sendo aquele cujas ações são ou sobredeterminadas ou estimuladas por inclinações que passam no teste do princípio moral como condição limitante.²⁶⁴ Em vez disso, Kant pensaria o agente moralmente digno como sendo aquele que faz das suas inclinações causas, incorporando-as livremente em suas máximas, e que preserva e fortalece positivamente inclinações que possam servir de meio para o seu fim autoimposto de agir pelo dever.²⁶⁵

Aqui devemos observar que não são todos os sentimentos que podem ser cultivados para o fim do cumprimento do dever moral. Se você cultiva em si mesmo sentimentos mais negativos como raiva ou ressentimento, por exemplo, isso provavelmente não fará de você alguém mais moral, mas ao contrário, poderá até contribuir para o oposto disso.

Assim como Guyer, Sherman irá considerar no capítulo *The Place of Emotions in Kantian Morality* do livro *Identity, Character, and Morality – Essays in Morality Psychology* (1990) que as emoções em Kant, desde que limitadas pelo dever, podem ser cultivadas e que elas podem apoiar o dever moral e que, portanto, possuímos um papel ativo e não meramente passivo com relação às nossas emoções, o que é, como vimos, basicamente a posição de Guyer. Ou seja, Sherman, assim como Guyer, vê as emoções como podendo cumprir um papel moral em Kant.

De acordo com Sherman na citada obra, as seguintes passagens da *Anth* sobre afecções e paixões evidenciam uma imagem de confronto da boa vontade com as inclinações.

A afecção é como a água que rompe um dique; a paixão, como um rio que se enterra cada vez mais fundo em seu leito (...). A afecção pode ser vista como a bebedeira que se cura dormindo, mas que depois dá dor de cabeça; a paixão, porém, como uma doença causada por ingestão de um veneno ou como uma atrofia, que necessita interna ou externamente de um alienista que saiba prescrever quase sempre paliativos, mas contra a qual no mais das vezes não remédios radicais.²⁶⁶

A afecção abole momentaneamente a liberdade e o domínio sobre si mesmo. A paixão renuncia a eles e encontra seu prazer e satisfação no servilismo. Visto, não obstante, que a razão não cessa de convocar a liberdade interna, então o infeliz suspira em seus grilhões, dos quais, entretanto, não pode se

²⁶³ MS, AA 06: 401

²⁶⁴ GUYER, 2000, p.303

²⁶⁵ GUYER, 2000, p.302-303

²⁶⁶ *Anth*, AA 07: 253

arrancar, porque estão por assim dizer, intimamente atados a seus próprios membros.²⁶⁷

Como foi possível vermos pelas passagens acima, segundo Sherman, tanto a afecção quanto a paixão prejudicam a liberdade e o autodomínio.²⁶⁸ Com base nesse tipo de evidência, as emoções passariam tradicionalmente a ser consideradas como fontes instáveis e incertas de motivação moral. Além da ideia de uma confrontação entre a boa vontade e as inclinações, as passagens acima não raro nos transmitem a ideia de que os homens são escravos das suas próprias inclinações. Não obstante tal visão, segundo Sherman, claramente não é a posição de Kant a de que somos escravos de todas as nossas experiências emocionais ou necessariamente agimos como vítima. Em uma gama de respostas patológicas, experimentaríamos emoções sem necessariamente sermos oprimidos ou cegos pela sua fúria. O fato de que as emoções seriam estados de ação (formas de ser afetado, *pathé* em grego), não significaria que tais emoções deveriam ser involuntárias. Ou seja, a ideia de Sherman é a de que ainda que as emoções possam ser estados passivos, elas estão, até certo grau, dentro do nosso escopo de controle, pois existiriam papéis que poderíamos desempenhar para influenciar a maneira como somos afetados.

A alguém que entra irado em vosso aposento para vos dizer palavras duras com veemente indignação, fazei-o cortesmente se sentar: se vos sairdes bem nisso, a reprimenda dele será mais branda, porque a comodidade de estar sentado é um relaxamento que certamente não combina com os gestos ameaçadores e os gritos de quando se está em pé.²⁶⁹

Segundo Sherman, a citação acima sugere que existem várias estratégias para influenciar os nossos estados mentais. A postura de uma pessoa, esteja ela sentada ou em pé, relaxada ou tensa, afetaria a maneira como ela interpreta as circunstâncias e conseqüentemente como reage emocionalmente. Para a autora, assim como para Guyer, as emoções naturais em Kant podem ser cultivadas e sugere-se que há certa responsabilidade em seu cultivo.

Se as emoções estariam, até certo ponto, dentro do escopo do nosso controle uma vez que existiriam papéis que poderíamos desempenhar para influenciar a maneira como somos afetados, então podemos afirmar que temos um papel ativo e não simplesmente passivo com

²⁶⁷ *Anth*, AA 07: 267

²⁶⁸ Acerca das paixões prejudicarem a liberdade, temos ainda a seguinte passagem da *Anth* em que isso fica muito claro: “Percebe-se facilmente que as paixões são altamente prejudiciais à liberdade, porque se deixam unir à mais tranquila reflexão e, portanto, não devem ser consideradas como a afecção, nem tampouco turbulentas e passageiras, mas podem deitar raízes e coexistir mesmo com a argumentação sutil -, e se afecção é uma *embriaguez*, paixão é uma *doença* que tem aversão a todo e qualquer medicamento e, por isso, é muito pior que todas aquelas comoções passageiras da mente, que ao menos estimulam o propósito de se aperfeiçoar, ao contrário destas, a paixão é encantamento que exclui também o aperfeiçoamento” (*Anth*, AA 07: 265/266).

²⁶⁹ *Anth*, AA 07: 253

relação às nossas emoções. Segundo Sherman, essa noção de assumir um papel ativo no controle de nossas emoções emerge com força da distinção que Kant traça entre sensibilidade e sentimentalismo.²⁷⁰ Isso porque a sensibilidade implica uma escolha por parte do indivíduo de deixar-se afetar ou não pelo prazer e o desprazer, ou mantê-los longe da mente, enquanto que o sentimentalismo, ou suscetibilidade segundo a tradução de Clélia Martins, representa uma fraqueza em que o indivíduo deixa-se ser afetado mesmo contra a sua vontade.

A sensibilidade <Empfindsamkeit> não é contrária àquela equanimidade. Pois é uma *faculdade* e uma *força*, de aceitar tanto o estado de prazer quanto de desprazer, ou também de mantê-los longe da mente e, por isso, ela tem uma escolha. Em compensação a *suscetibilidade* <Empfindelheit> é uma *fraqueza*, de se deixar afetar mesmo contra a vontade, porque se compartilha o estado de espírito, os quais podem, por assim dizer, jogar ao bel-prazer com o órgão do indivíduo suscetível. A primeira é máscula, pois o homem que quer poupar pesares ou dor a uma mulher ou a uma criança precisa ter de participar do sentimento destas tanto quanto é necessário para julgar o sentimento dos outros, não por *sua* força, mas pela *fraqueza deles*, e a *delicadeza* do seu sentimento é necessária à generosidade. Pelo contrário, a participação inativa do seu sentimento, para que este seja uma ressonância simpatética ao sentimento dos outros e, assim, se seja afetado apenas de maneira passiva, é tola e pueril.²⁷¹

De acordo com Sherman, o ponto de Kant com a passagem sobre existirem estratégias para influenciar os nossos estados mentais parece ser este: há uma maneira de ser afetado pelo bem-estar dos outros que é compatível com a disposição para se preocupar com certos tipos de circunstâncias.²⁷² Ou seja, Kant estaria chamando atenção na referida passagem para uma espécie de entendimento moral ou percepção de como outros indivíduos se sentem e o que eles necessitam em termos de ajuda, existindo a sugestão adicional de que a informação é transmitida por meio das emoções. Isto é, sugere-se que por meio da comunicação de emoções podemos ter um entendimento ou percepção moral acerca do estado do outro e do que ele necessita em termos de ajuda.²⁷³ Segundo Sherman, é importante notar que a mencionada passagem mostra claramente que a racionalidade não é necessariamente atrapalhada pelas emoções, uma vez que estas podem ser controladas, cultivadas e manipuladas pela vontade.²⁷⁴

²⁷⁰ A edição da *Anth* traduzida por Clélia Martins utilizada para a presente tese traduz <Empfindsamkeit> e <Empfindelheit> por sensibilidade e suscetibilidade, respectivamente, enquanto Sherman traduz ambos os termos por sensibilidade (*sensitivity*) e sentimentalismo (*sentimentality*), respectivamente (Cf. SHERMAN, 1990, p.156).

²⁷¹ *Anth*, AA 07: 236

²⁷² SHERMAN, 1990, p.156

²⁷³ SHERMAN, 1990, p.156

²⁷⁴ “I shall return to this passage to ask how willing Kant is ultimately to acknowledge this sort of sensitivity as itself a kind of moral response. But in the meaning it is important to note that the passage shows clearly that emotions are not necessarily unruly disruptors of rationality. They can controlled, cultivated, manipulated by the will” (SHERMAN, 1990, p.157).

Ainda no capítulo *The Place of Emotions in Kantian Morality*, Sherman irá apresentar cinco alegações inter-relacionadas que muito embora, segundo a autora, tenham surgido da consideração de vários textos de Kant, a mesma acredita que tais alegações possam ter a sua “casa” na *GMS*. Tais alegações correspondem às alegações de *faut de mieux*, perceptiva, de atitude, estética, e a quinta alegação.

1) A alegação de *faut de mieux*:

De acordo com essa primeira alegação, o cultivo e a expressão apropriada de certos tipos de emoções constituem um tipo de moralidade provisória, de tipo inferior, infantil, que acabará por ser substituída no progresso individual.

Ou seja, a alegação de *faut de mieux* considera que, na medida em que alguns indivíduos podem ser fracos em algumas circunstâncias para seguir o que ordena o dever, devemos cultivar as nossas emoções a fim de que elas possam substituir o dever e assim possam fazer com que realizemos aquilo que o dever manda. Devemos observar, no entanto, que neste caso a ação não terá valor moral, uma vez que para Kant a ação apenas terá valor moral quando a vontade do indivíduo for determinada unicamente pelo dever.

2) A alegação perceptiva:

A alegação perceptiva advoga que certos tipos de emoções, tais como simpatia, compaixão e amor nos permitem aplicar os princípios morais alertando-nos sobre as circunstâncias que têm uma dimensão moral e que podem, por isso, exigir ação. Nesse sentido, a alegação perceptiva sustenta que as emoções cumprem o papel moral de chamar a nossa atenção para o que é moralmente saliente, nos alertando para quando e onde a ação moral é necessária, semelhantemente ao que fará Herman em *The Practice of Moral Judgement*, como veremos mais a frente.²⁷⁵

3) A alegação de atitude:

A alegação de atitude tem o seu foco não em indicar quando e onde o dever é exigido, como acontece com a alegação perceptiva, mas em realizar um fim recomendado ou exigido

²⁷⁵ A discussão acerca da Herman será feita entre as páginas 110 e 115.

com o tipo certo de atitude emocional. Dessa maneira, parte do que se deveria fazer moralmente é cultivar certas atitudes e disposições, simpatia em vez de ressentimento ou repulsa pelos doentes, uma alegre prontidão para ajudar e encontrar maneiras de ajudar.

A ideia é a de que as emoções desempenhariam um papel na comunicação aos outros do interesse e preocupação do agente. Segundo Sherman, mesmo que a ação tenha um papel predominante na ação moral, o tom emocional de uma ação pode fazer a diferença moral. A ação que é insensível poderia simplesmente não ser recebida da mesma maneira que a ação transmitida com mais cuidado, muito embora o tom emocional nem sempre possa ser o ponto. Se alguém está sangrando muito, por exemplo, uma ação útil pode ser simplesmente estancar o sangramento, qualquer que seja o tom emocional utilizado para tanto. O tom emocional seria normalmente importante em como confortamos uma criança, como prestamos serviços voluntários a um estudante ou como mostramos nossa vontade em ajudar um colega que precisa dos nossos recursos, por exemplo. Segundo Sherman, o objetivo de ajudar em muitos desses casos é assegurar ao outro que nos preocupamos em mostrar paciência, lealdade, consideração e empatia.²⁷⁶

Sherman observa que o que está em questão com o tom emocional é a atitude que transmitimos. A atitude afetiva pareceria ter algo a ver com a avaliação moral da ação. Se o tom da recusa de alguém em ajudar outra pessoa é arrogante ou cortês, grosseiro ou gentil, faria diferença na avaliação moral da sua resposta (de quem recusou ajudar). Mesmo que a sua atitude não fosse censurável, a atitude que expressaria tal omissão poderia ser.

Quando alguém faz uma escolha entre reivindicações concorrentes,²⁷⁷ embora alguém pudesse não ser culpado por não atender a uma reivindicação, ainda assim o agente poderia demonstrar arrependimento. Esse arrependimento denotaria certo grau de responsabilidade. O arrependimento seria uma forma de mostrar compromisso quando uma ação fosse impossível. A presença do arrependimento, segundo Sherman, nos diz algo adicional sobre o caráter moral do agente. Isso sinalizaria uma consciência da complexidade da vida moral e a dificuldade de fazer escolhas em circunstâncias restritas.

Em alguns casos, a presença ou ausência do arrependimento poderia afetar de maneira crucial a avaliação moral de uma resposta. Por exemplo, para que alguém liberte a sua família

²⁷⁶ Cf. SHERMAN, 1990, p.150-151

²⁷⁷ Uma escolha entre reivindicações concorrentes está em quando, por exemplo, prometo emprestar um livro a uma amiga e logo em seguida uma outra pessoa me pede emprestado o mesmo livro para estudar para uma prova. Nesse caso, como só tenho um livro terei que emprestá-lo para quem pediu primeiro e não atender a reivindicação da outra pessoa. Sabendo que não tenho culpa, posso explicar a situação para a outra pessoa que não teve a sua reivindicação atendida.

que se encontra refém de um tirano possa ser que tal indivíduo tenha que realizar um ato hediondo. Esses seriam, segundo Sherman, casos de mãos sujas onde o agente deve ferir para ajudar, matar inocentes para salvar outras vidas e violar um dever não qualificado para cumprir outro. Em tais situações de mãos sujas se o agente não experimentasse pesar ou perda ao realizar um ato hediondo pareceria faltar uma avaliação adequada da complexidade das circunstâncias.

O arrependimento seria recomendado de uma forma secundária na medida em que ele sensibiliza o agente para o tipo de reivindicação que poderia ser cumprido pela ação. Ou seja, a presença do arrependimento nos diria que uma determinada reivindicação importaria aqui e agora. Caso uma determinada reivindicação não tivesse sido atendida em um determinado momento, uma intenção apropriada deveria ser formulada para a próxima vez, bem como uma intenção de reparação.

Sherman observa que ainda que o arrependimento não leve a nenhuma compensação no presente ou na ação futura, um agente que experimenta arrependimento por ter que deixar uma reivindicação não feita por causa de reivindicações concorrentes, por exemplo, é moralmente mais admirável do que aquele que não apresenta tal arrependimento. Fazer a opção de não sentir nenhum arrependimento no caso de uma reivindicação não atendida talvez seja o sinal de um caráter moralmente indiferente.²⁷⁸

4) A alegação estética:

A alegação estética afirma que as emoções são cultivadas essencialmente como ornamentos estéticos que tornam a moralidade mais atraente para a humanidade. Conforme lemos na *Antropologia* de Kant:

Por insignificantes que possam parecer essas leis da humanidade refinada, principalmente se comparadas com as leis morais puras, tudo o que promove a sociabilidade, ainda que só consista em máximas ou maneiras de agradar, é um traje que veste vantajosamente a virtude, que deve ser recomendado a esta última inclusive de um ponto de vista sério. – o *purismo* do *cínico* e a *mortificação* da carne do *anacoreta*, sem bem-estar social, são formas desfiguradas de virtude e não convidam para esta: ao contrário, abandonadas pelas Graças, não podem aspirar à Humanidade.²⁷⁹

De acordo com Sherman, a atitude afetiva e os gestos vestem a virtude. Eles animam o modelo moral e apresentam a virtude de uma maneira mais agradável. Eles tornariam mais

²⁷⁸ Cf. SHERMAN, 1990, p.152

²⁷⁹ *Anth*, AA 07: 282

atraente uma moralidade que em sua forma mais pura pode ganhar menos aderentes. O dever deveria, portanto, ser transmitido por meio de máximas que incorporem afeto, uma vez que o dever seria promovido de maneira mais eficaz desse modo.²⁸⁰

5) A quinta alegação:

A quinta alegação irá encarar o dever como uma restrição reguladora que justifica que o indivíduo possa agir com base em emoções como compaixão ou amizade, desde que tais emoções sejam reguladas pelo dever. Ou seja, as inclinações podem apoiar a ação por dever, mas apenas dentro dos limites estabelecidos pelo próprio dever.

Em geral, de acordo com Sherman, as mencionadas alegações podem ser consideradas como separando diferentes papéis instrumentais que as emoções desempenhariam no agente motivado pelo dever em Kant.²⁸¹ A evidência geral, a partir de tais alegações, seria a de que as emoções poderiam promover ações moralmente interessadas, alertando-nos para um intervalo apropriado de ocasiões e permitindo-nos realizar os fins exigidos de maneiras efetivamente louváveis. Por sua vez, a moralidade regularia as emoções ao condicionar a ela o que é permitido e exigido.²⁸² Até certo ponto, as ditas alegações representariam tentativas de lidar com as observações sugestivas que Kant faz na primeira seção da *GMS*.

Algumas propriedades são até favoráveis a essa boa vontade e podem facilitar muito sua obra, contudo não têm qualquer valor intrínseco incondicional, mas pressupõe sempre ainda uma boa vontade, que restringe, aliás, com razão, a alta estima em que são tidas e não permite tê-las como absolutamente boas. A moderação nos afetos e paixões, o autodomínio e a sóbria deliberação não somente são coisas boas sob muitos aspectos, mas parecem até mesmo constituir uma parte do valor *intrínseco* da pessoa; só que, por mais incondicionalmente louvados que tenham sido pelos antigos, falta muito ainda para declará-los sem restrição como bons.²⁸³

De acordo com Sherman, a passagem acima não faz nenhuma menção específica de disposições emocionais. Na passagem, aponta a autora, talentos da mente, qualidades do temperamento e dons da fortuna são descritos como bens condicionados que requerem a regulação de uma boa vontade, ou uma vontade motivada pelo dever.²⁸⁴ No entanto, se alargássemos a classe de bens para incluir as emoções, como Kant teria feito em outras obras, então a pas-

²⁸⁰ Cf. SHERMAN, 1990, p.161

²⁸¹ Cf. SHERMAN, 1990, p.15

²⁸² Cf. SHERMAN, 1990, p.162

²⁸³ *GMS*, AA 04: AXVI/394

²⁸⁴ Cf. SHERMAN, 1990, p.157

sagem citada da *GMS* sugeriria o que muitas vezes foi negado em uma primeira leitura de Kant, a saber, que as emoções poderiam apoiar os motivos do dever e que elas poderiam receber um status moral condicionado.²⁸⁵

O fato de que em Kant, como afirma Guyer, devemos cultivar e usar sentimentos moralmente benéficos como meios para o fim do cumprimento do dever moral fica muito claro quando Kant passa a tratar da simpatia na Doutrina da Virtude da *MS*.

Conforme vimos, a simpatia será definida na *MS* como sendo um sentimento de partilha por meio do qual compartilhamos com o outro a sua alegria e a sua tristeza, de tal modo que sentimos prazer ou desgosto pelo estado de satisfação ou de dor alheios, como podemos ver pela passagem correspondente da *MS*.

Partilhar a alegria e partilhar o sofrimento (*sympathia moralis*) são, em boa verdade, sentimentos sensoriais de prazer ou desgosto (que hão-de, portanto, chamar-se estéticos) pelo estado de satisfação ou de dor alheios (simpatia, sentimento de partilha), sentimentos para os quais a natureza dispôs nos homens a receptividade.²⁸⁶

São dois os momentos principais na *MS* em que Kant cita a simpatia, mais especificamente na Doutrina da Virtude, e que mostram, de modo claro, que a simpatia, desde que limitada pelo dever, ao contrário do que poderia parecer sugerido pela *GMS*, pode possuir, de fato, um papel moral, quais sejam:

Momento (1):

Mas utilizá-los [os sentimentos de simpatia] como meios para fomentar a benevolência activa e racional é, todavia, um dever especial, se bem que apenas condicionado, que tem o nome de humanidade (*humanitas*) (...).²⁸⁷

Momento (2):

Mas, mesmo não constituindo em si mesmo dever partilhar com outrem o seu sofrimento e, portanto, também a alegria, já constitui, no entanto, dever a participação activa no seu destino, e, por conseguinte, constitui um dever indirecto para esse fim cultivar em nós próprios os sentimentos naturais (estéticos) de compaixão e utilizá-los a cada um deles como meios para a participação que decorre de princípios morais e do sentimento que lhes é correspondente – Assim, constitui dever: não evitar os lugares onde se encontram

²⁸⁵ Cf. SHERMAN, 1990, p.157-158

²⁸⁶ *MS*, AA 06: 456

²⁸⁷ *MS*, AA 06: 456

os pobres, mas sim procurá-los; não fugir das enfermarias ou dos cárceres para devedores e semelhantes, para evitar esse doloroso sentimento de simpatia, impossível de conter: porque esse sentimento é, sem dúvida, um dos impulsos que a natureza inscreveu em nós a fim de que façamos aquilo que a representação do dever por si só não nos conduziria a fazer.²⁸⁸

No que se refere ao alegado papel moral da simpatia na *MS*, a presente tese sustentará, conforme veremos mais adiante, que tal papel poderá ser o de (1) substituto do dever, (2) facilitador e (3) perceptivo, como já mencionamos no início do presente capítulo. No entanto, como veremos mais detalhadamente adiante, o papel moral (1) não preserva o valor moral da ação, enquanto os papéis morais (2) e (3) preservam tal valor.

São quatro, a meu ver, as conclusões mais importantes que podemos extrair dos momentos (1) e (2) e que nos evidenciam os papéis morais que poderão ser ocupados pela simpatia na *MS*, quais sejam:

(1) Devemos cultivar e usar a simpatia como meio para o fim do dever moral. Portanto, a simpatia pode possuir um papel moral.

(2) O dever de usarmos a simpatia como meio para o fim do dever moral é um dever apenas condicionado. Ou seja, a simpatia apenas pode cumprir um papel moral na *MS* na medida em que ela é terminantemente limitada pelo dever.

(3) Sem a simpatia, podemos não conseguir agir meramente em conformidade com o dever, quando este não for suficiente para tanto.

(4) Sem a simpatia, podemos não conseguir agir moralmente.

As conclusões (3) e (4) darão origem aos papéis morais da simpatia de (1) substituto do dever, (2) facilitador e (3) perceptivo.

Quando afirmamos que a simpatia deve ser usada como meio para o fim do dever moral, estamos nos referindo, no caso específico da simpatia, ao dever de beneficência. O cultivo da simpatia e a prática da beneficência farão parte dos deveres de amor para com os outros.²⁸⁹ Ou seja, para Kant temos tanto o dever de cultivo da simpatia quanto o dever de praticar a beneficência. O dever de beneficência consistirá, por sua vez, em ajudarmos, na medida das

²⁸⁸ *MS*, AA 06: 457

²⁸⁹ *MS*, AA 06: 452

nossas possibilidades, aqueles que precisam, como podemos ver pelas seguintes passagens da *MS*.

Mas como é que se pode, para além da benevolência do desejo formulado em relação aos outros homens (benevolência essa que nada nos custa), exigir que tal benevolência seja também prática, quer dizer, que a benevolência com os necessitados seja tida como um dever por parte de quem disponha para tal dos meios necessários? A benevolência consiste no comprazimento com a felicidade (com o bem-estar) dos outros, mas a beneficência consiste em propor-se isto como fim (...).²⁹⁰

Ser benfeitor, quer dizer, ajudar, de acordo com as próprias disponibilidades, outros homens em situação de carência a ser felizes, sem nada esperar em troca, é dever de qualquer homem.²⁹¹

Acerca de termos o dever de beneficência, ou seja, de termos o dever de ajudar, Kant afirma na *MS*:

Fazer bem a outros homens na medida das nossas possibilidades é um dever, amemo-los nós ou não, e este dever não perderia peso ainda que tivéssemos que fazer a triste observação de que, infelizmente, a nossa espécie não é, quando a conhecemos mais de perto, apropriada para a podermos considerar particularmente digna de amor.²⁹²

Com relação à conclusão (1):

Em consonância com o que já afirmamos acerca da simpatia nos momentos (1) e (2), Guyer observa que em tais momentos Kant irá afirmar que temos o dever positivo de cultivar e fortalecer sentimentos naturais que nos inclinam a fazer o que o dever exige e usá-los como meios para o cumprimento do dever moral, no caso específico da simpatia, o dever de beneficência, isto é, o dever de ajudar pessoas necessitadas.²⁹³

Conforme Guyer, no que se refere ao cultivo da simpatia, por exemplo, o momento (2) supõe que as visitas a hospitais e similares fortalecem e não enfraquecem os sentimentos de simpatia. Desse modo, reiterando também o que já vimos com o Guyer, não temos apenas na *MS* o dever de usar os sentimentos moralmente benéficos como meios para os fins impostos pelo dever, mas também temos o dever de não danificá-los, de fortalecê-los e cultivá-los e de melhorar a disponibilidade de tais meios.²⁹⁴

²⁹⁰ *MS*, AA 06: 452

²⁹¹ *MS*, AA 06: 453

²⁹² *MS*, AA 06: 402

²⁹³ Cf. GUYER, 2000, p.302

²⁹⁴ Cf. GUYER, 2000, p.302

Com relação à conclusão (2):

O fato de que a simpatia só pode cumprir um papel moral na *MS* na medida em que ela é limitada pelo dever é deixado muito claro por Kant no momento (1) em que o mesmo irá afirmar, como vimos, que utilizar a simpatia para fomentar a benevolência é um dever apenas condicionado, que tem o nome de humanidade (*humanitas*). Ou seja, apenas constitui um dever utilizarmos o sentimento de simpatia para fomentar a prática de atos de beneficência na medida em que tal sentimento está condicionado aos ditames do próprio dever. Além do momento (1) isso fica claro também na distinção que Kant faz na Doutrina da Virtude da *MS* entre *humanitas practica* e *humanitas aesthetica*.

Ora, esta pode situar-se na faculdade e vontade de comunicar entre si os sentimentos (*humanitas practica*), ou simplesmente na receptividade para o sentimento comum de alegria ou de dor (*humanitas aesthetica*), que é dada pela própria natureza. O primeiro sentimento é livre e consiste, portanto, em partilhar (*communio sentiendi liberalis*), fundamentando-se na razão prática; o segundo não é livre (*communio sentiendi illiberalis, servilis*), e pode chamar-se sentimento comunicativo (à semelhança da propagação do calor ou de doenças contagiosas) ou compaixão: porque se propaga de um modo natural entre os homens que vivem ao pé uns dos outros. Só em relação ao primeiro existe obrigatoriedade.²⁹⁵

Como podemos ver pela citação acima, a *humanitas practica* consiste em compartilhar a simpatia fundamentando-se na razão e, portanto, de modo livre. Já a *humanitas aesthetica* consiste na mera receptividade de sentimentos. Só em relação à *humanitas practica* é que existe obrigatoriedade, justamente porque na *humanitas practica* o compartilhamento da simpatia está condicionado ao próprio dever, na medida em que tal compartilhamento está fundamentado na razão.

Em concordância com o fato do dever de simpatia ser um dever apenas condicionado, Guyer irá afirmar que o dever de utilizarmos a simpatia para o fim do dever moral é um dever apenas condicionado, uma vez que devemos usar os sentimentos moralmente benéficos apenas na medida em que seu uso esteja condizente com o fim último do dever.²⁹⁶ Ou seja, Guyer considera que os sentimentos de simpatia apenas podem ser utilizados como meios para o fim do dever moral na medida em que eles estejam limitados pelo próprio dever.

Muito embora Guyer tenha criticado o papel que para ele é atribuído por Herman ao dever enquanto condição meramente limitante, tal como já vimos, ele não está criticando propriamente o papel limitante do dever moral, papel esse que sem dúvida faz-se necessário, mas

²⁹⁵ *MS*, AA 06: 456/457

²⁹⁶ Cf. GUYER, 2000, p.302

sim o fato de que, para ele, os modelos que caracterizam o dever como condição meramente limitante não atentam para o fato observado por Guyer de que isso não é tudo na ação moral em Kant, ou seja, o agente moral não é apenas aquele que tem as suas inclinações limitadas pelo dever, mas é também aquele que transforma ativamente as suas inclinações em causa, na medida em que toda ação envolve uma escolha fundamental entre agir ou pelo dever ou pela inclinação, e que cultiva e fortalece inclinações moralmente benéficas ao cumprimento do dever.

Assim como Guyer, Sherman também entende que as emoções apenas podem cumprir um papel moral em Kant na medida em que elas são limitadas pelo dever. Como já mencionado, Sherman, em *The Place of Emotions in Kantian Morality*, irá apresentar cinco alegações que para a autora representam diferentes papéis instrumentais que as emoções desempenhariam no agente motivado pelo dever em Kant. Uma dessas alegações é a quinta alegação, que irá encarar o dever como uma restrição reguladora que justifica que o indivíduo possa agir com base em emoções como compaixão ou amizade, desde que tais emoções sejam reguladas pelo dever. Ou seja, para Sherman, as inclinações podem apoiar a ação por dever, mas apenas dentro dos limites estabelecidos pelo próprio dever.²⁹⁷ O dever estabeleceria condições de permissibilidade na busca de outros motivos, bem como prescreveria o que é necessário, quaisquer que fossem nossos motivos para a ação. O valor de outras atividades seria limitado, portanto, pelo valor incondicional da moralidade.²⁹⁸

De fato, não adianta em nada um sentimento, tal como a simpatia, ser moralmente benéfico à moralidade se ele não for restringido pelo dever. Isto é, se a simpatia não for restringida pelo dever, o uso dela poderá não resultar em uma ação moral, pois o dever nos diz o que podemos ou não fazer com o sentimento que temos. E podemos perceber isso facilmente se voltarmos para o exemplo do ladrão de arte dado por Herman em *On the Value of Acting from the Motive of Duty*. O exemplo do ladrão de arte, como já vimos, cita o caso do indivíduo que, ao ver alguém lutando tarde da noite contra uma carga pesada nos fundos de um Museu de Belas Artes, sente uma inclinação direta para ajudar. Vemos, portanto, que o indivíduo do exemplo em questão é levado a agir imediatamente pelo seu sentimento de simpatia, sem ser restringido pelo dever, e a ação que resulta do seu ato de beneficência de modo algum é uma ação moral, uma vez que ao ser levado a agir tão-somente pelo seu impulso simpático o que

²⁹⁷ “Cutting through these various instrumental claims is the view of duty as a *regulative constraint* that reasons for an agent to act based on emotions such a compassion or friendship are permissible so long as they are constrained by a motive of duty. That is, inclinations can support acting from duty but only within boundaries set by duty” (SHERMAN, 1990, p.161).

²⁹⁸ Cf. SHERMAN, 1990, p.161-162

tal indivíduo faz, no fim, é ajudar um ladrão de arte. Nesse caso, o importante papel limitador do dever entraria para nos dizer que se vemos alguém retirando uma carga pesada de dentro de um museu tarde da noite talvez se trate, de fato, de um ladrão de arte e não devemos, portanto, não importando quão fortes possam ser os nossos impulsos simpáticos, ajudá-lo.

Com relação à conclusão (3):

O que mais especificamente o momento (2) sugere é que, sem a simpatia, podemos não ser capazes de agir meramente em conformidade com o dever. Nesse caso, a simpatia deveria substituir o dever a fim de que então fôssemos capazes de fazer aquilo que o dever por si só não nos conduziria a fazer.

Com relação à conclusão (4):

O que Kant quer dizer exatamente com a sua afirmação, pressuposta mais especificamente no momento (2), segundo a qual, sem a simpatia, podemos não conseguir agir moralmente? Na minha avaliação, o que Kant quer dizer com a mencionada afirmação é que, levando-se em conta que a capacidade de (2) abstrair das nossas próprias inclinações sensíveis, bem como a capacidade de (3) reconhecer uma situação como sendo uma situação que pede ajuda são condições importantes para que sejamos capazes de agir moralmente, Kant julga que sem a simpatia, em virtude da constante influência das nossas próprias inclinações sensíveis, podemos não ser capazes de justamente (2) abstrair das nossas próprias inclinações sensíveis e de (3) reconhecer uma situação como sendo uma situação que pede ajuda. Nisso está contida, com efeito, a ideia de que se nós temos apenas a letra da lei isso pode, em virtude da dita influência das nossas inclinações, não ser suficiente para que sejamos capazes de (2) abstrair dos nossos próprios interesses e inclinações e de (3) reconhecer uma situação como sendo uma situação que pede ajuda, em outras palavras, de reconhecer uma situação como possuindo uma dimensão moral relevante para nós. O fato de termos a capacidade de abstrair das nossas próprias inclinações sensíveis e de reconhecer uma situação como sendo uma situação que pede ajuda são condições importantes para que sejamos capazes de agir moralmente tendo em vista que se não possuímos tais capacidades o mais provável de acontecer é que tenhamos a nossa vontade determinada pelas nossas próprias inclinações sensíveis e não pelo dever uni-

camente, e que simplesmente ignoremos uma determinada situação porque não somos capazes de reconhecê-la como sendo uma situação que exigiria, da nossa parte, uma ação moral.

Há na filosofia moral kantiana a ideia muito clara de que o homem é um ser racional imperfeito. Isso significa afirmarmos que o homem, enquanto ser racional sensível e, portanto, enquanto tendo uma vontade que está sempre submetida às influências da sua própria sensibilidade, não possui por consequência uma vontade que está plenamente em conformidade com o dever, como ocorre com a vontade *santa* ou *divina*.²⁹⁹ Isto é, em virtude da influência das nossas inclinações sensíveis nem sempre queremos aquilo que o dever quer, o que exige que o homem esteja sempre em luta contra a influência das suas próprias inclinações sensíveis. Luta essa que não se dirige para a extirpação de tais inclinações em nós, o que seria até impossível, mas sim no sentido de evitar que tais inclinações determinem a nossa vontade e invertam a prioridade dos motivos.

Ora, nós encontramos nossa natureza de entes sensíveis constituída de tal modo que a matéria da faculdade de apetição (objetos da inclinação, quer da esperança ou do medo) impõe-se em primeiro lugar, e o nosso si-mesmo <*selbest*> determinável patologicamente, embora por suas máximas seja totalmente inapto à legislação universal, não obstante, como se constituísse todo o nosso si-mesmo <*unser ganzes selbest*>, empenha-se por tornar antes válidas suas exigências como se fossem as primeiras e originais.³⁰⁰

Kant vai um pouco mais longe na *RGV* e compreende que não apenas podemos, em virtude da influência das nossas inclinações sensíveis, transgredir o dever, mas que podemos encontrar na experiência fortes indícios de que o homem, enquanto espécie, possui uma propensão para o mal que pode ser verificada nele tanto em seu estado de natureza quanto em seu estado civilizado.

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*, *Ilhas dos Navegantes* e as que nunca cessam nos amplos desertos da América norte-ocidental (mencionadas pelo 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.³⁰¹

²⁹⁹ Ou seja, a vontade santa ou divina não é “capaz de nenhuma máxima conflitante com a lei moral” (*KpV*, AA 05: 32).

³⁰⁰ *KpV*, AA 05: 74

³⁰¹ KANT, 2008, p.38-39/ *RGV*, AA 06: 33

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 desagrade>; 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 satisfar-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.³⁰²

A propensão (*propensio*) será definida por Kant na *RGV* como sendo “o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, *concupiscentia*)”.³⁰³ Em nota de rodapé Kant também irá afirmar que a propensão

É, em rigor, apenas a *predisposição* para a ânsia de uma fruição; quando o sujeito faz experiência desta última, a propensão suscita a inclinação para ela. Assim todos os homens grosseiros têm uma propensão para coisas inebriantes; pois, embora muitos deles não conheçam a embriaguez e, portanto, não tenham apetite algum das coisas que a produzem, contudo, basta deixá-lhes provar só uma vez tais coisas para neles produzir um apetite dificilmente extirpável.³⁰⁴

Ou seja, trata-se a propensão de uma tendência a desejar algo depois que o experimentamos, isto é, a propensão pressupõe o nosso conhecimento prévio do objeto agora desejado. Quando a propensão é má ela será chamada de uma inclinação para o mal, ou seja, para o mal moral. Como já afirmado, na *RGV* Kant irá sustentar que podemos encontrar na experiência fortes indícios de que o homem, enquanto espécie, possui uma propensão para o mal.

O homem é mau por natureza <significa tanto como: isto aplica-se a ele considerado na sua espécie; não como se tal qualidade pudesse deduzir-se do seu conceito específico (o conceito de um homem em geral) (pois então seria necessária), mas o homem, tal como se conhece pela experiência, não se pode julgar de outro modo, ou: pode pressupor-se como subjetivamente necessário em todo o homem, inclusive no melhor.³⁰⁵

Quando Kant afirma que o homem possui uma propensão para o mal isso não significa que o homem sempre agirá de maneira má, ou segundo um mau coração, até porque se assim fosse estaríamos eliminando qualquer moralidade, uma vez que eliminaríamos qualquer pos-

³⁰² KANT, 2008, p.39-40/ *RGV*, AA 06: 33/34

³⁰³ KANT, 2008, p.34/ *RGV*, AA 06: 29

³⁰⁴ KANT, 2008, p.34/ *RGV*, AA 06: 29/30

³⁰⁵ KANT, 2008, p.38/ *RGV*, AA 06: 32

sibilidade do bem. A propensão para o mal no homem significa tão-somente que ele pode agir de maneira má, uma vez que ele possui uma propensão para tal, mas não necessariamente, o que será importante para a restauração do bem após o homem cair, isto é, após o homem transgredir a lei moral. Ou seja, como irá afirmar Allison no capítulo *Virtue and holiness* do livro *Kant's Theory of Freedom*, no mal radical o bem ainda é vigente. Dessa maneira, o mal radical ou inato não significa que o homem sempre agirá de maneira má, isto é, contrariamente ao dever ou segundo um mau coração. O mal radical significa, ao invés disso, que a propensão para o mal está na raiz do homem,³⁰⁶ antes de todo o uso da sua liberdade.

O bem ou o mal no homem (como primeiro fundamento subjectivo da adoção 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 (na mais tenra juventude retrocedendo até ao nascimento) e, por isso, é representado como presente no homem à uma com o nascimento, não que o nascimento seja precisamente a causa dele.³⁰⁷

No que tange a tal propensão Kant irá distinguir três graus da mesma que fazem justamente com que o homem tenha uma propensão para o mal moral, ou seja, para a transgressão da lei moral. Os três graus da propensão para o mal no homem são a (1) fragilidade da natureza humana, a sua (2) impureza e a sua (3) malignidade.

A fragilidade se refere à debilidade do coração humano, ou seja, ao fato do homem ter por máxima agir segundo a lei moral, mas não conseguir fazê-lo. A impureza se refere ao fato de o homem misturar os móveis empíricos com os puros, uma vez que, segundo Kant, o homem na maioria dos casos, talvez sempre, necessita ainda de outros móveis além da lei moral propriamente dita para ter a sua vontade determinada segundo a lei moral. E, por último, a malignidade, ou o estado de corrupção do coração humano que irá consistir na inclinação do arbítrio humano para máximas não-morais, o que também será denominado de perversidade do coração humano.

Muito embora, como vimos, Kant considere que o homem possui uma propensão para o mal, a qual “é uma queixa tão antiga como a história”,³⁰⁸ é claramente uma preocupação dele preservar o espaço do bem no homem, uma vez que não haveria qualquer moralidade se considerássemos que o homem é de todo mau, ou seja, se considerássemos que o homem sempre agirá de maneira má ou segundo um mau coração. Só é possível o homem passar do mal para o bem ou tornar-se uma pessoa melhor na medida em que o gérmen do bem não po-

³⁰⁶ Agradeço à professora Sílvia Altmann por essa observação.

³⁰⁷ KANT, 2008, p.28/ *RGV*, AA 06: 22

³⁰⁸ KANT, 2008, p.25/ *RGV*, AA 06: 19

de ser extirpado ou corrompido.³⁰⁹ Desse modo, tendo em vista os seus propósitos práticos, Kant irá afirmar na *RGV* que o homem, além de possuir uma propensão para o mal, possui também uma disposição para o bem, e tal propensão e disposição estão intimamente relacionadas com a capacidade de escolha do indivíduo, isto é, com a sua liberdade, na medida em que, como já vimos, o homem é mau somente na medida em que escolhe, mediante a propriedade da sua liberdade, agir contrariamente ao dever e é bom quando, ao contrário, escolhe agir pelo dever.³¹⁰ Portanto, não é a natureza responsável se o homem é bom ou mau uma vez que é ele, com os seus próprios atos, que se faz bom ou mau.

Diremos, pois, a propósito de um destes caracteres (da distinção do homem quanto a outros possíveis seres racionais): é-lhe inato; e, no entanto, aquiescemos sempre em que não é a natureza que carrega com a culpa (se o homem é mau) ou com o mérito (se é bom), mas o próprio homem é dele autor.³¹¹

E uma vez que o homem caiu, isto é, agiu contrariamente ao dever, a restauração da originária disposição para o bem nele se dará, como afirma Kant na *Observação Geral* da *RGV*, mediante a “instauração da *pureza* da lei moral como fundamento supremo de todas as nossas máximas”,³¹² que exige, por outro lado, uma luta do homem contra a sua propensão para o mal, tendo em vista que assim como a disposição para o bem não pode ser extirpada ou corrompida no homem, a sua propensão para o mal também não pode sê-lo.

A proposição acerca do mal inato não tem uso algum na *dogmática* moral; com efeito, as prescrições desta contêm os mesmos deveres e permanecem igualmente na mesma força, quer exista ou não em nós uma propensão inata para a transgressão. Na *ascética* moral, porém, tal proposição pretende dizer mais, mas nada mais do que isto: na formação moral da inata disposição moral para o bem, não podemos partir de uma inocência que nos seria natural, mas temos de começar pelo pressuposto de uma malignidade do arbítrio na adoção das suas máximas contra a disposição moral originária, e visto que a propensão para tal é inextirpável, começar por agir incessantemente contra ela.³¹³

Consequentemente, a ação do homem contra a malignidade do seu arbítrio na adoção de máximas leva a uma progressão, que continua até o infinito, do mal para o melhor. Tal instauração significa, por sua vez, que a lei moral

Deve ser acolhida no arbítrio, não só vinculada a outros motivos ou, inclusive, subordinada a estes (às inclinações) como condições, mas na sua plena

³⁰⁹ “Importa, sem dúvida, pressupor aqui um gérmen do bem, que persistiu na sua total pureza, não pôde ser extirpado ou corrompido (...)” (KANT, 2008, p.51/ *RGV*, AA 06: 45).

³¹⁰ Correia, em O conceito de mal radical, concorda que a disposição de ânimo boa ou má se refere ao uso da liberdade do homem (Cf. CORREIA, 2005, p.84).

³¹¹ KANT, 2008, p.28/ *RGV*, AA 06: 21/22

³¹² KANT, 2008, p.52/ *RGV*, AA 06: 46

³¹³ KANT, 2008, p.56-57/ *RGV*, AA 06: 50/51

pureza como motivo impulsor *suficiente* por si da determinação do arbítrio.³¹⁴

Em outras palavras, a restauração do bem no homem após este cair se dará na medida em que o homem escolhe agir unicamente pelo dever, instaurando, desse modo, novamente a pureza da lei, por meio da “mudança do supremo fundamento interior da adoção de todas as máximas segundo a lei moral, na medida em que este novo fundamento (o coração novo) é agora ele próprio imutável”.³¹⁵

Tendo em vista, como exposto acima, que somos seres que têm que lidar constantemente com a influência das suas próprias inclinações sensíveis e que inclusive Kant considera que possuímos uma propensão para o mal moral, estamos sempre sujeitos a falhar enormemente em (2) abstrair dos nossos próprios interesses e inclinações e em (3) reconhecer uma situação como sendo uma situação que pede ajuda e que, portanto, exigiria da nossa parte uma ação moral. Desse modo, penso que Kant está atento a isso e que ele vê a simpatia como um meio para o fim do cumprimento do dever moral.³¹⁶ Ou seja, Kant pretende com a sua introdução do papel moral da simpatia na *MS* maximizar, isto é, aumentar, as chances de que, tendo em vista a nossa natureza sensível e, portanto, falha, venhamos a agir moralmente, uma vez que, por meio da simpatia, aumentamos a nossa capacidade de (2) abstrair das nossas inclinações sensíveis bem como aumentamos a nossa capacidade de (3) reconhecer uma situação como sendo uma situação que pede ajuda e que, portanto, exige da nossa parte uma ação moral aumentando, desse modo, as chances de que venhamos a agir moralmente.

Veremos mais detalhadamente abaixo os papéis morais ocupados pela simpatia na *MS* como (1) substituto do dever, (2) facilitador e (3) perceptivo:

(1) O papel moral da simpatia como substituto do dever

No capítulo *Virtue and holiness* do livro *Kant's Theory of Freedom* (1990), Allison irá atribuir um papel moral à simpatia na *MS*. Nesse sentido, Allison irá observar que muito embora Kant insista na necessidade do motivo moral do dever, ele atribui um papel moralmente

³¹⁴ KANT, 2008, p.52/ *RGV*, AA 06: 46

³¹⁵ KANT, 2008, p.57/ *RGV*, AA 06: 50

³¹⁶ Bem como os sentimentos moralmente benéficos de modo geral.

significativo, embora sempre subordinado, a certas inclinações, tal como o amor,³¹⁷ que tal qual observa o autor parece não ter qualquer importância moral na *GMS*.³¹⁸

Allison aponta para o fato de que contrariamente ao que ocorreu na *GMS*, onde inclinações como o amor, por exemplo, não parecem ter qualquer importância moral, na Doutrina da Virtude da *MS* Kant irá afirmar que temos um dever indireto de cultivar nossos sentimentos de simpatia. O dever de cultivar em nós próprios os sentimentos de simpatia é um dever indireto na medida em que o fim não está nesses sentimentos propriamente, mas no agir moral que para Kant é beneficiado pelo cultivo de sentimentos moralmente benéficos, como a simpatia. Tal dever indireto pareceria estar, desse modo, em flagrante contradição com o relato de valor moral presente na *GMS*.³¹⁹

Segundo Allison são dois os papéis morais que serão ocupados pela simpatia na *MS*, sendo o primeiro (1) o de substituir o dever³²⁰ quando este não se faz suficiente para motivar o indivíduo a agir moralmente. Nesta leitura, que o autor reconhece como não estando em acordo com a exigência kantiana de se agir apenas pelo dever, mas que Allison não descarta, temos o dever indireto de cultivar a simpatia a fim de que esta possa motivar o indivíduo a fazer aquilo que o dever por si só não conseguiria, estando tal leitura, segundo Allison, em acordo com a passagem da *MS* em que Kant irá afirmar que a simpatia é um dos impulsos que a natureza inscreveu em nós a fim de que façamos aquilo que o dever por si só não nos conduziria a fazer.

De fato, muito embora tal interpretação não esteja de acordo com a exigência kantiana de se agir apenas pelo dever, na passagem da *MS* que faz referência à simpatia Kant parece justamente colocar a simpatia como um substituto do dever moral quando este não for suficiente para levar o indivíduo a agir moralmente. O que Allison quer dizer é que devemos cultivar os nossos sentimentos de simpatia também para que eles possam atuar como um substituto do próprio dever quando este não for suficiente para nos motivar a agir adequadamente.

A ideia de que certas emoções podem cumprir o papel moral de substituir o dever quando este não se faz suficiente para que o indivíduo faça o que o dever manda está presente também em Sherman. Como já citado, Sherman, no capítulo *The Place of Emotions in Kantian Morality*, irá apresentar cinco alegações que para a autora representam diferentes papéis

³¹⁷ Embora Allison possa estar se referindo a outras inclinações, aqui, especificamente, ele está se referindo à simpatia, que faz parte dos deveres de amor.

³¹⁸ Cf. ALLISON, 1990, p.165-166

³¹⁹ Cf. ALLISON, 1990, p.166

³²⁰ O segundo papel moral descrito por Allison será trabalhado logo em seguida no tópico sobre o papel facilitador da simpatia.

instrumentais que as emoções desempenhariam no agente motivado pelo dever em Kant. Dentre tais alegações está a alegação de *faut de mieux*.

Como vimos, de acordo com a alegação de *faut de mieux*, o cultivo e a expressão apropriada de certos tipos de emoções constituem um tipo de moralidade provisória, de tipo inferior, infantil, que acabará por ser substituída no progresso individual.³²¹ Ou seja, a alegação de *faut de mieux* considera que, na medida em que alguns indivíduos podem ser fracos em algumas circunstâncias para seguir o que ordena o dever, devemos cultivar as nossas emoções a fim de que elas possam substituir o dever e assim possam fazer com que realizemos aquilo que o dever manda. Assim como para Allison, para Sherman o papel moral de substituir o dever, isto é, uma ação feita por sentimentos por *faut de mieux*, não possui valor moral, pois tal qual Allison, Sherman considera que o que tem valor moral e incondicional para Kant é a pureza de uma boa vontade e a sua capacidade de ser determinada por um motivo não condicionado pela inclinação. Esse motivo, segundo a autora, é o dever.³²²

Portanto, devemos deixar muito claro aqui que o papel moral dado a certas emoções de substituir o dever, como a simpatia no caso mais específico do Allison, não possui qualquer valor moral uma vez que se substituimos o dever pelas inclinações, quaisquer que sejam elas, o que teremos como resultado será a mera conformidade das ações ao dever, e não a moralidade. No entanto, muito embora o papel moral de substituir o dever não possa dar origem a uma ação moral, isso não significa que tal papel não possa ser relevante moralmente. Pelo contrário, tal papel ganha relevância moral quando consideramos, por exemplo, que na nossa vida em sociedade devemos ser capazes de agir meramente em conformidade com o dever, ainda que seja pelo medo de sermos presos, por exemplo. Isto é, devemos ser capazes de meramente seguir as leis existentes e que regem o nosso convívio mútuo a fim de torná-lo minimamente possível. Desse modo, se pensarmos, por exemplo, em um pequeno comerciante de bairro que costuma ser desonesto sempre que vê oportunidade para tanto e que, por meio da simpatia, não dá o troco errado a uma criança, isso pode ser moralmente relevante, ainda que ele tenha procedido corretamente em função da simpatia que ele possa ter por crianças em geral e não em função do dever. Ou seja, a simpatia pode substituir o dever quando este não for suficiente para motivar o indivíduo a agir moralmente, ainda que neste caso a ação não possua, portanto, qualquer valor moral. O papel moral da simpatia de substituir o dever é moralmente relevante uma vez que, sem tal sentimento, o comerciante em questão poderia não

³²¹ Em consonância com tal papel, Borges irá afirmar que o papel que Kant atribui à simpatia é de um sentimento moral provisório, que pode auxiliar na realização de boas ações, quando o sentimento de respeito pela lei moral ainda não está suficientemente desenvolvido (Cf. BORGES, 2018, p.11).

³²² Cf. SHERMAN, 1990, p.154

ter dado o troco correto para a mencionada criança, no que ele teria agido, desse modo, contrariamente ao que seria o seu dever.

(2) *O papel moral facilitador da simpatia*

(2) Em uma leitura mais em acordo com as exigências kantianas de se agir apenas pelo dever, Allison irá afirmar, na continuação da sua discussão acerca dos papéis morais da simpatia na *MS* iniciada acima, que o dever indireto de cultivarmos os nossos sentimentos de simpatia na *MS* terá o papel moral de aumentar a nossa sensibilidade para o sofrimento humano, fazendo com isso com que possamos cumprir melhor o dever de beneficência. Nesse sentido, a simpatia é entendida como sendo uma espécie de facilitador da nossa capacidade de agir por dever, uma vez que ao aumentar a nossa sensibilidade para o sofrimento que nos rodeia, a simpatia reduz em nós os obstáculos sensíveis ao cumprimento do dever, nos tornando mais cientes desse sofrimento e mais capazes de sermos tocados por ele o que, por sua vez, aumenta a nossa capacidade de agir com beneficência.³²³ Devemos observar que esse segundo papel proposto por Allison irá, ao contrário do primeiro, preservar o valor moral da ação.

Para explicar como isso é possível, ou seja, como a necessidade da simpatia no segundo papel proposto por Allison pode ser compatível com a exigência kantiana de se agir apenas pelo dever, Allison irá recorrer à doutrina do mal radical.³²⁴ Segundo Allison, a essência do mal radical está em nossa suscetibilidade inalienável à tentação. Essa suscetibilidade representa em nós uma propensão que é a de ceder às tentações e não cumprir o dever moral. Essa suscetibilidade, segundo Allison, se refere a deveres perfeitos (aqueles que constituem uma obrigação para com nós mesmos) e imperfeitos (aqueles que constituem uma obrigação para com os outros). Por exemplo, em razão da dita suscetibilidade, alguém pode ser tentado a quebrar um contrato válido ou a se recusar a ajudar alguém em necessidade.

E é contra essa propensão, segundo Allison, que os verdadeiramente virtuosos precisam estar em “guarda”, e é aí que o que Allison chama de sentimentos de apoio (no caso aqui a simpatia) quando devidamente cultivados forneceria um importante contrapeso contra as nossas inclinações egoístas, e por isso representam uma importante arma contra a nossa propensão para o mal. Por exemplo, na medida em que o indivíduo realmente simpatiza com a condição de alguém ele estará menos inclinado, conseqüentemente, a perseguir só seus próprios fins legítimos. Ou seja, de acordo com o exemplo do Allison, na medida em que simpa-

³²³ Cf. ALLISON, 1990, p.167

³²⁴ Cf. ALLISON, 1990, p.167

tizo com a condição de alguém possivelmente necessitado eu estou mais inclinado a abstrair dos meus próprios fins particulares, e assim mais inclinado a ajudar o indivíduo com o qual simpatizei.³²⁵

A simpatia tem a capacidade de ser um importante contrapeso contra as nossas inclinações egoístas e, por conseguinte, contra a nossa propensão para o mal, uma vez que a simpatia, ao aumentar a nossa sensibilidade para o sofrimento humano, diminui os obstáculos sensíveis ao agir pelo dever que há de um modo ineliminável em nós, fazendo com que estejamos mais inclinados ou mais propensos a agir por dever, isto é, o aumento da nossa sensibilidade por meio da simpatia aumenta a nossa capacidade real de abstrair da influência da inclinação e adotar a perspectiva universalista exigida pela moralidade.³²⁶

A simpatia, portanto, considerada no seu segundo papel estabelecido por Allison, pode ser facilmente acomodada na exigência kantiana de se agir apenas pelo dever, uma vez que o que a simpatia faz é apenas aumentar a nossa sensibilidade para o sofrimento humano e com isso reduzir os obstáculos sensíveis ao dever moral, fazendo com que, por um lado, possamos ser mais sensíveis e, portanto, mais facilmente tocados pelo sofrimento que nos rodeia e por outro lado, tendo em vista isso, fazendo com que tenhamos uma redução em nós dos inevitáveis obstáculos sensíveis ao cumprimento do dever moral.

Aqui devemos observar que muito embora Allison afirme que Kant atribui um papel moralmente significativo, embora sempre subordinado, a certas inclinações, tal como a simpatia, ele parece não se atentar para o fato de que se nos valemos apenas dos nossos impulsos simpáticos isso poderá não ser suficiente para que da nossa ação resulte uma ação moral, pois para tanto necessitamos do papel restritivo do dever moral, o mesmo valendo para o papel perceptivo.

O papel facilitador da simpatia encontra amparo não apenas na *MS*, mas também na *GMS*, como podemos atestar por passagem da *GMS* já citada na presente tese em que Kant irá afirmar que algumas propriedades são até favoráveis à boa vontade e podem facilitar muito a sua obra.³²⁷

A meu ver, a tese de Allison acerca da simpatia, em seu segundo papel, pode ser corroborada pela própria definição que Kant oferece da simpatia na *MS*. Retornando um pouco ao que já vimos no capítulo passado, Kant irá definir a simpatia na *MS* como sendo partilhar a alegria e partilhar o sofrimento. Partilhar a alegria e partilhar o sofrimento são sentimentos

³²⁵ Cf. ALLISON, 1990, p.167

³²⁶ Cf. ALLISON, 1990, p.167

³²⁷ Cf. *GMS*, AA 04: XVI/394

sensoriais de prazer ou desagrado pelo estado de satisfação ou de dor alheios. Ou seja, na medida em que a simpatia é um sentimento de partilha, isso significa que por meio de tal sentimento compartilhamos com o outro o seu estado de satisfação ou de dor. Uma vez que somos capazes, por meio da simpatia, de sentirmos prazer ou desagrado pelo estado emocional do outro, isso pode fazer com que nos tornemos mais sensíveis ao seu sofrimento o que aumenta, conseqüentemente, a nossa capacidade de agir com beneficência, tal como defende Allison.

A simpatia faz parte dos deveres de virtude para com os outros abordados por Kant na *MS*.³²⁸ Na medida em que o papel moral facilitador da simpatia consiste em que ela diminui os nossos obstáculos sensíveis ao cumprimento do dever moral, ele pode ser corroborado também pela própria natureza da virtude tal qual caracterizada por Allison no capítulo *Virtue and holiness* do livro *Kant's Theory of Freedom*, uma vez que para o autor a virtude irá consistir (1) na luta do homem contra a sua propensão para o mal, o que exigirá uma mudança do coração ou revolução e (2) no esforço contínuo do mesmo para se aproximar de um ideal de santidade.³²⁹ Ou seja, a própria natureza da virtude nos diz que os deveres de virtude, dentre eles a simpatia, são facilitadores da ação moral na medida em que a própria natureza da virtude consiste na luta do homem contra a sua propensão para agir contrariamente ao dever e no seu esforço contínuo para se aproximar de um ideal de santidade.

Segundo Allison na segunda parte de *Virtue and holiness*, denominado *Holiness as a moral ideal*, na Doutrina da Virtude da *MS* Kant opera uma distinção entre santidade e perfeição moral.³³⁰ O primeiro diz respeito ao elemento subjetivo da moralidade, ou seja, a pureza da disposição de alguém, o segundo expressa o comando de fazer o que o dever ordena. Este último não apenas estipula que nós nunca devemos violar a lei, mas também ordena positivamente que nós aperfeiçoemos todas as nossas virtudes associadas aos deveres de virtude.³³¹

Allison observa que na Doutrina da Virtude há a distinção entre deveres jurídicos e éticos (ou de virtude). Os deveres jurídicos, como o dever de manter um contrato, podem ser legislados externamente, enquanto os deveres éticos são deveres autoimpostos, nos termos de Kant, são deveres ordenados por uma legislação interna e a única coerção (*constraint*) que eles enfrentam é uma autocoerção.³³²

Todos os deveres de virtude contêm o conceito de uma coerção pela lei; os deveres éticos coenvolvem uma coerção para a qual só uma legislação inter-

³²⁸ Os deveres de virtude para com os outros abordados por Kant na *MS* são os deveres de beneficência, os deveres de gratidão e os deveres de simpatia.

³²⁹ Santidade significa, no contexto kantiano, pureza da vontade.

³³⁰ Isto é, perfeição própria.

³³¹ Cf. ALLISON, 1990, p.175

³³² Cf. ALLISON, 1990, p.162

na é possível; enquanto que os deveres jurídicos coenvolvem uma coerção para a qual também é possível uma legislação externa; em ambos os casos, portanto, uma coerção, seja ela autocoerção ou coerção alheia; então, a faculdade moral da primeira pode denominar-se virtude e a ação que brota de uma tal disposição (do respeito pela lei) ação virtuosa (ética) (...).³³³

Como chama atenção Allison, os deveres jurídicos são assunto da Doutrina do Direito, enquanto os deveres éticos ou de virtude são assunto da Doutrina da Virtude. Ambos os tipos de deveres constituem os dois tipos de dever considerados na *MS*.

Ética significava nos tempos antigos doutrina dos costumes (*philosophia moralis*) em geral, a qual também era chamada doutrina dos deveres. Mais tarde, considerou-se adequado aplicar este nome só a uma parte da doutrina dos costumes, a saber, à doutrina dos deveres que não estão submetidos a leis externas (para o que se julgou adequado na Alemanha a designação doutrina da virtude): de modo que agora o sistema da doutrina geral dos deveres divide-se no sistema da Doutrina do Direito (*ius*), que trata de leis externas, e no sistema da doutrina da virtude (*ethica*), que não diz respeito a tais leis; podemos, pois, atermo-nos a uma tal definição.³³⁴

No que diz respeito ao que é ordenado pelos dois tipos de deveres (jurídicos e éticos), afirma Allison que os deveres jurídicos ordenam tipos específicos de ação, enquanto os deveres éticos apenas a adoção de certos fins.

A doutrina do Direito tem meramente que ver com a condição formal da liberdade externa (mediante a concordância consigo própria quando a sua máxima se convertesse em lei universal), quer dizer, com o Direito. Ao invés, a Ética oferece ainda uma matéria (um objeto do livre arbítrio), um fim da razão pura, que ao mesmo tempo se apresenta como um fim objectivamente necessário, isto é, como um dever para o homem.³³⁵

De fato, segundo Kant na Doutrina da Virtude da *MS*, a Doutrina do Direito tem meramente a ver com a condição formal da liberdade externa (mediante a concordância consigo próprio quando a sua máxima se convertesse em lei universal), ou seja, com o Direito. Já a Ética ou Doutrina da Virtude oferece uma matéria (um objeto do livre arbítrio), um fim da razão pura, que ao mesmo tempo se apresenta como um fim objectivamente necessário, ou seja, como dever para o homem.³³⁶

Fim é definido por Kant como sendo “um objeto do arbítrio (de um ser racional), mediante a representação do qual o arbítrio é determinado a uma ação dirigida a produzir esse objeto”.³³⁷ Como já mencionado, a Doutrina da Virtude fornece um fim que é ao mesmo tem-

³³³ *MS*, AA 06: 394/395

³³⁴ *MS*, AA 06: 379

³³⁵ *MS*, AA 06: 380

³³⁶ *MS*, AA 06: 380

³³⁷ *MS*, AA 06: 381

po um dever. O fim que é ao mesmo tempo um dever é aquele em que o indivíduo está obrigado a propor-se a si mesmo um fim³³⁸ que se situa nos conceitos da razão prática, ou seja, independentemente das inclinações sensíveis.³³⁹

Segundo Allison, uma vez que os deveres éticos ordenam a adoção de certos fins, uma preocupação central da Doutrina da Virtude seria justamente a alegação de que existem, de fato, fins obrigatórios, ou seja, fins que também são deveres. Desse modo, Kant irá afirmar na *MS* que são dois os fins que também são deveres, quais sejam, a perfeição própria e a felicidade alheia.

Como afirmado há pouco, um dos aspectos que caracterizam a virtude em Kant será a luta do homem contra a sua propensão para o mal. Para tanto, ou seja, para que o homem seja capaz de lutar contra tal propensão, será necessário que o mesmo tenha a capacidade real de controlar as suas próprias inclinações sensíveis. Dessa maneira, Allison irá afirmar que a virtude envolve uma força de caráter que consiste na capacidade de controlar as nossas próprias inclinações sensíveis na medida em que elas possam entrar em conflito com os requisitos morais. O poder de controlar as nossas próprias inclinações sensíveis característico da virtude ocorreria, por sua vez, através de um compromisso firme aos princípios morais, o que levaria a uma disposição a agir por dever. Allison observa, no entanto, que esse controle da inclinação não equivale a uma supressão total.

Como aponta acertadamente Allison, uma vez que a virtude envolve autocontrole ou autocracia não há necessidade de virtude para seres sagrados, tendo em vista que tais seres não possuem inclinações sensíveis que possam entrar em conflito com o que o dever exige. Dessa maneira, podemos afirmar que a virtude apenas faz sentido para seres falhos como nós que justamente por serem falhos possuem, muitas vezes, inclinações contrárias ao dever.

A dita luta do homem contra a sua propensão para o mal irá consistir na sua firme resolução para romper com essa propensão. E uma vez que essa firme resolução envolve uma ruptura com a disposição anterior, ela equivaleria a uma revolução na forma de pensar e não uma mera reforma do seu pensamento. Isso porque a mera reforma do comportamento é perfeitamente compatível com a continuação de uma disposição para o mal. A mera reforma deixaria a propensão para o mal intacta e, portanto, não poderia levar à virtude genuína. A necessidade de uma revolução no modo de pensar e não de uma mera reforma para que possamos

³³⁸ Uma vez que “só eu posso fazer de algo um fim” (*MS*, AA 06: 381).

³³⁹ Em suma, aquele fim que se situa nos conceitos da razão prática e que o indivíduo é obrigado a propor-se a si mesmo constitui em Kant o conceito de um fim que é ao mesmo tempo um dever (Cf. *MS*, AA 06: 381).

romper com a nossa propensão para o mal é deixada clara por Kant na *RGV*, como podemos ver pela citação abaixo.

Mas que alguém se torne não só um homem legalmente bom, mas também *moralmente* (agradável a Deus), i.e., virtuoso segundo o caráter inteligível (*virtus noumenon*), um homem que, quando conhece algo como dever, não necessita de mais nenhum outro motivo impulsor além desta representação do dever, tal não pode levar-se a cabo mediante *reforma* gradual, enquanto o fundamento das máximas permanece impuro, mas tem de produzir-se por meio de uma *revolução* na disposição de ânimo no homem (por uma transição para a máxima da santidade dela); e ele só pode tornar-se um homem novo graças a uma espécie de renascimento, como que por uma nova criação (Jo III, 5; cf. I Moisés, 2) e uma transformação do coração.³⁴⁰

Uma vez que a virtude envolve a nossa luta contra a alegada propensão para o mal, o primeiro passo no caminho para a virtude deveria ser uma firme resolução para romper com a nossa propensão para o mal. Desse modo, para a formação moral do homem, não adianta em nada combater vícios em particular deixando intacta a sua raiz universal.³⁴¹ Uma observação importante feita por Allison diz respeito ao fato de que a dita revolução não exige que haja a mudança de uma propensão para o mal para uma propensão para o bem, o que seria impossível tendo em vista que isso equivaleria a tornar-se santo. Assim, para Allison, não nos encontramos obrigados a passar de uma propensão para o mal para uma propensão para o bem, mas sim em vez disso estamos obrigados a lutar contra essa propensão para o mal, que não obstante tal luta, permanecerá inextirpável.

Segundo Allison, para nos comprometermos com essa luta o que devemos fazer é inverter a ordem dos incentivos e adotar uma máxima de santidade. Ou seja, como afirma Kant na *RGV*, a transformação da disposição de ânimo do homem mau na de um homem melhor está na mudança do fundamento interior da adoção de todas as suas máximas segundo a lei moral, “na medida em que este novo fundamento (o coração novo) é agora ele próprio imutável”.³⁴² Com efeito, ao assumirmos a liberdade transcendental³⁴³ esse compromisso seria pelo menos possível. Dessa maneira, a virtude irá consistir na luta contínua contra a nossa propen-

³⁴⁰ KANT, 2008, p.53/ *RGV*, AA 06: 47

³⁴¹ Cf. KANT, 2008, p.54/ *RGV*, AA 06: 48

³⁴² KANT, 2008, p.57/ *RGV*, AA 06: 50

³⁴³ Segundo Kant na *KrV*, a liberdade transcendental ou em sentido cosmológico é “a faculdade de iniciar *por si* um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto ao tempo. A liberdade é, neste sentido, uma ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência e cujo objecto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência, porque é uma lei geral, até da própria possibilidade de toda experiência, que tudo o que acontece deva ter uma causa e, por conseguinte, também a causalidade da causa, causalidade que, ela própria, aconteceu ou surgiu, deverá ter, por sua vez, uma causa; assim, todo o campo da experiência, por mais longe que se estenda converte-se inteiramente num conjunto de simples natureza (...)” (*KrV*, A532/B560).

são para o mal e também no nosso esforço constante para nos aproximarmos de um ideal de santidade, ainda que tal ideal seja para nós inatingível.³⁴⁴

Reiterando a importância da adoção de uma máxima de santidade para a concepção de virtude, Allison irá afirmar na segunda parte de *Virtue and holiness*, que a concepção de virtude esboçada pelo mesmo pressupõe não apenas uma revolução ou reorientação radical da vontade (*Willkur*) como condição da sua possibilidade, mas também exige que concebamos essa revolução como a adoção de uma máxima de santidade. Assim, segundo o autor, embora Kant defina a virtude em oposição à santidade, alegando que a primeira é o mais alto estágio de moralidade possível para seres racionais imperfeitos e finitos como nós, ele também insiste que a vida de virtude envolve, como componente essencial, a busca da santidade.³⁴⁵

Portanto, para Allison, como vimos, o caminho para a virtude deve começar com uma revolução ou mudança radical de disposição, e essa revolução consistirá na adoção de uma máxima de santidade. Ao deixar de adotar tal máxima, o que o indivíduo faria é ficar contente com o seu estado de mal radical. E fazer isso seria optar por sair da luta moral e, com isso, negar o status de um agente moral. Por essas razões, a alegação de que teríamos um dever de lutar pelo ideal de santidade, ainda que para nós inalcançável, não seria um “adendo eliminável” à teoria moral kantiana, mas sim um componente essencial dela.³⁴⁶

(3) *O papel moral perceptivo da simpatia*

O papel moral perceptivo da simpatia está presente em Sherman, Herman e Baron, uma vez que todas essas autoras sustentam, basicamente, que a simpatia nos ajuda a identificar melhor onde a ação moral é necessária, como veremos a seguir.

Em *The Place of Emotions in Kantian Morality*, Sherman irá apresentar a chamada alegação perceptiva, a qual já mencionamos, que advoga, por sua vez, que certos tipos de emoções, tais como simpatia, compaixão e amor nos permitem aplicar os princípios morais alertando-nos sobre as circunstâncias que têm uma dimensão moral e que podem, por isso, exigir ação. Nesse sentido, a alegação perceptiva sustenta que as emoções cumprem o papel moral de chamar a nossa atenção para o que é moralmente saliente, nos alertando para quando e onde a ação moral é necessária.

³⁴⁴ Em consonância com a ideia de que devemos, em Kant, nos aproximar do ideal de santidade, Zanella irá afirmar que Cristo representará na *RGV* o ideal de santidade e que irá competir à vontade humana a aproximação de tal ideal (Cf. ZANELLA, 2008, p.13).

³⁴⁵ Cf. ALLISON, 1990, p.171

³⁴⁶ Cf. ALLISON, 1990, p.179

Segundo Sherman, em Kant temos o dever condicionado de cultivar essas emoções na medida em que elas apoiam o dever.³⁴⁷ Como amparo a essa última afirmação, Sherman irá citar a afirmação³⁴⁸ feita por Kant na Doutrina da Virtude da *MS* segundo a qual devemos cultivar em nós próprios os sentimentos naturais (estéticos) de compaixão e utilizá-los como meios para a participação ativa no destino do outro, pois tais sentimentos foram implantados em nós pela natureza a fim de que façamos aquilo que o dever por si só não nos conduziria a fazer.

Para Sherman, portanto, se temos um interesse prático na lei moral e nas suas esferas de justiça e virtude, então as emoções patológicas seriam necessárias para que saibamos quando e onde o fim moral é apropriado. Para que um interesse prático na lei moral pudesse ser verdadeiramente prático, tal interesse deveria funcionar por meio de sensibilidades emocionais (patológicas).

Segundo Herman em *The Practice of Moral Judgment* (1993), as regras morais são vistas como uma característica central da ética kantiana na forma do imperativo categórico ou regras do dever. De acordo com a autora, o crítico argumentaria que em ambos os casos teríamos uma distorção do ajuizamento moral. As regras, por sua natureza, deveriam ser grosseiras, seu objetivo seria alcançar a regularidade, permitindo que casos semelhantes fossem julgados de maneiras semelhantes. Para conseguir isso, tais regras deveriam nos instruir a escolher apenas alguns recursos de uma ação ou conjunto de circunstâncias como os relevantes do ponto de vista da regra. Dessa maneira, argumentaria o crítico, ao empregarmos regras morais seríamos forçados a descartar características particulares de textura e detalhe que dariam às ações seu significado moral para o agente.³⁴⁹

Em suma, segundo Herman, a dificuldade com uma concepção de moralidade que vincula o julgamento moral a regras é que ela ignora detalhes (fatos particulares sobre os indivíduos) que são moralmente relevantes. Assim, a regra moral pode deixar de fora que para alguém racista não há problema moral algum em adotar critérios raciais, como a cor da pele, para o preenchimento de uma vaga de emprego ou para decidir quem será melhor ou pior recebido em um país europeu ao fugir de um país em guerra, por exemplo. Isto é, pela sua própria natureza, a regra moral pode deixar de fora que para o indivíduo racista o tratamento jus-

³⁴⁷ “Certain sorts of emotions, such a sympathy, compassion, and love, enable us to aply moral principles by alerting us to circumstances that have a moral dimension and may require moral action. According to my earlier discussion, emotions serve as percentual modes of response. They are modes of discerning and attending to what duty. Derivate moral worth will depend upon this relation” (SHERMAN, 1990, p.158).

³⁴⁸ Cuja passagem já foi citada na presente tese.

³⁴⁹ Cf. HERMAN, 1993, p.74

to e igualitário entre as pessoas, independentemente da cor da sua pele, simplesmente não é algo moralmente relevante, ou como diz a Herman, moralmente saliente. Desse modo, sem que o indivíduo racista seja instruído moralmente, ele dificilmente ajuizará devidamente em uma situação em que alguém é discriminado em função da cor da sua pele. O pensamento seria o de que se as regras morais funcionam como algum tipo de regra imposta externamente, a interseção das regras morais com os detalhes da ação pode deixar o que é significativo para uma ação descrito incorretamente, o que tornará necessário, para um ajuizamento moral adequado, aquilo que a autora denominará de regras de saliência moral (que Herman abreviará por RMS). As regras de saliência moral visam, por exemplo, fazer com que o indivíduo racista perceba que a questão do tratamento justo e igualitário entre as pessoas, independentemente da cor da sua pele, é algo moralmente relevante. Como afirma Herman em *Embracing Kant's Formalism*, parte do propósito da moralidade está em nos mudar, nos treinando para os desejos e interesses que não teríamos de outra forma, e alterar nosso senso de valor das coisas com as quais já nos importamos.³⁵⁰

Segundo Herman, o imperativo categórico não é uma regra moral – é um princípio formal abstrato. Ele não estabelece deveres diretamente, mas avalia as máximas de ação dos agentes (os princípios sob os quais eles agem). Para utilizarmos o IC³⁵¹ como um princípio de ajuizamento ou avaliação, o agente deve produzir sua máxima, que deverá descrever corretamente o que ele pretenderá fazer e o porquê.

O que Herman irá defender é que uma vez que o IC avalia máximas de ação e tendo em vista que as máximas contêm apenas aqueles elementos descritivos que pertencem à concepção que um agente tem da sua ação e circunstância, o IC não poderia ser um princípio prático eficaz de ajuizamento, a menos que os agentes tenham algum entendimento moral de suas ações antes de usar o procedimento do IC.³⁵² Esse procedimento ou conhecimento moral prévio será um tipo de regra moral, denominado pela autora de regras de saliência moral,³⁵³ que são adquiridas como elementos de uma educação moral.

As regras de saliência moral cumprem o papel moral em Herman de nos mostrar onde o ajuizamento moral é necessário. Tais regras são capazes disso, pois elas selecionam as características moralmente significativas das ações, podendo com isso nos indicar quando certos tipos de ação devem ser realizadas sem justificativa moral, ou podem impedir que certos tipos

³⁵⁰ Cf. HERMAN, 2011, p.56

³⁵¹ Imperativo categórico.

³⁵² Cf. HERMAN, 1993, p.77

³⁵³ Cf. HERMAN, 1993, p.77

de ação sejam consideradas pelo agente como opções reais para ele.³⁵⁴ Isto é, as regras de saliência moral constituem a estrutura da sensibilidade moral uma vez que elas estruturam a percepção do agente sobre a sua situação para que o que ele perceba seja um mundo com características morais, fazendo com que o indivíduo tenha maior capacidade de identificar aqueles elementos de suas circunstâncias ou de suas ações que requerem atenção moral.³⁵⁵

No entanto, muito embora Herman entenda que as regras de saliência moral são necessárias para tornar o IC um princípio prático de ajuizamento moral mais eficaz, a mesma também considera que uma ação pode ser julgada através do procedimento do IC sem que o agente esteja consciente de que tal ação tem importância moral, e um agente poderia trazer uma máxima ao IC sem nenhum sentido de que ela colocaria dificuldades morais e só posteriormente descobriria sua inadmissibilidade. Portanto, segundo Herman, o procedimento do IC pode funcionar sem as RMS.

Em *Embracing Kant's Formalism*, texto escrito anos após o *The Practice of Moral Judgment*, Herman irá reforçar a ideia defendida neste último de que para que o IC seja um princípio prático eficaz de ajuizamento moral necessitamos de uma espécie de entendimento moral prévio. Segundo a autora, seres humanos são agentes reais, que não devem ser entendidos em abstração de tempo e lugar, pois eles vêm carregados de psicologia e história e abrigados de uma série de concepções avaliativas, pelas quais erramos e acertamos.³⁵⁶ Uma vez que, como vimos, o dever, pela sua própria natureza formal, pode ignorar que somos seres reais, com preconceitos e visões de mundo diferentes, o agente moral dependeria, desse modo, de uma série de habilidades, práticas e sensibilidades apropriadas a fatos moralmente salientes, adquiridos ao longo da vida e formados socialmente,³⁵⁷ tal como basicamente é sustentado por Herman em *The Practice of Moral Judgment*.

Segundo Herman, a introdução das RMS não é apenas um dispositivo prático necessário no sistema kantiano de ajuizamento moral, pois sua introdução forneceria um meio de abordagem para algumas das questões que os críticos consideram que a ética kantiana simplesmente não pode lidar adequadamente. A autora irá abordar duas dessas questões, quais sejam, o conflito de deveres e os problemas de percepção moral e sensibilidade e como as RMS podem lidar adequadamente com tais problemas.³⁵⁸

³⁵⁴ Cf. HERMAN, 1993, p.77-78

³⁵⁵ Cf. HERMAN, 1993, p.77-78

³⁵⁶ Cf. HERMAN, 2011, p.61. Segundo Herman, embora a imparcialidade possa ser um ideal moral, é desejável que seja realizado sem exigir desde o início que os agentes ignorem o que é pessoal e importante para eles (Cf. HERMAN, 1993, p.74).

³⁵⁷ Cf. HERMAN, 2011, p.61

³⁵⁸ Cf. HERMAN, 1993, p.79

Em circunstâncias de aparente conflito de deveres as RMS não resolvem tal conflito, mas trazem o mesmo à tona. Isso porque, segundo Herman, as regras de saliência moral permitem que um agente aprecie o que está em questão nos casos difíceis, tornando perceptíveis os aspectos moralmente difíceis de tais casos. Em situações de conflito as RMS não dizem o que fazer, pois elas não geram, por si mesmas, deveres. O que tais regras de saliência moral fazem em casos de conflito é mostrar as características moralmente relevantes presentes em tal conflito, e a determinação por parte do indivíduo se dará por meio da sua própria avaliação, tendo em vista as RMS, de como é melhor proceder em tais circunstâncias.³⁵⁹

O problema da percepção moral e sensibilidade se refere ao fato de que o agente moral kantiano pode falhar em reconhecer uma situação como sendo uma situação que pede ajuda, ou seja, como sendo uma circunstância que cai sob o princípio do dever.³⁶⁰ O argumento de Herman é basicamente o de que se o reconhecimento do sofrimento for necessário para a realização de uma ação beneficente, e se tomarmos a posição segundo a qual o princípio moral kantiano é capaz de fazer tudo o que a moralidade requer e ainda é insensível, então o que teremos como resultado é que o agente moral kantiano será menos suscetível do que a pessoa simpática para ver o sofrimento (ou vê-lo claramente, com o mesmo grau de discernimento). Segundo Herman, o escopo das ações beneficentes é maior naqueles que conseguem perceber mais prontamente o sofrimento dos outros.³⁶¹

Para Herman, se adotamos o ponto de vista segundo qual o princípio moral kantiano é capaz de fazer tudo o que a moralidade requer e ainda é insensível, então isso equivalerá a assumirmos que o agente moral kantiano é frio e antipático. E uma vez que compreendemos o agente moral kantiano como sendo frio e antipático, então o fato dele falhar em reconhecer o sofrimento é algo mais provável de ocorrer nele do que em um indivíduo dotado de simpatia, pois o indivíduo que é frio e antipático não está aberto aos mesmos tipos de coisas do indivíduo dotado de simpatia. Ou seja, o indivíduo simpático, na medida em que percebe melhor o sofrimento, está mais aberto às situações que pedem ajuda, e por isso ele tende a ser mais beneficente do que os indivíduos que não percebem o sofrimento com o mesmo grau de discernimento. Sendo assim, para Herman, se o reconhecimento do sofrimento for necessário para a realização de uma ação beneficente, então a menos que o indivíduo seja capaz de reconhecer

³⁵⁹ Cf. HERMAN, 1993, p.79

³⁶⁰ Cf. HERMAN, 1993, p.81

³⁶¹ “First of all, if the ability to recognize distress is necessary if one is to act beneficently, then the Kantian moral agent will have failed to do what beneficence requires if the cannot recognize distress” (HERMAN, 1993, p.81).

o sofrimento ele não será um agente moral eficaz, pois o princípio moral por si só não poderá torná-lo sensível à necessidade.³⁶²

A proposta de Herman quanto à questão da percepção moral e sensibilidade é a de que as RMS podem fazer com que o agente moral kantiano, tido como frio e antipático segundo um determinado modo pelo qual Kant é frequentemente interpretado, reconheça melhor o sofrimento, o que significa, em outras palavras, reconhecer as situações que caem sob o princípio do dever e que exigem, portanto, uma ação moral. Dessa maneira, segundo a autora, as RMS deveriam ser ensinadas, fornecendo o que a mesma entende por um núcleo substantivo de uma educação moral. Isso porque quando as RMS são aprendidas, o indivíduo seria capaz de identificar os elementos moralmente significativos nas situações que encontra. Por exemplo, as crianças pequenas não saberiam a extensão das coisas que causam dor, e precisariam ser instruídas acerca de que tal comportamento é prejudicial e desnecessário e deveria ser evitado.

As RMS relativas à beneficência deveriam ser aprendidas da mesma maneira. O objetivo dessas regras seria permitir que o agente moral reconheça o sofrimento como algo moralmente significativo para que ele possa por si mesmo julgar se sua ajuda é moralmente apropriada ou solicitada em uma determinada situação.³⁶³ Por outro lado, Herman irá supor que a capacidade de discernir o sofrimento por meio das RMS exige o desenvolvimento de capacidades afetivas de resposta, como a simpatia, por exemplo, uma vez que tal sentimento, como vimos, faz com que o indivíduo perceba mais prontamente o sofrimento, ao contrário do que normalmente ocorre com o indivíduo que é antipático. Dessa maneira, a autora argumenta que assim teremos encontrado um argumento kantiano para o desenvolvimento de capacidades afetivas, e fundamentos kantianos para valorizá-las, não por si mesmas, mas enquanto meios moralmente necessários. Portanto, para a autora, os afetos deveriam ser apreciados como poderes humanos cujo desenvolvimento possibilita a realização da intenção moral na ação.³⁶⁴

Entretanto, segundo Herman, não só os afetos deveriam ser apreciados como poderes humanos cujo desenvolvimento possibilita a realização da intenção moral na ação, mas também quaisquer conjuntos de habilidades necessárias ou suficientes, sendo elas também valorizadas instrumentalmente como poderes da agência moral eficaz.³⁶⁵ Em suma, o que Herman argumentou até agora é que para que alguém seja um agente moral eficaz, independentemente

³⁶² Cf. HERMAN, 1993, p.81

³⁶³ Cf. HERMAN, 1993, p.82

³⁶⁴ Cf. HERMAN, 1993, p.82

³⁶⁵ Cf. HERMAN, 1993, p.82

de ser um agente moral kantiano ou não, ele deve ser treinado para perceber as características moralmente significativas de cada ação por meio das RMS. No que diz respeito às ações benéficas, por exemplo, as RMS exigirão, por outro lado, o desenvolvimento de capacidades afetivas de resposta, como a simpatia, uma vez que, como vimos, tal sentimento faz com que o agente moral perceba melhor o sofrimento. A percepção se mostra, dessa maneira, um aspecto importante no que se refere ao agente moral.³⁶⁶

Nesse sentido, o papel moral perceptivo da simpatia está, portanto, em que ela faz com que o indivíduo reconheça melhor o sofrimento, isto é, reconheça melhor as situações que caem sob o princípio do dever, ou seja, as situações em que o agir moral é necessário, reconhecimento esse que, por sua vez, é suposto pela Herman como sendo necessário ao agir benéfico.

Na medida em que a Herman supõe que o reconhecimento do sofrimento seja necessário para a realização de ações benéficas, e tendo em vista que, segundo a autora, indivíduos dotados de simpatia realizam tal reconhecimento de modo mais eficiente, poderíamos ser levados a pensar que a Herman coloca a simpatia como sendo uma condição necessária para a realização de ações benéficas. No entanto, ao contrário disso, o que a autora quer dizer, a meu ver, não é que indivíduos que não são dotados de simpatia sejam incapazes de realizar ações benéficas, mas sim que uma vez que os indivíduos dotados de simpatia reconhecem melhor o sofrimento, a realização de ações benéficas é mais provável de ocorrer neles do que naqueles indivíduos que não são dotados de simpatia, o que não significa afirmarmos que aqueles indivíduos que não são dotados de simpatia sejam incapazes de praticar ações benéficas.

A interpretação de Baron acerca da simpatia na *MS* permitirá que tenhamos a presença da mesma em uma ação sem que esta perca o seu valor moral. Em razão disso, a estratégia que foi adotada pela autora procurou mostrar que as inclinações sensíveis em Kant não são ruins por si mesmas. Como vimos brevemente ainda no primeiro capítulo, o que as afirmações negativas feitas por Kant acerca das inclinações sensíveis procurariam mostrar não é que elas não poderiam estar presentes e ativas em uma ação moral, mas sim que devemos ter o controle de tais inclinações, a fim de não permitir que elas nos controlem e sejam “ouvidas” como desafiadoras ao dever. Dessa maneira, assim como para Herman, para Baron as inclinações e tudo o mais que é afetivo não subtraem o valor moral de uma ação, desde que o dever tenha sido aquele que determinou a vontade do indivíduo. Assim, na segunda parte do capítulo

³⁶⁶ Como afirma Herman, uma pessoa será menos do que um agente normal a menos que ela atinja um certo nível mínimo de sensibilidade moral (Cf. HERMAN, 1993, p.83).

Sympathy and Coldness in Kant's Ethics, denominado *Sympathetic Feeling Is Generally a Duty* do livro *Kantian Ethics Almost Without Apology* (1995), Baron irá começar por desfazer uma aparente inconsistência entre o exemplo do sábio na *MS*, em que aparentemente há uma rejeição à transmissão de sentimentos, e o que preconiza o dever de simpatia na *MS*.

Como já vimos, Kant estabelece como sendo um dever a utilização da simpatia para fomentar a benevolência ativa e racional, isto é, a prática de ações caridosas. A simpatia é substancialmente um sentimento de compartilhamento ou transmissão de sentimentos. Isto é, por meio da simpatia compartilhamos com o outro os seus estados emocionais de felicidade ou de tristeza. No entanto, o que Baron irá observar é que, sendo a simpatia um dever que ordena a transmissão de sentimentos pareceria haver aí uma aparente inconsistência³⁶⁷ entre o dever de simpatia e o exemplo do sábio que parece justamente rejeitar a transmissão de sentimentos, no caso específico, a transmissão da compaixão, como podemos ver pela passagem abaixo.

Foi um modo sublime de representar o sage o do estóico, quando lhe fez dizer: desejo ter um amigo, não para que preste auxílio na pobreza, na doença, no cativo, etc., mas para que eu possa ajudar a ele e possa salvar um homem; e, no entanto, quando ao seu amigo não seja possível salvar-se, pergunta-se esse mesmo sage a si mesmo: o que é que tenho eu a ver com isso? Quer dizer, recusava a compaixão.³⁶⁸

Segundo Baron, a aparente inconsistência apontada desapareceria no momento em que consideramos que o que Kant quer dizer é que devemos cultivar tais sentimentos, como a compaixão, sem deixar que eles nos dominem.³⁶⁹

A aprovação por parte de Kant do comportamento do sábio seria a aprovação do controle do sábio sobre os seus sentimentos, e não uma rejeição dos mesmos. Do mesmo modo, a passagem acerca do sábio na *MS* não forneceria base, em última análise, para afirmar que Kant nega a importância dos sentimentos de compaixão. Baron observa que se a mesma estiver correta então não haveria razão para atribuímos a Kant a visão segundo a qual as pessoas que nunca sentem “tristeza simpática” (ou pesar) são melhores do que pessoas que sentem tal sentimento.³⁷⁰

De acordo com Baron, a questão para Kant não é que devemos deixar de cultivar sentimentos como a compaixão, mas sim que devemos ter o controle de tais sentimentos se encaixa bem com a distinção feita por Kant na *MS*, a qual já vimos, entre *humanitas practica* e

³⁶⁷ Cf. BARON, 1995, p.214

³⁶⁸ *MS*, AA 06: 457

³⁶⁹ Cf. BARON, 1995, p.215

³⁷⁰ Cf. BARON, 1995, p.215

humanitas aesthetica, isso porque a *humanitas aesthetica* estaria localizada na mera suscetibilidade de sentir alegria e tristeza em comum com os outros e não é livre, enquanto que a *humanitas practica* estaria localizada na capacidade e na vontade de compartilhar os sentimentos dos outros. A diferença está em que a *humanitas practica* nos envolve como agentes livres, enquanto a *humanitas aesthetica*, não. Segundo Baron, Kant não vê valor em ser passivamente infectado pela tristeza de outra pessoa, mas sim em compartilhar ativamente os seus sentimentos.

Baron observa que muito embora tenha chamado atenção em seu texto para o fato de que Kant parece as vezes negar a importância de sentimentos como a simpatia ou mesmo afirmar que devemos não tê-los, está claro que o que ele afirma não é que não devemos tê-los. Ainda segundo a autora, Kant não nega a importância de tais sentimentos, embora possa ser argumentado que ele não reconheça totalmente a sua importância.³⁷¹

Ainda em *Sympathetic Feeling Is Generally a Duty*, Baron irá lembrar que Kant caracteriza na *MS* o cultivo da simpatia como sendo um dever. Tendo já sido resolvida a questão com relação ao fato de que para Kant o que devemos fazer não é deixar de cultivar sentimentos como o da compaixão, mas sim que devemos ter o controle sobre eles, permanece ainda não solucionado que papel teria a simpatia na visão de Kant.³⁷²

Para esclarecer tal questão, Baron irá voltar para a passagem da simpatia na *MS* em que Kant irá afirmar que tal sentimento constitui um dos impulsos que a natureza implantou em nós a fim de que façamos aquilo que o dever por si só não nos conduziria a fazer. A autora irá observar que com relação à afirmação feita por Kant na mencionada passagem alguém poderia pensar que os impulsos simpáticos poderiam cumprir a função em Kant de fazer com que nos importemos com o que a moralidade exige. E mesmo quando temos um agente comprometido, o que a moralidade requer, alguém poderia pensar, pode ser muito difícil, necessitando assim, segundo tal interpretação, da ajuda dos impulsos simpáticos.³⁷³ Ou seja, segundo tal perspectiva a simpatia poderia ser vista como cumprindo a função de um incentivo moral na *MS*.

No entanto, segundo Baron, embora tal interpretação se encaixe com a referida passagem da Doutrina da Virtude na *MS*, ela leva a alguns problemas, quais sejam, (1) tal interpretação viola a teoria da liberdade de Kant ao supor que o indivíduo não é capaz de fazer o que

³⁷¹ Cf. BARON, 1995, p.216-217

³⁷² Cf. BARON, 1995, p.217

³⁷³ Cf. BARON, 1995, p.217-218

a moralidade pede sem o auxílio dos impulsos simpáticos e (2) tal interpretação advoga que o indivíduo tem que buscar razões não-morais para fazer o que a moralidade exige.³⁷⁴

De acordo com a autora, a primeira coisa que devemos notar é que há mais de uma maneira pela qual os impulsos simpáticos podem nos ajudar a nos motivar a cumprir o dever. No entanto, uma dessas maneiras em Kant não poderia ser a de que os impulsos simpáticos unam forças com o motivo do dever a fim de que o indivíduo faça o que exige o dever. Isto é, em outras palavras, o papel da simpatia na *MS* não pode ser o de um incentivo, ou seja, o de levar o indivíduo a agir moralmente. Como afirma Baron, se houver alguma maneira de o dever usar a ajuda dos impulsos simpáticos, essa maneira não será a de adquirir “força motriz” por meio do mencionado sentimento.³⁷⁵ Se os impulsos simpáticos não podem cumprir a função de “força motriz” ou, em outras palavras, de incentivo moral, então qual papel os impulsos simpáticos ocupariam em Kant?

O que Baron irá afirmar é que os impulsos de simpatia são direcionados para ajudar-nos com os deveres imperfeitos (e, mais especificamente, o dever de amor para com os outros, como é o caso do dever de simpatia). De acordo com tal perspectiva, a simpatia terá o papel moral na *MS* de ajudar a nos incitar a realizar atos específicos de ajuda ao próximo, na medida em que ela nos ajuda a direcionar a nossa atenção para as necessidades das outras pessoas e para as maneiras como podemos socorrê-las, nos dotando de uma sensibilidade que de outra forma não teríamos e que é necessária para percebermos onde a ajuda é necessária,³⁷⁶ cumprindo aqui a simpatia um papel moral claramente perceptivo. A simpatia, em seu papel perceptivo, fomenta, portanto, a prática de atos de beneficência e, por conseguinte, a prática de atos morais, uma vez que ela, ao direcionar a nossa atenção para as necessidades das outras pessoas, nos ajuda a identificar as situações que pedem ajuda e que, desse modo, exigem uma ação moral, nos tornando, assim, agentes morais mais eficazes.

Quando Baron afirma que a simpatia terá o papel moral na *MS* de nos ajudar a nos incitar (*prompt*) a realizar atos específicos de ajuda ao próximo, alguém poderia pensar que ela está, de alguma forma, justamente caracterizando a simpatia enquanto sendo um incentivo moral na *MS*. No entanto, não é isso o que a autora faz, primeiro (1) porque como vimos ela nega categoricamente que em Kant possamos utilizar os impulsos simpáticos para a realização daquilo que o dever exige e (2) porque o que Baron faz é sustentar que a simpatia ajuda a incitar em nós atos específicos de ajuda ao próximo não porque a simpatia junte forças com o

³⁷⁴ Cf. BARON, 1995, p.218

³⁷⁵ Cf. BARON, 1995, p.218-219

³⁷⁶ Cf. BARON, 1995, p.219

dever, como uma mola propulsora para que realizemos aquilo que podemos ser fracos para realizar, mas porque a simpatia nos dota de uma sensibilidade capaz de fazer com que identifiquemos com mais eficiência as situações que exigem uma ação moral, e o que podemos fazer para ajudar. E é unicamente nesse sentido que a simpatia deve ser compreendida em Baron.

Devemos reforçar aqui que ambos os papéis morais (2) facilitador e (3) perceptivo são perfeitamente compatíveis com a moralidade kantiana, ao contrário do que ocorre com o papel moral de (1) substituto do dever, pois a simpatia, em ambos os papéis, como foi posto acima acerca do papel moral perceptivo, não ocupa o lugar de um incentivo moral, pois do contrário estaríamos entrando em contradição com o sentido de moralidade em Kant, uma vez que o único incentivo moral possível para o referido filósofo é a própria lei moral. Ambos os papéis não agem como um incentivo moral, pois o que eles fazem, como vimos, é unicamente, por um lado, diminuir os nossos obstáculos sensíveis ao cumprimento do dever e, por outro lado, fazer com que possamos identificar mais eficazmente as situações que exigem uma ação moral. Desse modo, podemos perceber claramente que embora com algumas distinções, Sherman, Herman e Baron defendem que a simpatia pode ocupar, sem qualquer contradição, um papel moral perceptivo em Kant.

A meu ver, existem muitos exemplos da experiência, mesmo nos pequenos gestos do dia a dia, que ilustram ambos os papéis facilitador e perceptivo da simpatia. Poderíamos, desse modo, pensar em alguns casos. Por exemplo, se você é um estudante e vai morar em outra cidade em uma época onde não existisse Google Maps ou nenhuma dessas ferramentas modernas de localização que deixam tudo mais fácil, alguém com temperamento mais solidário ou preocupado pode se oferecer para te ajudar a localizar lugares que serão importantes para você como Reitoria, RU (Restaurante Universitário), pontos de ônibus, postos de saúde, etc. Tal iniciativa, principalmente em grandes cidades, onde as pessoas tendem a ser um pouco mais centradas em suas próprias atividades, pode certamente não partir espontaneamente de todas as pessoas, mas apenas de algumas que possuem de modo natural um temperamento mais solidário ou preocupado. Dessa maneira, a pessoa dotada de simpatia é mais eficaz do que outros indivíduos, embora não necessariamente, em perceber que talvez você esteja precisando inicialmente de ajuda para se localizar em um lugar novo. Ou seja, a pessoa simpática pode ser mais capaz do que outros indivíduos em reconhecer as situações que pedem ajuda e agir para isso.

Outro exemplo que pode ilustrar o papel moral facilitador e perceptivo da simpatia está em quando você está atravessando na faixa de pedestres uma pista com grande fluxo de carros, ônibus, etc. e o sinal abre quando você ainda está no meio do caminho e os carros, ônibus e motos aceleram sem nenhuma preocupação com o risco que isso pode representar para você. Nessa situação, falando aqui especificamente da nossa realidade brasileira, que é a que eu tenho experiência, é quase certo que apenas alguns motoristas mais sensíveis e, portanto, mais dotados de simpatia, vão se importar com o fato de que essa situação pode ser perigosa para você e vão esperar que você conclua o seu trajeto em segurança, não obstante tais motoristas pudessem até estar com pressa. Ou poderíamos pensar também, indo nesse caso muito além dos pequenos gestos do dia a dia, nos profissionais de saúde que trabalham para o Médicos sem Fronteiras ou a Cruz Vermelha, por exemplo, que abdicam de uma vida segura e confortável para oferecer assistência médica em lugares muito pobres e/ou em situação de guerra ao redor do mundo, o que sem dúvida exige uma boa dose de solidariedade e preocupação com o sofrimento do outro. O mesmo podendo-se dizer de todas aquelas outras pessoas que dedicam um tempo importante das suas vidas para as causas sociais, ajudando a suprir necessidades que o Estado muitas vezes não supre, por incompetência, corrupção ou mesmo, o que é muito comum, falta de interesse político.

O dever de perfeição própria na *MS* mostra a necessidade de cultivarmos e usarmos a simpatia como meio para o fim do dever moral, uma vez que o dever de perfeição própria nos ordena que devemos progredir moralmente para a determinação da nossa vontade pelo dever, o que implica, por sua vez, tendo em vista sermos seres racionais imperfeitos, que cultivemos e usemos toda sorte de inclinações que possam ser úteis à moralidade, como é o caso da simpatia. Podemos afirmar, desse modo, que o dever de perfeição própria na *MS* engloba o dever de cultivo da simpatia nos seus três papéis morais que foram descritos acima, pois ao fazerem com que sejamos capazes de agir meramente em conformidade com o dever, ao diminuirmos os nossos obstáculos sensíveis ao cumprimento do dever e ao fazerem com que identifiquemos com mais eficiência onde a ação moral se faz necessária, a simpatia pode contribuir para o nosso progresso moral.

Segundo Kant na *MS* há dois fins que são simultaneamente deveres, quais sejam, o dever de perfeição própria e o dever de promover a felicidade alheia.³⁷⁷ O dever de perfeição própria na *MS* envolverá dois aspectos, quais sejam, o dever de cultivo das nossas faculdades

³⁷⁷ *MS*, AA 06: 385

(ou disposições naturais) e também, simultaneamente, o dever de cultivo da nossa vontade (do modo moral de pensar) de cumprir todos os deveres em geral.

1. Constitui para o homem dever trabalhar arduamente para se elevar cada vez mais da sua rudeza, desde a animalidade (*quoad actum*) até a humanidade, que é a única por via da qual é capaz de se propor fins; colmatar a sua ignorância pela instrução e corrigir os seus erros; e isto não é só a razão práctico-técnica que, para os seus propósitos, que são diferentes (a arte), o aconselha, mas a razão práctico-moral que o ordena pura e simplesmente e converte este fim em dever seu, para que seja digno da humanidade que habita nele. 2. Progredir no cultivo da vontade até alcançar a mais pura intenção virtuosa, a ponto de a lei se tornar ao mesmo tempo um móbil daquelas ações conformes ao dever e obedecer-lhe por dever, consistindo nisto a perfeição práctico-moral interna.³⁷⁸

O dever de perfeição própria, embora envolva também o dever de cultivo das nossas faculdades em geral³⁷⁹ se refere, em suma, à máxima perfeição moral do homem que irá consistir em “cumprir com o seu dever e precisamente por dever (em que a lei não seja apenas a regra, mas também o móbil das ações)”.³⁸⁰ Ou seja, uma vez que somos seres racionais imperfeitos, o dever de perfeição própria estabelece que devemos procurar progredir moralmente de modo que a nossa vontade seja sempre determinada pelo dever.

Este dever consiste, em primeiro lugar, subjetivamente, na pureza do sentimento do dever (*puritas moralis*): quando a lei é por si só o móbil, sem qualquer interferência dos propósitos decorrentes da sensibilidade, e as ações não só se realizam em conformidade com ao dever, mas também por dever.³⁸¹

Devemos observar, no entanto, que muito embora Kant estabeleça como dever o nosso contínuo progresso em direção à perfeição própria esta é inatingível, pelo menos para seres racionais finitos como nós, uma vez que possuímos uma vontade imperfeitamente racional e não uma vontade *santa* ou *divina*. O dever de perfeição própria irá consistir então no dever de buscar a mencionada perfeição, ainda que esta seja para nós inalcançável, como podemos ver pela *KpV* e pela *MS*.

Portanto aquela lei de todas as leis, como o preceito moral do Evangelho, apresenta a disposição moral em toda a sua perfeição do modo como ela enquanto ideal de santidade não é atingível por nenhuma criatura, contudo é o arquétipo do qual devemos aspirar-nos e, em um ininterrupto mas infinito, aspirar a ela igualar-nos.³⁸²

“Sedes santos” é aqui o mandamento. Em segundo lugar, objectivamente, em relação ao fim moral na sua globalidade, que diz respeito ao fim da perfei-

³⁷⁸ *MS*, AA 06: 387

³⁷⁹ *MS*, AA 06: 387

³⁸⁰ *MS*, AA 06: 392

³⁸¹ *MS*, AA 06: 446

³⁸² *KpV*, AA 05 : 83/84

ção, quer dizer, ao seu dever integralmente considerado e ao atingimento da consumação do fim moral no que a si próprio se refere, o mandamento é “sedes perfeitos”, ora, esforçar-se para alcançar um tal fim não é para o homem senão progredir de uma perfeição para outra: “se existe virtude, se existe mérito, lute por eles.”³⁸³

Na *RGV* Kant também irá indicar que devemos progredir moralmente.

Efectivamente, não obstante a queda, ressoa sem diminuição na nossa alma o mandamento: devemos tornar-nos homens melhores; por conseguinte devemos também poder fazê-lo, inclusive se o que conseguimos fazer houvesse de por si só ser insuficiente e nos tornássemos assim mais suscetíveis de uma assistência superior para nós imperscrutável.³⁸⁴

E devemos procurar progredir moralmente uma vez que além de não possuímos uma vontade *santa* ou *divina*, a moralidade não nos é, segundo Kant, inata, como fica claro pela seguinte passagem da *Metodologia Ética* de Kant na *MS*.

Que a virtude tem que ser adquirida (que não é inata) é algo que está, desde logo, implícito no conceito de virtude, sem que seja necessário, portanto, recorrer a conhecimentos antropológicos, retirados da experiência. Pois que a faculdade moral do homem não seria virtude se não estivesse produzida pela força da intenção na luta contra poderosas inclinações em contrário. A virtude é o produto da razão prática, na medida em que esta, com a consciência da sua superioridade (decorrente da liberdade), adquire supremacia sobre aquelas.³⁸⁵

Desse modo, uma vez que não possuímos e nem podemos possuir uma vontade perfeita, e uma vez que a moralidade não nos é inata, ela só pode ser para nós um contínuo e incessante progresso, como afirma Kant na *MS*: “quero com isto dizer que aquela perfeição pela qual constitui dever lutar, ainda que não seja dever alcançá-la (nesta vida), e cuja observância só pode consistir, portanto, num progresso contínuo (...)”.³⁸⁶

Podemos afirmar, em suma, que Kant visa, com a sua introdução dos papéis morais da simpatia na *MS* como (1) substituto do dever, (2) facilitador e (3) perceptivo, por um lado, fazer com que sejamos capazes de agir meramente em conformidade com o dever, quando este não for suficiente para tanto e, por outro lado, aumentar as chances de que venhamos a agir moralmente, uma vez que a simpatia diminui os nossos obstáculos sensíveis ao cumprimento do dever e faz também com que sejamos mais eficientes em identificar as situações que exigem uma ação moral.

³⁸³ *MS*, AA 06: 446

³⁸⁴ KANT, 2008, p.51/ *RGV*, AA 06: 45

³⁸⁵ *MS*, AA 06: 477

³⁸⁶ *MS*, AA 06: 446

O presente capítulo procurou mostrar, principalmente, (1) que o agir moral na *MS*, tal como na *GMS*, é aquele em que o indivíduo tem a sua vontade determinada unicamente pela lei moral, com a exclusão enquanto fundamento de determinação da vontade ou incentivo de quaisquer inclinações sensíveis ou sentimentos e (2) que as citações mais importantes da *MS* que fazem referência à simpatia, denominadas na presente tese de momento (1) e momento (2) nos permitem concluir que a simpatia na referida obra, desde que limitada pelo dever, pode cumprir um papel moral na *MS* como (1) substituto do dever, (2) facilitador e (3) perceptivo.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente tese teve por objetivo determinar qual poderia ser, para Kant, o papel moral da simpatia na *GMS* e na *MS*. Nesse sentido, a presente tese procurou sustentar que na *GMS* Kant não trata de qualquer papel moral da simpatia, enquanto na *MS* a simpatia poderá cumprir um papel moral como (1) substituto do dever, (2) facilitador e (3) perceptivo.

O agir moral na *GMS*, bem como na *MS*, é aquele em que o indivíduo tem a sua vontade determinada unicamente pela lei moral, com a exclusão enquanto fundamento de determinação da vontade ou incentivo de quaisquer inclinações sensíveis ou sentimentos. Afirmamos que dois elementos constantes ainda na primeira seção da *GMS* nos mostram que o agir moral na citada obra é aquele em que o indivíduo tem a sua vontade determinada unicamente pela lei moral, com a exclusão enquanto fundamento de determinação da vontade ou incentivo de quaisquer inclinações sensíveis ou sentimentos. Tais elementos foram: (1) as proposições do dever e os (2) exemplos citados por Kant ainda na primeira seção da *GMS* e que visam esclarecer o que podemos entender por uma ação realizada por dever.

Vimos que as proposições do dever e os exemplos citados por Kant na *GMS* (que corresponderam ao do comerciante, o da conservação da vida, o do homem caridoso e o da felicidade) mostraram que o agir moral na citada obra é aquele em que o indivíduo tem a sua vontade determinada unicamente pela lei moral, com a exclusão enquanto fundamento de determinação da vontade ou incentivo de quaisquer inclinações sensíveis ou sentimentos. Com relação ao exemplo do homem caridoso, houve duas questões principais que emergiram de tal exemplo, quais sejam, (1) a questão do valor moral na *GMS* e a (2) a questão da simpatia na *GMS*.

Com relação à (1), os exemplos citados por Kant na *GMS* excluíram de modo muito contundente as inclinações sensíveis da ação moral, nos transmitindo a imagem de um agente moral frio e indiferente. Tal imagem foi extraída com muita clareza do exemplo do homem caridoso, em que Kant afirma que um homem que por temperamento é frio e indiferente, mas que segue o que determina o dever pode encontrar em si um valor mais alto do que o indivíduo que possui um temperamento naturalmente bondoso. Na medida em que Kant afirma que o indivíduo sem simpatia, frio e indiferente pode ter em si um valor mais alto do que o indivíduo que possui um temperamento naturalmente bondoso, Kant está claramente exaltando a ação do indivíduo que age segundo o que determina o dever (no caso o dever de beneficência)

sem que o mesmo tenha qualquer inclinação para tal em detrimento daquele indivíduo que pratica um ato de caridade tendo uma inclinação direta para esse tipo de ação.

Afirmamos que os exemplos citados por Kant na *GMS*, ao excluïrem as inclinações sensíveis de modo tão rígido, podem nos levar à interpretação equivocada segundo a qual o valor moral na referida obra está naquela ação em que o indivíduo age unicamente pelo dever e na completa ausência de quaisquer inclinações sensíveis. Algumas passagens da *GMS* também podem nos levar à mencionada interpretação equivocada. No entanto, procuramos defender que muito embora os exemplos citados por Kant, dentre os quais se incluiu o exemplo do homem caridoso, bem como algumas passagens da *GMS*, pudessem nos levar à já mencionada interpretação equivocada, tais exemplos e tais passagens apenas buscaram mostrar que aquilo que deve determinar a vontade do indivíduo é unicamente a lei moral, e não as inclinações, não significando, portanto, que as inclinações sensíveis não pudessem estar presentes na ação moral, desde que elas não tivessem sido tomadas pelo indivíduo como fundamento de determinação da sua vontade, como deixou claro o debate acerca do valor moral em Kant travado entre Henson e Herman. O principal resultado prático que obtivemos da discussão entre Henson e Herman acerca do valor moral em Kant é que não constitui problema algum para a moralidade kantiana a presença de inclinações sensíveis na ação moral. Tal resultado foi importante, pois a presente tese sustentou que a simpatia, desde que limitada pelo dever, pode cumprir um papel moral em Kant, mais especificamente na *MS*.

No que tange à (2), vimos que ao atribuir valor moral à ação do indivíduo que age sem qualquer inclinação para ajudar e, portanto, sem qualquer simpatia no caso do exemplo do homem caridoso, Kant pode nos levar à interpretação errônea segundo a qual a mera presença de inclinações sensíveis é capaz de subtrair o valor moral de uma ação. Dessa maneira, no que se refere à simpatia, foi possível afirmarmos que o que Kant faz no caso do exemplo do homem caridoso é unicamente rejeitar tal sentimento, bem como toda e qualquer inclinação, enquanto sendo um fundamento de determinação da vontade ou incentivo, o que não significa dizer que a simpatia ou qualquer outra inclinação ou sentimento não possa estar presente e ativa no indivíduo no momento da ação, significando apenas que, em se tratando do dever, as inclinações sensíveis bem como os sentimentos não podem entrar na conta.

Portanto, defendemos que na *GMS* Kant não trata de qualquer papel moral da simpatia, uma vez que há em tal obra não apenas uma clara rejeição de tal sentimento enquanto fundamento de determinação da vontade ou incentivo, como há também a ausência de qualquer

papel moral que pudesse ser desempenhado pela simpatia na *GMS* no sentido de tal sentimento de algum modo ocupar o lugar de um promotor de ações morais, como foi sugerido na *MS*.

Segundo afirmou Guyer, temos na *MS* o dever de cultivar e usar sentimentos moralmente benéficos como meios para os fins impostos pelo dever, e de não destruir ou danificar tais meios. Assim como Guyer, Sherman considerou que as emoções em Kant, desde que limitadas pelo dever, podem ser cultivadas e que elas podem apoiar o dever moral e que, portanto, possuímos um papel ativo e não meramente passivo com relação aos nossos sentimentos e emoções. Ou seja, Sherman, assim como Guyer, vê as emoções como podendo cumprir um papel moral em Kant. O fato de que, como afirmou Guyer, devemos cultivar e usar sentimentos moralmente benéficos como meios para o fim do cumprimento do dever moral ficou claro quando Kant passou a tratar da simpatia na Doutrina da Virtude da *MS*.

Foram dois os momentos principais da *MS* em que Kant citou a simpatia, mais especificamente na Doutrina da Virtude e que mostraram, de modo claro, que a simpatia, desde que limitada pelo dever, ao contrário do que ocorreu na *GMS* pode possuir, de fato, um papel moral. Tais momentos foram denominados na presente tese de momento (1) e momento (2) e eles afirmaram, basicamente, que (1) utilizar os sentimentos de simpatia para fomentar a benevolência ativa e racional é um dever apenas condicionado e que (2) constitui um dever, ainda que indireto, cultivar em nós próprios os sentimentos de simpatia como meios para o fim do dever moral, sendo a simpatia um dos impulsos que a natureza inscreveu em nós a fim de que façamos aquilo que o dever por si só não nos conduziria a fazer.

No que tange ao alegado papel moral da simpatia na *MS*, a presente tese procurou defender, com base nas interpretações de Allison, Sherman, Herman e Baron que a simpatia, desde que limitada pelo dever, poderá cumprir um papel moral na *MS* como (1) substituto do dever, (2) facilitador e (3) perceptivo. A simpatia cumpre um papel moral de (1) substituto do dever na medida em que ela faz com que sejamos capazes de agir meramente em conformidade com o dever, quando este não for suficiente para tanto, (2) facilitador considerando que ela diminui os nossos obstáculos sensíveis ao cumprimento do dever e (3) perceptivo tendo em vista que ela faz com que identifiquemos com mais eficiência onde a ação moral é necessária.

O dever de perfeição própria na *MS* mostrou a necessidade de cultivarmos e usarmos a simpatia como meio para o fim do dever moral, uma vez que o dever de perfeição própria nos ordena que devemos progredir moralmente para a determinação da nossa vontade pelo dever, o que implica, por sua vez, tendo em vista sermos seres racionais imperfeitos, que cultivemos e usemos todo tipo de inclinações que possam ser úteis à moralidade, como foi o caso da sim-

patia. Podemos afirmar, desse modo, que o dever de perfeição própria na *MS* engloba o dever de cultivo da simpatia nos seus três papéis morais que foram descritos na presente tese, pois ao fazerem com que sejamos capazes de agir meramente em conformidade com o dever, ao diminuirmos os nossos obstáculos sensíveis ao agir por dever e ao fazerem com que identifiquemos com mais eficiência onde a ação moral se faz necessária, a simpatia pode contribuir para o nosso progresso moral.

Creio ser possível afirmarmos, em suma, que Kant objetivou, com a sua introdução dos papéis morais da simpatia na *MS* como (1) substituto do dever, (2) facilitador e (3) perceptivo, por um lado, fazer com que sejamos capazes de agir meramente em conformidade com o dever, quando este não for suficiente para tanto e, por outro lado, aumentar as chances de que venhamos a agir moralmente, uma vez que a simpatia diminui os nossos obstáculos sensíveis ao cumprimento do dever e também faz com que sejamos mais eficientes em identificar onde a ação moral é necessária.

A *GMS* e a *MS* nos mostraram, portanto, algumas coisas importantes acerca da filosofia moral kantiana, quais sejam, que as inclinações sensíveis não são ruins por si mesmas e que elas podem estar presentes, sem qualquer prejuízo, na ação moral em Kant, desde que o dever tenha sido aquele que determinou a vontade do indivíduo e que, ao contrário do que muitas vezes possamos pensar, Kant reconhece, na *MS*, a importância dos nossos sentimentos e emoções para a moralidade, na medida em que ele parece dotar, conforme vimos, a simpatia de um papel moral relevante em tal obra. E tal reconhecimento torna a filosofia moral kantiana mais interessante, uma vez que enquanto somos seres racionais sensíveis faz total sentido pensar que em muitas coisas que fazemos ou deixamos de fazer, especialmente, a meu ver, quando falamos daqueles indivíduos que possuem de modo natural uma inclinação para ajudar, os nossos sentimentos possam, de fato, ter uma importante participação.

REFERÊNCIAS

- ALLISON, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press, 1990.
- ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *Filosofia (Antiguidade e Idade Média) (Coleção Filosofia)*. Vol. I. Tradução de José Bortolini. Paulus, 2017.
- ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *Filosofia (Idade Moderna) (Coleção Filosofia)*. Vol. II. Tradução de José Bortolini. Paulus, 2017.
- ALMEIDA, Guido Antônio de. Liberdade e Moralidade segundo Kant. *Analytica*, v.2, n.1, 1997, pp.175-202.
- BARON, Marcia. *Kantian Ethics Almost Without Apology*. Cornell University Press, 1995.
- BORGES, Maria de Lourdes. *Razão e Emoção em Kant (Coleção Dissertatio de Filosofia)*. Editora e Gráfica Universitária, 2012.
- BORGES, Maria de Lourdes. Emoção, Razão e Ação em Kant. *Studia Kantiana*, v.16, n.2, agosto 2018, pp.5-18.
- BORGES, Maria de Lourdes. Psicologia empírica, Antropologia e Metafísica dos Costumes em Kant. In: BORGES, Maria de Lourdes (Org.). *Comentários sobre a Antropologia de um ponto de vista pragmático* de Kant. *Nefi*online, 2018.
- BORGES, Maria de Lourdes. Kant on Emotions and William's criticism. *Revista Veritas*, v.58, n. 1, jan./abr. 2013, pp.131-150.
- CORREIA, Adriano. O conceito de mal radical. *Transformação*, v.28, n.2, fevereiro 2005, pp.83-94.
- GUYER, Paul. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. Cambridge University Press, 2000.
- GUYER, Paul. *Virtues of Freedom (Selected Essays on Kant)*. Oxford University Press, 2016.
- HENSON, Richard G. What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action. *The Philosophical Review*, v.88, n.1, janeiro 1979, pp.39-54.
- HERMAN, Barbara. On the Value of Acting from the Motive of Duty. *The Philosophical Review*, v.90, n.3, julho 1981, pp.359-382.
- HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgement*. Harvard University Press, 1993.
- HERMAN, Barbara. Embracing Kant's Formalism. *Kantian Review*, v.16, n.1, março 2011, pp.49-66.
- HUME, David. *Tratado da Natureza Humana (Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais)*. Tradução de Débora Danowski e elaboração dos índices analítico e onomástico de Amandio de Jesus Gomes. Editora Unesp, 2009.

HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Tradução e apresentação de José Oscar de Almeida Marques. Editora Unicamp, 2013.

HOOFT, Stan Van. *Ética da Virtude (Série Pensamento Moderno)*. Tradução de Fábio Creder. Editora Vozes, 2013.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução, introdução e notas de Guido Antônio de Almeida. Barcarolla/Discorso, 2009.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. In: CHAÚÍ, Marilena de Souza (Org.). *Textos Selecionados (Os Pensadores)*. Abril Cultural, 1984.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Edições 70, 2007.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução, introdução e notas de Valerio Rohden. Martins Fontes, 2017.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução, introdução e notas de Valerio Rohden (Edição Bilingue). Martins Fontes, 2015.

KANT, Immanuel. *Kritik der Praktischen Vernunft*. Felix Meiner Verlag (Hamburg), 2003.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco, 2016.

KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, apresentação e notas de José Lamego. Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. Iluminuras, 2006.

KANT, Immanuel. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. Edições 70, 2008.

KANT, Immanuel. *Lições de Ética*. Tradução e apresentação de Bruno Leonardo Cunha e Charles Feldhaus. Editora Unesp, 2018.

KANT, Immanuel. *Sobre a Pedagogia*. Tradução e notas de João Tiago Proença. Edições 70, 2019.

KANT, Immanuel. *Sobre a Pedagogia*. Tradução de Francisco Cock Fontanella. Editora UNIMEP, 1996.

KANT, Immanuel. *Religion Within the Boundaries of Mere Reason and Others Writings (Cambridge Texts in the History of Philosophy)*. Traduzido e organizado por Allen Wood e George di Giovanni e introduzido por Robert Merrihew Adams. Cambridge University Press, 1998.

MORRISON, Iain P. D. *Kant and the Role of Pleasure in Moral Action*. Ohio University Press, 2008.

NADAI, Bruno. Da natureza à liberdade: as conjeturas sobre o começo da história e a destinação moral da humanidade. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n.13, jan.-jun 2009, pp.95-107.

REATH, Andrews. *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*. Oxford University Press, 2006.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *A Origem da Desigualdade entre os Homens (Grandes Ideias)*. Tradução de Eduardo Brandão. Editora Pinguim & Companhia das Letras, 2017.

SHERMAN, Nancy. The Place of Emotions in Kantian Morality. In: FLANAGAN, Owen; RORTY, Amélie Oksenberg (Org.). *Identity, Character, and Morality (Essays in Moral Psychology)*. The MIT Press, 1990.

SHERMAN, Nancy. *Making a Necessity of Virtue (Aristotle and Kant on Virtue)*. Cambridge University Press, 1997.

SCHÖNECKER, Dieter; WOOD, Allen. A “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” de Kant: *Um comentário introdutório*. Tradução de Robinson dos Santos. Loyola, 2014.

SCHNEEWIND, Jerome B. *The Invention of Autonomy – A History of Moral Philosophy*. Cambridge University Press, 1998.

SCHNEEWIND, Jerome B. Autonomia, obrigação e virtude: Uma visão geral da filosofia moral de Kant. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Tradução de Cassiano Terra Rodrigues. *Ideias & Letras*, 2009.

TIMMERMANN, Jens. Acting from duty: inclination, reason and moral worth. In: TIMMERMANN, Jens (Org.). *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals (A Critical Guide)*. Cambridge University Press, 2009.

WILLIAMS, Bernard. *Problems of the Self*. Cambridge University Press, 1973.

WOOD, Allen W. *Kantian Ethics*. Cambridge University Press, 2008.

ZANELLA, Diego Carlos. Moral e Religião em Kant. *Intuitio*, v.1, n.2, 2008, pp.89-105.