

A vontade diante de uma encruzilhada

Hélio José dos Santos e Souza

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SOUZA, HJS. *O problema da motivação moral em Kant* [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009. 141 p. ISBN 978-85-7983-016-7. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

1

A VONTADE DIANTE DE UMA ENCRUZILHADA

Na *Fundamentação*, Kant assume a proposição que diz ser a boa vontade o único bem incondicionado como regra de ajuizamento moral, justificando que se trata de um dado proveniente da consciência moral que o homem comum tem do dever e, por isso, possui validade objetiva. O presente capítulo pretende mostrar, porém, que a formação de uma boa vontade depende de que a razão prática pura determine a vontade de modo totalmente *a priori*, visto que sem este pressuposto, a noção de boa vontade está fadada a ser apenas uma quimera. Mas o homem, por sua vez, encontra uma enorme dificuldade em agir conforme as prescrições da razão em função da ambivalência de sua própria natureza, que é constituída também de sensibilidade. Por isso, na consciência de si o homem se vê como um ente cindido entre duas partes heterogêneas, uma natureza sensível e outra racional, deixando, desse modo, a vontade diante de duas fontes distintas de determinação e, por assim dizer, em uma encruzilhada. Por conta da ambivalência de sua natureza, o homem terá, portanto, de decidir entre dois princípios distintos, ou seja, caberá a ele escolher se determina sua vontade exclusivamente conforme o princípio

racional ou se se deixa seduzir por completo pelas solicitações do desejo sensível e determina a vontade segundo o princípio egoísta.

A boa vontade

A investigação empreendida por Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes* em busca do princípio supremo da moralidade toma como ponto de partida a seguinte proposição: “Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma *boa vontade*” (Kant, 2005, p.21, grifo do autor).

Disso, porém, que a boa vontade seja o único bem que possamos considerar como irrestrito, não se pode concluir que não haja outros bens. O próprio Kant elenca um número de coisas que, sem dúvida, podem ser tomadas por boas e que são até mesmo desejáveis. Por exemplo: os *dons naturais*, divididos entre os talentos do espírito como discernimento, capacidade de julgar; as *qualidades do temperamento*, como coragem e decisão; além dos *dons da fortuna*, como poder, riqueza e felicidade. Todas essas coisas são bens estimáveis, todavia, Kant (2005, p.25-6) adverte: “Esta vontade não será na verdade o único bem nem o bem total, mas terá de ser contudo o bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda a aspiração de felicidade”.

Vale notar que Kant poderia soar paradoxal por ora admitir, como na proposição, que a boa vontade constitua o único bem sem limitação, e depois afirmar em outra passagem que ela não seja o bem total. Que a boa vontade não constitua o único bem fica claro a partir dos exemplos citados acima de coisas que podem ser consideradas como boas, ainda que não tenha ficado evidente de que modo estas coisas possam representar um bem.

A diferença entre a boa vontade e as outras coisas reside no fato de que a primeira constitui um bem irrestrito e, portanto, incondicionado, ao passo que as demais são estritamente dependentes do princípio de uma boa vontade como condição indispensável da bondade atribuída a elas. Os *dons naturais* podem ser bons desde que a vontade que haja de fazer uso deles seja boa, pois do contrário, se, por exemplo, deles faz uso uma má vontade, consequentemente, eles podem se tornar maus.

Portanto, trata-se de bens cujo valor atribuído é relativo, isto é, eles obtêm valor moral quando faz uso deles uma boa vontade, ao passo que o valor de uma boa vontade é incondicionado. Desse modo, fica estabelecido que somente a vontade pode ser considerada boa ou má, e nesse sentido, todos os efeitos decorridos dela, como por exemplo as ações, recebem juízo de valor relativamente ao princípio determinante da vontade, pois apenas os princípios podem ser considerados bons ou maus. Notar-se-á que é neste ponto que a ética formal kantiana começa a distinguir-se das éticas anteriores consideradas materiais, ou éticas de conteúdo.

Contudo, cabe a pergunta: o que torna uma boa vontade um bem incondicionado? No primeiro momento, Kant deixa entrever que uma vontade boa é aquela que, independentemente das consequências de seus efeitos, ou seja, considerada em si mesma, permanece envolvida com a bondade, o que destina à vontade o caráter de um bem incondicionado.

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações. (Kant, 2005, p.23)

Kant, desse modo, assume o conceito de boa vontade como regra para o julgamento moral que, segundo ele, provém da ideia que o homem comum tem do dever e das leis morais, e que reside já no bom senso natural, carecendo, pois, mais de um exame para determinar as condições de sua possibilidade e, deste modo, apontar o princípio no qual deva repousar este conceito, do que propriamente ser ensinado ao homem comum.¹ Considerada desse modo, a boa vontade constitui-se como o princípio formal de toda a moralidade.

Se, como afirma Kant, o conceito de boa vontade reside verdadeiramente no bom senso natural, então, todo homem, desde o mais simples ao mais culto, carregaria consigo, portanto, a regra para julgar o valor de suas ações. E mediante esta regra, a razão humana no campo moral poderia ser levada a um alto grau de justiça e desenvolvimento, pois mesmo o homem comum encontraria nela a regra, oriunda de sua própria consciência, para avaliar se sua ação pode ser considerada moralmente boa. Com efeito, se a existência do absolutamente bom está restringida a uma única coisa, a saber, a uma boa vontade, todas as coisas restantes, para que possam ser consideradas boas, dependeriam, como condição indispensável, de que tenham sido produzidas por uma boa vontade. No caso do agir humano, por exemplo, a realização de uma boa ação estaria indissolúvelmente dependente de uma boa vontade como condição necessária de sua realização, ou seja, se a vontade não for boa, dela também seria impossível decorrer uma boa ação.

Isto é um dado importante porque significa que, para Kant, não é preciso ser culto para se ter uma consciência moral formada para se poder agir moralmente. O homem menos culto é capaz de julgar moralmente bem, mesmo que não seja capaz de justificar teoricamente os princípios que

1 Cf. Kant, 2005, p.26.

o levam a afirmar a bondade ou a maldade de uma determinada ação humana. Neste sentido, o homem comum não carece de muita perspicácia para saber o que tem de fazer para agir moralmente bem, pois até mesmo a razão do homem comum é capaz de obter o conhecimento moral necessário para bem julgar suas ações. Como afirma Kant (2005, p.35-6):

Basta, sem que com isto lhe ensinemos nada de novo, que chamemos a sua atenção, como fez Sócrates, para o seu próprio princípio, e que não é preciso nem ciência nem filosofia para que ela saiba o que há a fazer para se ser honrado e bom, mais ainda, para se ser sages e virtuoso.

Para, no entanto, mostrar a autenticidade e o valor absoluto que comporta o conceito de boa vontade, faz-se necessário estabelecer o princípio no qual ele está fundado, caso contrário, teria este conceito de disputar com outros preceitos práticos ao posto de regra moral de conduta. Kant a fim de determinar este princípio empreende, ao menos nas duas primeiras seções da *Fundamentação*, uma investigação analítica, na qual ele analisa os possíveis fundamentos sobre os quais possa repousar a noção de boa vontade. Como afirma Tugendhat (1996, p.140):

Pode-se considerar a primeira seção da *Fundamentação* como uma genial tentativa, talvez não de deduzir, mas de tornar convincente o imperativo categórico a partir de um aspecto central da compreensão comum. Que uma dedução nesta base seja impossível, resulta já do fato de ser o aspecto da consciência moral comum, do qual partiu Kant, um elemento de uma moral em geral e já por isto não poder ter sido derivado dele o programa moral específico do imperativo categórico.

Após o exame analítico da questão, a terceira e derradeira seção procede de modo sintético, no qual Kant procura-

rá mostrar a partir do princípio fundante de uma boa vontade sua aplicabilidade no julgamento moral dos costumes humanos.

Mas, por conta de Kant admitir o conceito de boa vontade como um dado extraído da moral do senso comum, sem oferecer uma explicação prévia sobre o modo pelo qual este conceito se constitui como regra de conduta, o ponto de partida da investigação kantiana acaba se tornando vulnerável a críticas. Poder-se-ia perguntar sobre sua plausibilidade junto ao homem de entendimento vulgar. Seria a noção de boa vontade reconhecida tão facilmente pela consciência humana como sendo ela o único bem sem limitação? A afirmação da qual parte Kant faz realmente sentido, ou seja, o homem comum pode por si mesmo compreender, sem uma explicação ulterior, que a boa vontade se constitui como regra válida para o ajuizamento moral e, desse modo, a partir dela decidir sobre o que fazer ou deixar de fazer?

Paton argumenta que palavras como *bom sem limitação* ou como *boa vontade* merecem ser explicadas para que se compreenda a proposição admitida por Kant e, assim, soe plausível aos ouvidos do homem comum. Sem esta explicação, Kant estaria tomando como ponto de partida um princípio que, por conta de sua intrínseca complexidade, se constituiria insatisfatório como regra moral ao entendimento vulgar. Por isso Paton (1971, p.34, tradução nossa) diz:

Isso deve ser admitido, embora declare ser um juízo moral comum, não é o tipo de afirmação que um homem comum normalmente aceita [...]. Contudo, a questão levantada é a da moral interior comum; e sem maiores análises, a afirmação é muito vaga para ser considerada um princípio moral satisfatório.²

2 “This, it must be confessed, although it profess to be an ordinary moral judgement, is not the kind of utterance in which the ordinary

Na *Fundamentação*, Kant deixa de explicitar o modo pelo qual ele extraiu o conceito de boa vontade, ou seja, de que modo este conceito surge como um dado da moral do senso comum e, por isso, a questão acerca da origem desta afirmação da qual a investigação kantiana parte fica sem resposta.

Aparentemente, a noção de boa vontade como regra moral seria um dado constatado por Kant a partir de observações nas quais se percebe a concordância do entendimento do homem comum com esta ideia no julgamento sobre o valor das ações humanas. Com efeito, se a noção de boa vontade como regra prática não parece tão certa e evidente ao homem comum como parece ser para Kant, vale notar que, quando julgamos uma ação de modo moral, é a vontade determinadora da ação o que nós estamos julgando em última instância. Ao contrário do que ocorre, por exemplo, quando julgamos uma ação sob a perspectiva do Direito.

Comumente ouvimos expressões do gênero: o sujeito agiu de má vontade ou faltou boa vontade do sujeito ao realizar determinada ação. Mesmo que o efeito da ação tenha atingido o objetivo previamente pretendido, fica claro que se o motivo determinante da vontade não tiver sido simplesmente o bem incondicionado, isto é, se a ação não tiver sido decorrida de uma boa vontade, ela estará desprovida de conteúdo moral, pois é a intenção da ação que está sendo julgada nestes casos. Como afirma Ricardo Terra (2004, p.15), no campo do Direito, as ações são julgadas de outro modo: “No plano jurídico não se permanece no âmbito da intenção, e apenas a exterioridade das ações é considerada”.

good man habitually indulges [...]. Nevertheless the question raised is one for ordinary moral insight; and without further analysis the statement is too vague to be regarded as a satisfactory moral principle.”

Se Kant, por um lado, deixa de explicitar o modo pelo qual a noção de boa vontade se constitui como regra da moral do senso comum, por outro, podemos encontrar em determinada passagem da *Fundamentação* a explicação do que se deve entender por *bom sem limitação* sob a perspectiva da filosofia prática:

Praticamente *bom* é porém aquilo que determina a vontade por meio de representações da razão, por conseguinte não por causas subjectivas, mas objectivamente, quer dizer por princípios que são válidos para todo o ser racional como tal. Distingue-se do *agradável*, pois que este só influi na vontade por meio da sensação em virtude de causas puramente subjectivas que valem apenas para a sensibilidade deste ou daquele, e não como princípio da razão que é válido para todos. (Kant, 2005, p.48, grifo do autor).

Com esta passagem, Kant parece clarificar um dos pontos que para Paton estava obscuro na proposição, a saber, o sentido do termo *bom sem limitação*. Já para desobscurer o sentido do conceito de *boa vontade*, primeiramente precisamos esclarecer certa ambiguidade que envolve o termo *vontade*.

Vontade é o termo mais comum empregado por Kant para referir-se à faculdade de apetição ou faculdade de desejar (*Begehrungsvermögens*), embora se possa facilmente encontrar em seus escritos, sob o nome de arbítrio, referências a esta mesma faculdade do ânimo. Ora o emprego do termo vontade, ora o do termo arbítrio, deixa pairar a dúvida se Kant realmente não estaria tratando de dois assuntos diferentes. No entanto, segundo Allison (1995, p.129, tradução nossa), as utilizações de dois termos distintos são para caracterizar as funções de uma única faculdade:

Kant usa os termos *Wille* e *Willkür* para caracterizar respectivamente as funções legislativas e executivas de uma

unificada faculdade de desejar, à qual ele, do mesmo modo, se refere como *Wille*. Portanto, *Wille* tem um significado amplo, no qual conota a faculdade de desejar ou a vontade como um todo, e um sentido restrito, em que há a conotação de uma função dessa faculdade.³

Kant, portanto, emprega o termo *Vontade*, em sentido geral, como sinônimo da faculdade de desejar e, em sentido restritivo, como a função legislativa desta mesma faculdade do ânimo. Quando utilizado, o termo arbítrio concerne à função executiva da faculdade de desejar. Em resumo, temos o seguinte quadro: a faculdade de desejar é comumente denominada *Vontade*, e os termos vontade e arbítrio nomeiam respectivamente duas funções distintas desta faculdade; a primeira promulga o princípio moral de conduta, ao passo que a segunda opta por executar ou não a ação conforme este princípio.

Na *Fundamentação*, Kant concebe a vontade “como a faculdade de se determinar a si mesmo a agir *em conformidade com a representação de certas leis*. E uma tal faculdade só se pode encontrar em seres racionais” (2005, p.67). Como para representar leis, a razão é necessária, a vontade nada mais é senão do que razão prática. No entanto, como salienta Tugendhat (1996, p.141), Kant utiliza de modo ambíguo o termo vontade ao longo do texto, ora se referindo a ele como a vontade já determinada pela razão prática pura, ora como a capacidade de escolha humana (arbítrio), que pode tanto optar pelos princípios da razão, quanto pe-

3 “Kant uses the terms *Wille* and *Willkür* to characterize respectively the legislative and executive functions of a unified faculty of volition, which he likewise refers to as *Wille*. Accordingly, *Wille* has both a broad sense in which it connotes the faculty of volition or will as a whole and a narrow sense in which it connotes one function of that faculty”.

las inclinações da sensibilidade como motivo determinante da ação.

Efetivamente, ele emprega na *Fundamentação* o termo 'vontade' com uma ambigüidade que ele resolveu mais tarde na *Metafísica dos costumes*, na medida em que reserva o termo 'vontade' para esta idéia da razão prática, e isso quer dizer para a vontade já determinada pela razão, e emprega o termo 'arbitrio' no sentido comum do querer, que pode tanto ser racional quanto não.

Valério Rohden, assim como Tugendhat, adverte para o fato de que a distinção entre vontade e arbitrio se deu tardiamente no texto da *Metafísica dos costumes*, e que tanto na *Fundamentação* quanto na *Crítica da razão prática*, Kant não realizou uma distinção clara entre estes termos e sua relação com a razão, que também foi expressa de forma ambígua, ora como razão empírica, ora como razão pura. Conforme Valério Rohden (1981, p.136):

Nestes escritos, Kant distingue meramente entre 'vontade em geral' e 'nossa vontade'; entre 'vontade perfeita' e 'im-perfeita'; entre 'vontade afetada sensivelmente' e 'vontade por si mesma prática'. A todas essas distinções correspondem também dois sentidos de razão: 'razão empírica' e 'razão pura'. Noutras passagens, Kant simplesmente toma vontade e arbitrio como sinônimos: ora fala de 'condições subjetivas do arbitrio', ora de 'condições objetivas do arbitrio' (isto é da vontade).

A explicação sobre o sentido empregado por Kant ao conceito de *boa vontade* decorre, portanto, daquilo que se deve entender por *bom* em sentido prático, e do modo como ele utiliza o termo vontade. Sendo assim, podemos dizer que *boa* é a vontade determinada de modo incondicionado, isto é, por princípios da razão pura prática, válidos para

todo o ente racional. A boa vontade é boa sem limitação, porque está fundada no princípio da razão que, por sua vez, é incondicionado e contém somente a forma do querer abstraído de toda a matéria do objeto. Como afirma Paton (1971, p.34, tradução nossa): “Sua bondade não está condicionada por sua relação a um contexto, a um fim ou a um desejo”, por isso, “Nós poderíamos, talvez não impropriamente, descrevê-la como uma ‘vontade moral’”.⁴

Notar-se-á, porém, que a boa vontade depende de que a razão pura possa ser prática, isto é, que ela possa ser suficientemente capaz de fornecer o princípio universal e necessário de conduta. Sem este pressuposto fundamental, a ideia de uma boa vontade como bem incondicionado está fadada a ser uma quimera sem a possibilidade de um uso *in concreto*. Tomado por esta preocupação, Kant estabelecerá a tentativa de provar a existência de uma razão prática pura como o principal objetivo da *Crítica da razão prática*. Assim, diz ele no prefácio da *Crítica*: “Ela deve meramente demonstrar *que há uma razão prática pura* e, em vista disso, critica toda a sua *faculdade prática*. Se ela o consegue, não precisa criticar a *própria faculdade prática* para ver se a razão não se *excede*, com uma tal faculdade pura, numa vã presunção” (Kant, 2003, p.3, grifo do autor).

Para Kant, no entanto, o homem é capaz de conceber a ideia de uma razão prática pura, mas as inclinações se apresentam como forte empecilho no desenvolvimento desta ideia. Neste sentido, afirma Kant: “O homem, com efeito, afectado por tantas inclinações, é na verdade capaz de conceber a ideia de uma razão prática pura, mas não é tão facilmente dotado da força necessária para a tornar eficaz *in concreto* no seu comportamento” (2005, p.16).

4 “Its goodness is not conditioned by its relation to a context or to an end or to a desire”, por isso, “We might, perhaps not improperly, describe it as ‘moral will’”.

Por conta de o homem possuir, além da razão, a sensibilidade, o arbítrio fica diante de duas fontes possíveis de determinação da vontade, pois o arbítrio humano, ao contrário do que ocorre com o arbítrio dos demais animais que estão fadados a agirem necessariamente mediante impulsos da sensibilidade, é livre para escolher entre uma determinação fundada na razão prática pura ou fundada simplesmente em inclinações.

Um arbítrio é puramente *animal* (*arbitrium brutum*) quando não pode ser determinado senão mediante impulsos sensíveis, ou seja, *patologicamente*. Um arbítrio, porém, que pode ser determinado independente de impulsos sensíveis, e portanto por motivações que só podem ser representadas pela razão, chama-se *livre-arbítrio* (*arbitrium liberum*). (Kant, 1980, p.391-2, B 830, grifo do autor)

O arbítrio, portanto, exerce a função de escolha do motivo determinante da vontade, que pode ser determinada tanto por impulsos sensíveis admitidos por meio de inclinações e desejos, quanto por princípios universais e necessários oriundos de representações da razão prática pura. Na primeira forma de determinação o motivo é empírico, ao passo que, da segunda o motivo é racional, e a vontade somente será boa e a ação dela decorrida somente terá conteúdo moral, quando a vontade for determinada por esta última forma, isto é, por um motivo racional.

Portanto, a dificuldade que o homem encontra de aplicar em seu comportamento a ideia de uma razão pura prática, que fornece o princípio de uma boa vontade, parece residir na ambivalência da própria natureza humana, que se constitui de razão e sensibilidade. Por isso, o próximo passo desta investigação propõe um exame acerca da relação entre razão e sensibilidade para verificar a influência de ambas na determinação da vontade.

A relação entre razão e sensibilidade na determinação da vontade

Na *Fundamentação*, encontramos uma explicação teleológica⁵ da constituição do ser humano. Segundo Kant, se aceitarmos que a Natureza agiu com acerto no arranjo das coisas do mundo, no tocante a um ser organizado, cujo fim é a vida, temos de tomar como princípio que nele não se encontra nenhum órgão que não seja apropriado para a consecução deste fim. Notar-se-á que, diferentemente do que ocorre com os outros animais, no homem, além dos sentidos, encontramos nele a razão. Segue-se daqui o aspecto central da concepção kantiana de natureza humana: o homem, dotado de sensibilidade e razão, constitui-se essencialmente como um ser ambivalente, estando sua natureza, desse modo, cindida por uma parte sensível e outra racional.⁶

Dessa oposição entre razão e sensibilidade, Kant (1992, p.32, grifo do autor) afirma que do homem emergem três classes de disposições originárias: “1) a disposição para *animalidade* do homem como um ser *vivo*; 2) sua disposição para a *humanidade* enquanto ser vivo e *racional*, 3) a disposição para sua *personalidade*, como ser racional e, simultaneamente, *susceptível de imputação*”.

A disposição para a *animalidade* consiste no homem o ato de instituir o amor de si simplesmente mecânico, para

5 Cf. Kant, 2005, p.24.

6 Sidney Axinn acredita que Kant seja aquele que tenha se aproximado de uma definição mais exata da natureza humana por conta de a filosofia kantiana ter observado a ambivalência entre razão e sensibilidade. Axinn ainda adverte para o fato dessa ambivalência estar envolvida em tudo aquilo que diz respeito ao sujeito: “Kant nos dá uma concepção mais apurada (e mais digna) da natureza humana; nós somos ambivalentes em relação a tudo e a todos, inclusive à razão e ao ideal da razão” (Axinn, 1981, p.173, tradução nossa).

o qual não se exige a razão, como fonte de determinação da vontade. Toda ação originada por esta disposição seria calculada pelo homem em vista de três objetivos: o primeiro visando à conservação de si próprio, o segundo em ordem à propagação da espécie por meio do impulso sexual e, por fim, em vista da instituição de uma comunidade por meio do impulso à sociedade. Dessas disposições, porém, podem emergir vícios aos quais Kant denomina de bestiais, que estão classificados em vícios da gula, da luxúria e da selvagem ausência de lei para com outros homens. Esta disposição determina a vontade de modo patológico, com vistas ao bem-estar e à felicidade própria do sujeito.

Tanto o impulso à sociedade quanto o vício de viver sob a ausência de leis foram temas abordados na Quarta Proposição do texto *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Nele, Kant (1986, p.13, grifo do autor) atenta para o antagonismo das disposições naturais, que está caracterizada no âmbito social como a *insociável sociabilidade* dos homens.

Eu entendo aqui por antagonismo a *insociável sociabilidade* dos homens, ou seja, a tendência dos mesmos a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade. Esta disposição é evidente na natureza humana. O homem tem uma inclinação para *associar-se* porque se sente mais como homem num tal estado, pelo desenvolvimento de suas disposições naturais. Mas ele também tem uma forte tendência a *separar-se* (isolar-se), porque encontra em si ao mesmo tempo uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que sabe que está inclinado a, de sua parte, fazer oposição aos outros.

A disposição para a humanidade refere-se ao amor de si posto como fundamento da vontade, cujo efeito da ação

visa obter para o homem um valor maior na opinião dos outros. Trata-se de um desejo injusto do homem de adquirir para si uma certa superioridade sobre os demais. Dessa espécie de disposição resulta os vícios da cultura também denominados vícios diabólicos, que se refletem, por exemplo, na inveja, na ingratidão e na alegria malvada. Contudo, a vontade ao ser determinada pela disposição para a humanidade, tende a utilizar a razão como meio para se atingir um fim determinado: a autoestima. Neste ponto, tanto a disposição para a animalidade quanto a disposição para a humanidade têm em comum uma característica: elas determinam a vontade com vistas a satisfazer uma inclinação.

Por fim, encontramos no homem a disposição para a personalidade que nada mais é senão “a susceptibilidade da reverência pela lei moral *como de um móbil, por si mesmo suficiente do arbítrio*” (Kant, 1992, p.33, grifo do autor). Esta disposição ao determinar a vontade coloca como seu fundamento a mera reverência pela lei, cujo fim a ser atingido não é outro senão a própria moralidade, por isso ela pode ser denominada a verdadeira disposição moral do homem.

Na *Crítica da faculdade do juízo*, no entanto, Kant faz referência ao caráter contraditório das disposições naturais. Essa contradição de disposições intrínseca ao homem o impede de atingir a felicidade. Na verdade, a felicidade é a ideia de um estado de pleno gozo ao qual o homem quer se adequar tornando esta ideia objetiva sob condições empíricas. Mas, isto se torna impossível porque as contradições nele existentes dificultam o alcance de um estado de plena satisfação, caracterizando assim a ideia de felicidade como um conceito muito vacilante.

Mas mais ainda, o caráter contraditório das *disposições naturais* nele [no homem] condu-lo ainda a uma tal miséria, isto é, a tormentos que ele mesmo inventa e a outros produ-

zidos pela sua própria espécie, mediante a opressão do domínio, a barbárie da guerra etc. e ele mesmo, enquanto pode, trabalha na destruição da sua própria espécie, de tal modo que, mesmo com a mais benfazeja natureza fora de nós, não seria atingido o fim daquela, num sistema seu na terra, no caso de tal fim ser colocado como felicidade da nossa espécie. (Kant, 1995, p.271, grifo do autor).

Entretanto, todos os tormentos produzidos pela espécie humana, seja mediante a opressão do domínio, seja pela barbárie da guerra, entre outros, são necessários para o desenvolvimento das disposições naturais intrínsecas ao homem, porque se por um lado todos estes tormentos se originam na contradição dessas disposições, por outro se estes tormentos não surgissem, seria um sinal de que não houve um desenvolvimento dessas mesmas disposições.

Esta oposição é o que leva a espécie humana a superar sua tendência à preguiça, pois, sem esta tensão entre os homens engendrada pela cobiça ou ânsia de dominação, “todas as excelentes disposições naturais da humanidade permaneceriam sem desenvolvimento num sono eterno” (Kant, 1986, p.14). Ficaria, desse modo, prejudicada a ideia de progresso por meio da *Aufklärung*, que significa, a grosso modo, “a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido *patologicamente* para a sociedade em um todo *moral*” (idem, p.13-4).

O próprio homem sob uma perspectiva de ordem especulativa, na medida em que é objeto de conhecimento para si mesmo, inevitavelmente, por intermédio da apercepção, toma consciência imediata de seu estado, no qual tem de considerar-se por um lado fenômeno, por outro *noumenon*. Desse modo, afirma Kant (1980, p.277, B 574-5):

Exclusivamente o homem, que de outra maneira conhece toda a natureza somente através dos sentidos, se conhece a si mesmo também mediante a uma pura apercepção, e isto em ações e determinações internas que de modo algum pode contar como impressões dos sentidos; para si mesmo, ele certamente é, de uma parte, fenômeno, mas de outra, ou seja, no que se refere a certas faculdades, um objeto puramente inteligível porque a sua ação de modo algum pode ser computada na receptividade da sensibilidade. Denominamos estas faculdades de entendimento e razão.

Se um dos pressupostos fundamentais da *Crítica da razão pura* que reitera a necessidade de tomarmos qualquer objeto de conhecimento sob uma dupla significação⁷ estiver correto, teremos, então, de distinguir entre as representações que nos são dadas de fora e nas quais somos passivos, e as que nós produzimos unicamente de nós mesmos e nas quais demonstramos nossa atividade. Dessa distinção, os objetos têm de ser considerados na mesma relação sob duas perspectivas: ora como fenômenos, quando representados como entes dos sentidos, ora como *noumena* quando representados como entes inteligíveis.

Visto que o entendimento só pode fazer um uso empírico das categorias, todo conhecimento está restrito àquilo que pode ser objeto de uma experiência possível por intermédio do que nos é dado exteriormente pela sensibilidade, ou seja, a meros fenômenos. Como só podemos ter intuição daquilo que afeta nossa sensibilidade, fica barrado nosso acesso às coisas como são em si mesmas. Mas por de trás daquilo que nos é dado tem de existir algo como causa do efeito perceptível; por isso, temos ao menos de poder pensar nas coisas como são em si mesmas, mesmo sem poder conhecê-las, isto é, temos pelo menos de poder pensar

7 Cf. Kant, 1980, p.16.

em um objeto transcendental como o fundamento dos fenômenos, mesmo que nada saibamos sobre o que ele seja em si mesmo. Como Kant (1980, p.16, B xxvi-xxvii, grifo do autor) afirma: “será sempre preciso ressaltar que, se não podemos *conhecer* esses mesmos objetos como coisas em si mesmas, temos pelo menos que poder *pensá-los*. Do contrário, seguir-se-ia a proposição absurda de haver fenômeno sem que houvesse algo aparecendo”.

No entanto, Lebrun (2001, p.61, grifo do autor) adverte: “eu tenho, certamente, o direito, e mesmo o dever, de pensar *alguma coisa* fora do sensível, mas com a condição de não tomar jamais essa *alguma coisa* como um ultraobjeto (“Gegenstand”). Tal é a *lectio purissima*, a mais conforme à “*Erkenntnisstheorie*” da *Crítica*”.

Por esta razão, o conceito de *noumenon*, isto é, de uma coisa que não pode ser apreendida como objeto dos sentidos, não é de modo algum contraditório, mas necessário para conter a pretensão natural do entendimento de conhecer as coisas como são em si mesmas.

Tal conceito é, além disso, necessário para não estender a intuição sensível até as coisas em si mesmas e, portanto, para restringir a validade objetiva do conhecimento sensível (pois as demais coisas, que a intuição sensível não alcança, são denominadas noumena, para com isso indicar que aqueles conhecimentos não podem estender a sua região a tudo o que o entendimento pensa). (Kant, 1980, p.160, B 310)

O conceito que o homem faz de si próprio é formado empiricamente a partir do modo como sua consciência é afetada pela receptividade da sensibilidade. No entanto, é preciso ainda admitir a existência de algo que esteja na base do fenômeno, a saber, um *noumenon*. Neste caso, temos de distinguir entre um caráter empírico e outro inteligível do homem, cuja consequência é a inevitável admissão de um

Eu empírico correspondente ao conceito que o homem faz de si mesmo a partir dos efeitos perceptíveis pela sensibilidade, e um Eu puro tal como o homem seja constituído em si, ao qual não temos acesso por intuição, e que constitui o fundamento do conceito empírico.

Pois, visto ele não se criar a si mesmo, por assim dizer, e não ter de si um conceito *a priori* mas sim um conceito recebido empiricamente, é natural que ele só possa também tomar conhecimento de si pelo seu sentido íntimo e consequentemente só pelo fenómeno da sua natureza e pelo modo como a sua consciência é afectada, enquanto que tem de admitir necessariamente, para além desta constituição do seu próprio sujeito composta de meros fenómenos, uma outra coisa ainda que lhe esteja na base, a saber o seu Eu tal como ele seja constituído em si. (Kant, 2005, p.100).

Disso se segue que a constituição do Eu empírico refere-se à parte sensível do sujeito e a tudo aquilo que envolve a sensibilidade do mesmo, ao passo que o Eu puro se refere a sua parte inteligível, isto é, sua parte racional. “Ora o homem encontra realmente em si mesmo uma faculdade pela qual se distingue de todas as outras coisas, e até de si mesmo, na medida em que ele é afectado por objectos; essa faculdade é a *razão (Vernunft)*” (idem, p.101).

Portanto, se o conhecimento está limitado a meros fenómenos, o homem, ao tomar consciência de si, somente terá acesso àquilo que diz respeito aos efeitos perceptíveis de suas ações, isto é, ao Eu empírico, restando, desse modo, uma parte nele incognoscível, a saber, o Eu puro, imperscrutável pelo entendimento, pois se trata do homem considerado em sua parte numênica. Desse modo, adverte Kant: “Nem a si mesmo e conforme o conhecimento que de si próprio tem por sentido íntimo pode o homem pretender conhecer-se tal como ele é em si” (idem, p.100).

Notar-se-á, porém, que a classificação dos objetos em geral entre fenômeno, referindo-se ao modo como as coisas nos são dadas, e *noumena*, referindo-se ao modo como elas são em si mesmas, é assunto discutido pormenorizadamente na primeira *Crítica*. Entretanto, os efeitos dessa investigação especulativa são imprescindíveis para a elaboração da ética kantiana e, por conseguinte, para atingir o objetivo principal da *Fundamentação*, a saber, o de encontrar o princípio supremo da moralidade. Mais ainda, demonstra certo enlace entre a filosofia teórica e prática de Kant e apresenta um modo de proceder coerente do sistema crítico, embora os objetos de investigação sejam diferentes.

Desse modo, da distinção entre fenômeno e *noumenon* sucede ainda outra espécie de divisão importante. Como afirma Kant: “Daqui tem de resultar a distinção, embora grosseira, entre um *mundo sensível* e um *mundo inteligível*, o primeiro dos quais pode variar muito segundo a diferença de sensibilidade dos diversos espectadores, enquanto o segundo, que lhe serve de base, permanece sempre idêntico” (idem, p.100, grifo do autor).

O mundo sensível pode também ser denominado mundo dos fenômenos, no qual nos são dados os objetos que afetam nossa sensibilidade, os únicos que podem ser conhecidos por nosso entendimento. E por estar sujeito à sucessão temporal, tudo no mundo sensível é mutável, pois os objetos sensíveis padecem com o devir. Cada membro do mundo sensível pode observá-lo distintamente, porque segundo a subjetividade, os objetos não afetam todos os sujeitos necessariamente de um mesmo modo. Com relação ao sentimento de prazer e desprazer, por exemplo, pode ocorrer que um dado objeto, ou determinada ação, ao afetar a sensibilidade de um sujeito o envolva em um enorme prazer, ao passo que este mesmo fenômeno ou ação pode a um outro causar imenso desprazer. Assim, o mundo dos

sentidos pode variar segundo o modo como os objetos afetam a sensibilidade de cada espectador.

Entretanto, para além do dado tem de existir algo que lhe dê sustentação, caso contrário, teríamos de considerar um efeito sem uma causa determinada, o que seria um absurdo segundo a filosofia transcendental. Se o *noumenon* constitui aquilo que está na base do fenômeno, e se por este conceito Kant define, de modo negativo, como uma coisa enquanto não é objeto de nossa intuição sensível,⁸ então, ele não pode pertencer ao mundo dos sentidos, tendo de estar ligado a outra ordem. Conclui-se que não há incoerência em pensarmos em um mundo dos *noumena* ou das coisas em si mesmas, o qual Kant denomina de mundo inteligível.

Por inteligível, Kant (1980, p.274, B 566) define “aquilo que num objeto dos sentidos não é propriamente fenômeno”. Desse modo, o mundo inteligível nada mais é, porém, do que aquilo que fundamenta o mundo dos sentidos. Ele permanece idêntico a si mesmo, porque, por um lado, os *noumena* enquanto entes do pensamento, ou seja, como coisas pensadas em si mesmas pela razão, estão fora da ordem temporal e são, por conseguinte, imutáveis. Por outro, a razão é universal e não possui variações no modo como ela é constituída em cada sujeito. Neste sentido, o mundo inteligível diz respeito a tudo aquilo em que está envolvida a razão, com suas leis e princípios.

Considerado sob este duplo ponto de vista, ora sob a perspectiva de sua natureza sensível, ora sob a perspectiva de sua natureza racional, o homem mostra-se pertencer, ao mesmo tempo, como fenômeno, ao mundo dos sentidos, e como *noumenon*, ao mundo inteligível. Fica demonstrado, desse modo, a existência de um caráter empírico e outro inteligível no homem. Como afirma Allison (1995, p.32):

8 Cf. Kant, 1980, p.158.

“Sob este ponto de vista, o caráter inteligível é a causa noumênica e o caráter empírico seu efeito fenomênico”.⁹ Sendo assim, o caráter inteligível constituir-se-ia como a causa transcendental do caráter empírico.

Neste sentido, o mundo sensível pode ser considerado o todo dos seres sensíveis como fenômenos, ao passo que o mundo inteligível, o todo dos seres racionais como coisas em si mesmas. Do mundo sensível, podemos formar um conceito empírico por intermédio da intuição na medida em que nossa sensibilidade é afetada; já do mundo inteligível, temos apenas uma representação por meio do pensamento, pois ultrapassaríamos o limite estabelecido ao conhecimento humano se quiséssemos perscrutá-lo pela intuição, visto que toda intuição sempre se refere a fenômenos e nunca às coisas como são em si mesmas.

Ao introduzir-se assim pelo *pensamento* num mundo inteligível, a razão prática não ultrapassa em nada os seus limites; mas ultrapassá-los-ia se quisesse *entrar* nesse mundo por *intuição*, por *sentimento* [...]. O conceito de um mundo inteligível é portanto apenas um *ponto de vista* que a razão se vê forçada a tomar fora dos fenômenos *para se pensar a si mesma como prática*, o que não seria possível se as influências da sensibilidade fossem determinantes para o homem, o que porém é necessário na medida em que se lhe não deve negar a consciência de si mesmo como inteligência, por conseguinte como causa racional e actuante pela razão, isto é livremente eficiente. (Kant, 2005, p.110, grifo do autor).

Mas mundos distintos são regulados por princípios distintos, e na medida em que o homem é, ao mesmo tempo, membro participante tanto do mundo sensível quanto do

9 “On this view, the intelligible character to the noumenal cause and the empirical character its phenomenal effect”.

mundo inteligível, a vontade dele parece estar sujeita a dois tipos de legislação. Do sujeito considerado membro do mundo sensível emana, de seu Eu empírico, o princípio egoísta, formado a partir do modo como a subjetividade de cada espectador é afetada pelos fenômenos do mundo e, portanto, válido apenas para a vontade particular de cada sujeito.

Ao mesmo tempo, enquanto membro do mundo inteligível, terá de levar em conta que de seu Eu puro emerge um princípio formal que, por estar fundado na razão, tem de valer para a vontade de todo ente racional. A razão demonstra, desse modo, sua atividade ao fornecer ao homem um princípio oriundo de suas próprias forças, diferentemente da sensibilidade que demonstra sua passividade ao necessitar do mundo empírico na formação de um princípio prático.

Por tudo isto é que um ser racional deve considerar-se a si mesmo, *como inteligência* (portanto não pelo lado das suas forças inferiores), não como pertencendo ao mundo sensível, mas como pertencendo ao mundo inteligível; tem por conseguinte dois pontos de vista dos quais pode considerar-se a si mesmo e reconhecer leis do uso das suas forças, e portanto de todas as suas acções; o *primeiro*, enquanto pertencente ao mundo sensível, sob leis naturais (heteronomia); o *segundo*, como pertencente ao mundo inteligível, sob leis que, independentes da natureza, não são empíricas, mas fundadas somente na razão (Kant, 2005, p.102, grifo do autor).

Portanto, na consciência de si o homem se vê como um ser que é ao mesmo tempo racional e sensível, ou seja, como um ente cindido entre duas partes heterogêneas. Por conseguinte, a vontade humana está diante de duas fontes distintas de determinação, ela está “colocada entre o seu princípio *a priori*, que é formal, e o seu móbil *a posteriori*, que é material, por assim dizer numa encruzilhada” (idem,

p.30). O primeiro reside na razão, ao passo que o segundo na sensibilidade.

Em face desta encruzilhada, nasce uma *dialética natural*,¹⁰ a partir da qual o homem tem de contrastar entre dois princípios distintos e decidir entre duas possibilidades: se determina a vontade exclusivamente conforme o princípio racional ou se se deixa seduzir pelas solicitações do desejo sensível e determina a vontade segundo o princípio egoísta. Notar-se-á, porém, que é justamente esta ambivalência entre princípios práticos que permite ao homem pertencer ao que chamamos de espécie humana, porque se a vontade do homem fosse determinada apenas por seu caráter empírico, ou somente por seu caráter inteligível, consequentemente, ele não seria um ser humano. Axinn (1981, p.170, tradução nossa) afirma que:

A ‘dialética natural’ de Kant consiste na oposição entre estes dois princípios. É importante entender que se houvesse a falta de algum deles, nós não teríamos um ser humano. O princípio moral, somente, produziria um anjo; só o princípio egoísta nos tornaria um diabo. Para a situação moral, nos termos de Kant, nós devemos ter essa ambivalência entre esses dois princípios.¹¹

Portanto, por conta do homem estar cindido entre razão e sensibilidade, a vontade humana pode ser motivada tanto por estímulos empíricos fundados no modo como a sensibilidade é afetada e que constituem, por assim dizer,

10 Cf. Kant, 2005, p.37.

11 “Kant’s ‘natural dialectic’ consists in the opposition between these two principles. It is important to understand that if either one were missing, we would not have a human being. The moral principle, alone, would produce an angel; the selfish principle, alone, would give us a devil. For the moral situation, in Kant’s terms, we must have this ambivalence between the two principles.”

o princípio egoísta, quanto por um elemento puro produzido pela razão, isto é, pelo princípio formal. Todavia, se na ética kantiana o comportamento humano carece de um princípio de conduta válido para todo ente, do qual depende também a produção de uma boa vontade, a investigação terá de proceder no exame dos princípios práticos que emanam da razão, tanto os que se originam totalmente *a priori*, quanto aqueles fundados na sensibilidade, e tornar claro o modo como eles se relacionam no processo de determinação da vontade, para, então, descobrir qual destes princípios possa valer universalmente e seja capaz de formar uma boa vontade.