

## LIBERDADE E VIRTUDE NA FILOSOFIA MORAL DE KANT

Hans Magno Alves Ramos<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este artigo se propõe apresentar as feições que adquire a virtude na filosofia moral de Kant, para quem o fundamento da moralidade é a liberdade. Esta se qualifica para tanto uma vez que a moralidade diz respeito a um bem incondicionado, e, somente ela, que significa uma possibilidade de escapar ao determinismo do mundo empírico (condicionado) e se determinar pela própria resolução, é capaz de tornar possível tal espécie de bem, o bem moral. O que, por sua vez, faz da liberdade uma realidade e não uma quimera é a possibilidade de determinação da vontade humana de um modo puro, para além do encadeamento dos instintos, apetites e emoções humanos, o que só é possível por uma determinação puramente racional da vontade. Como o ser humano não é um ser puramente racional, a virtude assim vem a ser para ele um esforço que sempre tem que se reiniciar para fazer vencer o que há de superior nele, a autonomia da vontade possibilitada pelo uso puro e prático da razão.

**PALAVRAS-CHAVE:** Liberdade, Inclinações e Virtude.

**ABSTRACT:** This article aims to present the features that the virtue has in the Kant's conception, for who the freedom is the ground of morality. This has that foundation because it concerns an unconditioned good, and only the freedom, which means a possibility to escape the determinism of the empirical world (conditioned) and is the capacity of the man to determine himself, for own choice and impulse, is able to make possible the moral good (unconditioned). What, in turn, makes freedom a reality and not a chimera is the capacity of the man to determine the own will in a pure way, beyond the chain of instincts, appetites and human emotions, this is, to determine the action by the (practical) pure reason. As the human being is not a purely rational being, virtue becomes an effort that always have to restart to make to win what is superior in him, namely, the autonomy of the will made possible by the practical pure reason.

**KEY WORDS:** Freedom, Inclinations and Virtue.

## LIBERDADE E VIRTUDE NA FILOSOFIA MORAL DE KANT

É sabido que Kant acredita ser o fundamento da moralidade a autonomia da vontade, o que, portanto, está por trás de toda ação moral, de toda virtude. Dado esse fundamento, buscaremos compreender de um modo

---

<sup>1</sup> Mestre em filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). E-mail: [hansmagno@yahoo.com.br](mailto:hansmagno@yahoo.com.br).

preliminar a concepção kantiana de virtude, perseguindo nos limites deste artigo tão-só delimitar o que acarreta a este conceito aquele fundamento. Assim, antes de qualquer coisa, faz-se necessário esclarecer o significado e as razões da liberdade ser o fundamento da moralidade; em seguida, analisaremos o estatuto da sensibilidade (das inclinações) na influência de nosso arbítrio a fim de mostrar que a realização da autonomia da vontade no ser humano não se dá espontaneamente e de bom grado (por inclinação), mas sim por dever; desse modo, deduziremos a especificidade da virtude na práxis humana em consequência de seu fundamento.

## 1 Liberdade e moralidade

Se toda ética, ao considerar a responsabilidade dos seres humanos por suas ações, tem que pressupor de algum modo o conceito de liberdade, o pensamento moral kantiano se distingue e se destaca por elevar esse básico pressuposto a fundamento da moralidade, de modo que “se pressupõe liberdade da vontade, segue-se daqui a moralidade com o seu princípio, por simples análise de seu conceito”<sup>2</sup>. Isso só é possível porque, para Kant, não há validade em pensar a liberdade como algo destituído de lei, uma liberdade caracterizada pela anomia:

A *vontade* é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e *liberdade* seria a propriedade desta causalidade... Como o conceito de uma causalidade traz consigo o de *leis* segundo as quais, por meio de uma coisa a que chamamos causa, tem de ser posta outra coisa que se chama efeito, assim a liberdade, se bem que não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, não é por isso desprovida de lei, mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, ainda que de uma espécie particular; pois de outro modo uma vontade livre seria um absurdo<sup>3</sup>.

Assim, uma liberdade não ligada a uma lei, além de, ao invés de elevar, lançar os seres livres na mais incontornável desordem e insólita selvageria<sup>4</sup>, careceria de uma razão determinante para sua possibilidade à medida que teria que ser pensada sem a categoria de causalidade; esta

<sup>2</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p.243; Ak, IV,447. – doravante citarei em sigla, *FMC*: 1974 e apresentando também para esta obra referência segundo a Akademie-Ausgabe: Ak, IV.

<sup>3</sup> *FMC*: 1974: p.243; Ak, IV, 446.

significa a regra pela qual determinada coisa (o efeito) existe em consequência de uma outra antecedente (a causa), e isso não ocasional, mas necessariamente, isto é, de um modo tal que determinada causa sempre produz o mesmo efeito. Sem tal regra ou lei, não há causalidade, e sem esta, não há como pensar uma liberdade da vontade. Desse modo, se se trata de uma vontade verdadeiramente livre, a sua liberdade não pode ser senão autonomia, isto é, “a propriedade da vontade de ser lei para si mesma”<sup>5</sup>.

Que à liberdade da vontade tem que ser inerente uma legislação, é também necessário aceitar pela própria natureza da vontade, pois ela é, conforme Kant, uma “faculdade bem diferente da simples faculdade de desejar (a saber, a faculdade de se determinar a agir como inteligência, por conseguinte segundo leis da razão independentemente de instintos naturais)”<sup>6</sup>. É notório que essa independência e superação dos instintos naturais para uma determinação própria não é atingida sem uma associação com a razão, porque é esta no homem que é “a faculdade de ampliar as regras e os propósitos do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural, e não conhece nenhum limite para seus projetos”<sup>7</sup>. Além disso, considerada pelo modo de sua atuação, a razão é a faculdade dos princípios<sup>8</sup>, os quais nada devem às determinações empíricas, antes prescrevem uma legislação ao que dela foi abstraído (uso teórico) ou ao que nela possa ser executado (uso prático). Vê-

---

<sup>4</sup> “Se a liberdade do homem não fosse mantida dentro de limites por regras objetivas, o resultado seria a mais completa desordem selvagem”. KANT, I. *Lectures on ethics*. Trad. Louis Infield. Indianápolis: Hackett Publishing Company, 1979, p.122 – doravante em sigla: *LE*: 1979. Como se sabe, essas *Lições* não foram uma obra publicada por Kant, mas manuscritos de alunos que taquígrafaram suas aulas, ocorridas entre 1775 e 1780. Neste trabalho, usaremos algumas indicações dessas *Lições* que lançam luz sobre algumas concepções de Kant, como uma forma de facilitar a explicitação do que já está implícito nas obras publicadas por ele.

<sup>5</sup> *FMC*: 1974: p.243; Ak, IV, 446.

<sup>6</sup> *FMC*: 1974, p.253; Ak, IV, 459.

<sup>7</sup> KANT, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.5 – doravante abreviada: *Idéia*: 2003.

<sup>8</sup> “Explicamos o entendimento como faculdade das regras; aqui distinguimos dele a razão, denominando-a faculdade dos *princípios*” (p.232). E mais à frente: “Se o entendimento é uma faculdade da unidade dos fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade da unidade das regras do entendimento sob princípios.” (p.234). KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger In.: *Kant – vida e obra*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p.232 e 234. (Coleção Os Pensadores) – doravante em sigla: *CRPura*: 1999.

se, portanto, que a razão é a condição para que a vontade, enquanto faculdade de se determinar segundo leis, seja atribuída a um ser, de modo que uma liberdade sem lei não poderia ser a liberdade de uma vontade, pois que esta não existe sem razão, a qual é, por sua vez, legislativa; noutras palavras, a liberdade da vontade é liberdade regida por leis da razão.

Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*. Como para derivar as ações das leis é necessária a *razão*, a vontade não é outra coisa senão razão prática<sup>9</sup>.

Fica claro então que se um ser possui uma vontade, isto é, um poder de ser por conta própria a causa de suas ações, isto se faz pela razão, de modo que a vontade tem que se determinar por princípios, não sendo ela nada mais do que a razão com respeito ao nosso agir<sup>10</sup>, isto é, a razão prática. Tanto por ser a vontade uma capacidade de agir por princípios, quanto por serem esses princípios formulados pela razão, e ainda por exigir a derivação da ação a partir deles uma faculdade de raciocinar, vontade e razão prática mantêm uma estreita reciprocidade na definição de cada uma, pois que a primeira, como capacidade de autodeterminação do ser humano, não é possível sem a segunda, e esta só existe na determinação da primeira. A vontade é, pois, a faculdade de não ter que agir necessariamente por determinações externas ou estímulos sensíveis, tais com os instintos ou apetites, podendo para a ação fazer intervir a inteligência humana, a reflexão e a mediação de princípios determinantes (o que permite falar de uma autodeterminação), o que não é possível senão pela presença da razão nesse ser dotado de vontade.

A independência do poder de escolha e decisão (arbítrio) do ser humano dos estímulos externos e também dos internos mas sensíveis é, segundo Kant, a liberdade prática, vivenciada por qualquer um na sua práxis,

<sup>9</sup> FMC:1974, p.217; Ak, IV, 412.

<sup>10</sup> A evidencia de tal concepção da vontade como faculdade ligada à razão assim observaram Höffe e Rousset, respectivamente: “A vontade não é nada de irracional, nenhuma ‘força obscura desde a profundidade oculta’, mas algo racional, a razão com respeito à ação” HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian V. Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p.188. “La volonté est la raison envisagée dans ses rapports avec l’action ou bien comme la simple faculté de raisonner, ou bien comme la faculté des principes du raisonnement” ROUSSET, Bernard. *La doctrine kantienne de la objectivité: l’autonomie como devoir et devir*. Paris, Vrin, 1967, p.496.

quando, por exemplo, alguém contraria uma inclinação cuja satisfação tolheria a consecução de algo considerado útil ou bom. Todavia, para que da liberdade seja deduzida a sua lei (a moralidade), é necessário ainda entendê-la num sentido ainda mais fundamental, a partir da base que sustenta a experiência da liberdade prática. “É sobremaneira digno de nota que o conceito prático de liberdade se funde sobre esta idéia *transcendental* da mesma”<sup>11</sup>, sendo esta definida como a faculdade de “iniciar *inteiramente de si mesma* uma série de eventos”<sup>12</sup>, o que, com respeito à ação, nada mais é do que agir por uma determinação incondicionada. Justamente por seu caráter incondicionado, a liberdade transcendental não pode se encontrar na experiência, mas também por isso tem que estar na base da moralidade, pois, somente por ela, pode-se falar de uma verdadeira liberdade, em todos os sentidos, já que, apenas com a possibilidade de dar início de modo espontâneo, inteiramente de si, a uma ação, que se pode dizer que ela não é um produto de causas naturais, pois a ausência desse início absoluto implica que a ação resultasse como efeito necessário de algo anteriormente dado no tempo, segundo a regra de causalidade da natureza; se a determinação da ação não é um início, então é um meio numa cadeia causal dos fenômenos, na qual assim como dela resultará um efeito necessário, isto ela também fora antes duma causa qualquer, a ela anterior no tempo.

No uso de nosso arbítrio, na liberdade prática, constatamos não só que ao “homem é inerente uma faculdade de determinar-se por si mesmo, independentemente da coerção por impulsos sensíveis”<sup>13</sup>, mas também que esse determinar-se por si mesmo é feito por representações da razão do que é bom, a partir das quais, essa faculdade ordena as ações que as concretizam; surge daí o conceito de dever, o qual afirma a necessidade (enquanto obrigação) de uma ação possível, como algo cuja realização depende apenas de nós, sem depender de uma afetação da sensibilidade nem de qualquer efetivação passada dessa ação como condições. O dever, então, despreza o

---

<sup>11</sup> CRPura: 1999, p.339.

<sup>12</sup> CRPura: 1999, p.339.

<sup>13</sup> CRPura: 1999, p.339.

curso da natureza e implica que nenhuma condição dada no tempo antecedente é por si só determinante da ação humana, como uma causa cujo efeito seria essa ação mesma, de modo que se o pressupomos é porque reconhecemos em nós a capacidade de iniciar inteiramente por nós mesmos uma série de eventos, ou em termos mais concretos, de ser a causa determinante de nossas ações; o dever, então, denota a liberdade transcendental em nós. Mostra-se então que “a supressão da liberdade transcendental aniquilaria, concomitantemente, toda a liberdade prática”<sup>14</sup>. A liberdade prática, pois,

pressupõe que, mesmo que não tenha ocorrido algo, *deveria* ocorrer, logo que a sua causa no fenômeno [impulsos sensíveis] não era tão determinante a ponto de que não houvesse em nosso arbítrio uma causalidade capaz de produzir, independentemente daquelas causas naturais e mesmo contra o seu poder e influência, algo determinado na ordem temporal de acordo com as leis empíricas, podendo ela, portanto, iniciar *inteiramente de si mesma* uma série de eventos.<sup>15</sup>

Mas como devemos entender a determinação da ação como um “iniciar inteiramente de si mesma uma série de eventos”? Seguramente, isso não quer dizer que nossas ações, como partindo de um início absoluto, enquanto somos agentes livres, tenham que ser sempre o primeiro acontecimento do mundo, ou que tenham que acontecer sem ocasião. O que, antes de tudo isso, observa Kant é que, se tomarmos a realidade como algo que é em si mesma do mesmo modo como nos aparece, não há lugar para a liberdade humana, pois a realidade só pode ser concebida com unidade e como objeto, sob, entre outras, as condições do tempo e da causalidade, segundo as quais tudo o que acontece ocorre por determinação de um evento natural anterior, que atua como causa, o que se aplicaria também às nossas ações, que então, como já dissemos, não resultaria propriamente de um agente livre, mas de um acontecimento que o afetaria no seu exterior ou interior, ao qual ele *sempre* responderia de um mesmo modo. Contudo, segundo Kant, tais condições (entre elas, o tempo e a causalidade) pelas quais os objetos são determinados numa unidade não são propriedades dos objetos em si, mas de nossas faculdades cognitivas (sensibilidade e entendimento) e só dizem respeito

<sup>14</sup> CRPura: 1999, p.339.

<sup>15</sup> CRPura: 1999, p.339

portanto às coisas na relação com essas faculdades, isto é, como elas nos aparecem, ou seja, como fenômenos – os quais nos chegam através da sensibilidade (os sentidos) e constituem o mundo sensível ou empírico; quanto ao que as coisas são em si, isto é, fora da relação com as determinações de nossas faculdades, evidentemente, nada podemos conhecer, pois carecemos exatamente das condições de determinação delas como objeto. Pensá-las, por outro lado, sempre nos é possível, e é por esse exercício que limitamos a validade dessas condições de nossa cognição apenas ao que nos é ou pode ser dado, deixando livre das determinações de nossas faculdades da sensibilidade (tempo e espaço) e do entendimento (causalidade e outras categorias) “quer os mesmos objetos em sua natureza em si (conquanto nela não os intuamos), quer outras coisas possíveis que não sejam objetos de nosso sentido (enquanto objetos pensados apenas pelo entendimento) chamando-os entes do pensamento (*noumena*)”<sup>16</sup>. Desse modo, apercebemo-nos duma dupla perspectiva com a qual podemos abordar o ser humano: “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”<sup>17</sup>. Na medida, então, que se pode falar de uma causalidade da razão, faculdade “que não é propriamente um fenômeno”<sup>18</sup>, esta causalidade pode ser considerada livre, porque está fora (independe) das condições de objetividade do mundo dos fenômenos, e, por conseguinte, está fora do tempo e da causalidade natural: “a condição está *fora* da série dos fenômenos (no inteligível), não estando, portanto, submetida a nenhuma condição sensível e a nenhuma determinação temporal por causas precedentes”<sup>19</sup>. Desse modo, fora do tempo, para a determinação dessa causalidade não há um antes como condição, em vez disso a razão, que “não admite quaisquer condições precedentes segundo o

---

<sup>16</sup> CRPura: 1999, p.207.

<sup>17</sup> CRPura: 1999, p.345.

<sup>18</sup> CRPura: 1999, p.347.

<sup>19</sup> CRPura: 1999, p.348.

tempo como instância superior”, sempre parte de si mesma, e é por partir desse estado livre de uma condição prévia é que Kant entende que ela inicia de si mesma uma série de eventos; tal série se dá porque os efeitos dessa causalidade desembocam no mundo natural, e aqui encontra o encadeamento causal, ou seja, serão causas de outros efeitos. Noutras palavras, a liberdade transcendental, que nada mais do que a liberdade da vontade em seu sentido real, é atribuível à vontade humana desde que seja certo que a razão basta para a determinação dela, isto é, que seja, de tal determinação, razão suficiente. Se isso for certo, podemos falar de uma autonomia da vontade, pois, já que esta não recebe outra determinação que de si mesma (do seu interior, isto é, a razão prática), a lei de sua causalidade e de sua atuação pura não poderá vir de outra parte senão dela mesma.

Para que a razão seja razão suficiente da determinação da vontade, ela tem obviamente que unicamente bastar para tanto. Neste caso, a liberdade no seu sentido mais fundamental exige que a razão não seja empiricamente condicionada – ou seja, usada como instrumento para a satisfação dos desejos e apetites, que se apresentam assim como condição prévia –, pois nesse caso, a razão seria prática, mas de modo condicionado, não se trataria de partir somente de si mesma, de um início absoluto, mas sim partir de um fenômeno, uma inclinação, de maneira que ela não determinaria a vontade puramente. A questão “é se a razão pura basta por si só para a determinação da vontade”<sup>20</sup>, e, se sim, “com esta faculdade fica doravante estabelecida também a **liberdade** transcendental”<sup>21</sup>. A resposta de Kant para isso é positiva: “A razão pura é por si só prática e dá (ao homem) uma lei universal, que chamamos de **lei moral**”<sup>22</sup>. A consciência que temos desse poder da razão de ser puramente prática é um *factum* que a acompanha e se expressa na consciência que temos da lei moral; é algo do qual somos imediatamente conscientes, como cōscios somos de nossa existência como seres racionais. Como faculdade dos

---

<sup>20</sup> KANT, I. *Crítica da razão prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.25, A 30 – doravante em sigla *CRPrática*: 2003 e apresentando também para esta obra a referência segunda a primeira edição (A).

<sup>21</sup> *CRPrática*: 2003, p.4, A 4.

<sup>22</sup> *CRPrática*: 2003, p.52, A 56.

princípios, é por estes que a razão determina a sua ação, que em si nada mais expressam senão a sua forma legislativa. Na medida em que esses princípios são subjetivos, isto é, quando são escolhidos por um sujeito racional particular para orientar e determinar sua ação, são chamados de máximas. Kant afirma que nos damos conta imediatamente do fato de que a razão pode ser prática puramente “tão logo projetamos para nós máximas da vontade”<sup>23</sup>, ou seja, tão logo fazemos uso de nossa razão com respeito ao agir. Além disso, é a existência desse fato que se impõe ao nosso juízo quanto à legitimidade das ações nossas e de outrem, o qual se orienta pelo dever incondicional e não pelo que é ou costuma ser e, por isso, pressupõe em nós a possibilidade de iniciar uma nova série de eventos, de agir a despeito de inclinações em oposição ou de maus hábitos há muito tempo praticados.

Assim fica estabelecido que a vontade é livre, mas somente porque a razão pode por si só determiná-la. Cabe agora apenas deduzir a lei que é inerente a essa causalidade livre da vontade. Tal legislação, coerentemente, tem que dizer respeito a uma determinação da ação incondicionada, que só possível pela razão pura, pois é esta que não é fenômeno e não está assim condicionada ao determinismo das leis da natureza. Assim a razão tem que determinar a ação inteiramente de si mesma, sem ser condicionada por qualquer objeto posto como fundamento dessa determinação, pois, nesse caso, tratar-se-ia de um agir condicionado e, como tal, não livre (no sentido estrito, transcendental); ora, se um objeto tivesse que ser pressuposto *antes* como fundamento determinante da vontade, a ação não teria um início incondicionado e, assim, livre, mas apenas condicionado, baseado na contingência da existência e da experiência prévia desse objeto, que seria assim determinante da ação à medida que nos afetasse a sensibilidade. Como dizíamos, enquanto seres racionais, agimos por máximas, as quais nada mais fazem do que estabelecer regras para a nossa conduta, ou seja, leis interiores e próprias; se estas não podem, se realmente livres, pressupor qualquer condição prévia para a sua determinação, isto é, qualquer matéria ou objeto,

---

<sup>23</sup>CRPrática: 2003, p.49, A 53.

“logo a forma legislativa, na medida em que está contida na máxima, é a única coisa que pode constituir um fundamento determinante da vontade”<sup>24</sup>.

E tampouco poderia haver outro fundamento determinante para a vontade, visto que apenas uma *pura* razão prática se habilita à liberdade transcendental, e não uma razão empiricamente condicionada; uma vontade fundamentalmente livre tem que se determinar não por algo oriundo da experiência, um objeto previamente dado, um fenômeno, pois este, repetimos, encontra-se dentro da necessidade natural e, como fundamento da vontade, só lhe poderia ser a causa de um modo determinístico; assim, somente por algo representado unicamente pela razão, um fundamento *a priori*, é que a vontade livre pode ser determinada, pois só o que assim for representado não é um fenômeno e não pertence ao determinismo natural.

Já que a simples forma da lei pode ser representada exclusivamente pela razão e, por conseguinte, não é nenhum objeto dos sentidos, conseqüentemente tampouco faz parte dos fenômenos, assim a representação dessa forma como fundamento determinante da vontade é diversa de todos os fundamentos determinantes dos eventos da natureza segundo a lei de causalidade, porque nestes os próprios fundamentos determinantes têm que ser fenômenos. Mas, se nenhum outro fundamento determinante da vontade, a não ser meramente aquela forma legislativa universal, pode servir a esta como lei, então uma tal vontade tem que ser pensada como totalmente independente da lei natural dos fenômenos, a saber, a lei da causalidade em suas relações sucessivas. Uma tal independência, porém, chama-se **liberdade** no sentido mais estrito, isto é, transcendental. Logo uma vontade, à qual unicamente a simples forma legislativa da máxima pode servir de lei é uma vontade livre.<sup>25</sup>

Uma vontade verdadeiramente livre é uma vontade moral. A forma duma legislação incondicionada é aquela que não é limitada por nenhuma condição particular, mas que tem que valer para todos que a ela estão habilitados, ou seja, para todo ser dotado de vontade; noutras palavras, seus princípios têm que valer universalmente. Disso resulta a fórmula duma vontade livre que nada mais é do que o princípio da moralidade, a lei moral: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”<sup>26</sup>. Visto que essa lei moral nada mais é do que a de uma vontade estritamente livre, ela é por isso autonomia da

<sup>24</sup> CRPrática: 2003, p.49, A 52.

<sup>25</sup> CRPrática: 2003, p.48, A 51-2.

<sup>26</sup> CRPrática: 2003, p.51, A 54.

vontade, pois que ela tem sua origem nesta mesma, sendo apenas a expressão do seu modo de determinação, que, enquanto incondicional, nada pressupõe como condição, nenhuma lei alheia, nem mesmo imposta pelo Ser Supremo.

Assim Kant deduz da liberdade a moralidade e apresenta como fundamento desta a autonomia da vontade. A moralidade não é assim extraída da experiência mas de um fundamento *a priori* no ser humano, enquanto ser capaz de um uso ao mesmo tempo puro e prático da razão. Desse modo, a moralidade não deve ser entendida meramente pela conformidade de nossas ações com os costumes, mas essencialmente pelo agir motivado pelo bem incondicionado, intrínseco à ação, por ser esta boa em si<sup>27</sup>. Como, apenas pela lei moral, sabemos que ações assim são, e uma vez que essa lei nada mais é do que autonomia da vontade, “a moralidade é pois a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal possível por meio de suas máximas”<sup>28</sup>. Disto segue que o bem supremo (o que é condição de todo outro bem por ser ele mesmo um bem incondicionado) não está em algo, num objeto, exterior a nós, mas sim em nós mesmos: “uma vontade, cuja máxima é sempre conforme a essa lei, é **absolutamente e em todos os sentidos boa e a condição suprema de todo o bem**”<sup>29</sup>. Isso ao mesmo tempo significa que, como observa Höffe<sup>30</sup>, a moralidade diz respeito não ao que é contingentemente bom, ou bom num caso específico, mas sim ao que é ilimitadamente bom; e, como nos lembra Delbos<sup>31</sup>, só pode ser ilimitadamente bom o que for bom por si mesmo, sendo assim bom em si, donde resulta ter que ser bom para todos, e que apenas uma vontade autônoma, que se determina unicamente por si mesma, é capaz de fundar esse tipo de bem. Pois,

---

<sup>27</sup> “Moralidade consiste nisto, que uma ação deva surgir tendo como motivo a sua bondade intrínseca” *L.E.*: 1979, p.65).

<sup>28</sup> *FMC*: 1974, p.237-8; *Ak*, IV, 439.

<sup>29</sup> *CRPrática*: 2003, p.100, A 109.

<sup>30</sup> Cf. Höffe, O. *Immanuel Kant*, p.190-197 e *Introduction a la philosophie pratique de Kant*. Nas quais Höffe afirma que “uma defesa fundamental ou uma crítica da ética kantiana tem que começar” pela proposição “ ‘moralmente bom’ significa ‘ilimitadamente bom’ ”.

<sup>31</sup> “Ne peut être véritablement bon que ce qui l’est par soi, et ce qui l’est par soi l’est absolument”. In: DELBOS, Victor. *La philosophie pratique de Kant*. Paris: Ancienne Librairie Germer-Baillière, 1905. p.320.

se se quer falar do que é bom em si, isto é, o que é bom em todos os sentidos, que é válido para todos, e não para um caso particular, ou, em outras palavras, se se quer tratar do bem de forma objetiva, e não apenas subjetiva, há de considerá-lo não como bom em determinadas condições, mas sim incondicionalmente, e tal bem tem que se encontrar e fundar em algo igualmente incondicionado. Vimos que uma vontade livre, no estrito sentido, assim é; se a vontade leva adiante seu princípio de incondicionalidade, isto é, ser determinada apenas pela forma universal de sua legislação, e não se contenta em se determinar apenas de um modo empiricamente condicionado, ela é moralmente boa ou ilimitadamente boa, boa em si por ser boa por si. Prova disso é o fato que apenas uma boa vontade não pode se desviar do bem, ao passo que as outras qualidades humanas, que podem ser aplicadas a nossa prática, (por exemplo, perspicácia, coragem, autodomínio), conquanto admiráveis, podem, a serviço de uma má vontade, ser muito prejudiciais, e, portanto contribuir para ao mal. Enquanto tais qualidades são boas condicionalmente, à proporção que se atrela a um boa vontade, esta é boa incondicionalmente, pois aquilo que não pode se desviar do bem em quaisquer condições é porque guarda-o em si, e o que é bom por si é bom sem restrição. Mostra-se assim que, se a moralidade foi derivada da liberdade, isso aconteceu na exata medida em que é esta capaz de fornecer uma base para tratar do bem incondicionado, (sem restrição), visto ser a liberdade a ausência duma condição determinante por parte das leis da natureza (impulsos sensíveis) na determinação de nosso agir; e por se tratar dum bem ilimitado, fala-se de um bem válido para todos que possuem sua faculdade que, como vimos, é a liberdade da vontade, tornada possível pela razão prática pura.

## **2 O problema das inclinações**

Foi dito que somente a razão pura, por ser prática, prova em nós a liberdade, e como a moralidade se funda nesta, somente da razão pode provir o ato propriamente moral. O problema é que nós, os seres humanos, não somos puramente racionais e autônomos, mas também seres dotados de

sensibilidade<sup>32</sup>, a qual nos encerra dentro das mesmas leis da natureza, como, por exemplo, no instinto de autoconservação, e, desde quando nós somos postos no mundo nos é a primeira, e por muito tempo a única, fonte de motivação, pela qual nós medimos nosso nível de acomodamento no mundo e tem assim referência nossa felicidade. É por isso, entre outras coisas, que falamos de finitude humana, que, ao menos em parte, está ligada ao fato da anterioridade em nós da animalidade<sup>33</sup>, somente mediante a qual podemos ascender à humanidade e personalidade, à liberdade, ao nosso caráter inteligível, mas sempre sob os limites daquelas e sem a possibilidade de sua supressão – pois como se atingir um fim se se elimina um meio necessário? – ou pleno controle. A finitude, então, diz respeito ao fato que não somos seres puramente livres e racionais, mas, antes disso, somos seres naturais sobre quem regem também as leis da natureza (dos fenômenos), ser que possui sensibilidade, que, na forma dos instintos, impulsos, emoções e desejos, constitui uma fonte de motivação tão forte que, conforme Kant, “a consciência que um ente racional tem do agrado da vida e que acompanha ininterruptamente toda a sua existência”, isto é, a felicidade, nada mais é do que a satisfação dela em seu conjunto, ou seja, no total de seus apelos: “todos os homens têm já por si mesmos a mais forte e íntima inclinação para a felicidade, porque é exatamente nesta idéia que se reúnem numa soma todas as inclinações”<sup>34</sup>.

Kant classifica de modo genérico a motivação do agir do homem enquanto a sua fonte é a sensibilidade como “agir por inclinação”. “Chama-se inclinação a dependência em que a faculdade de desejar está em face das sensações”<sup>35</sup>, sendo estas os sentimentos de prazer (de agradável) ou de

<sup>32</sup> Neste tópico, quando tratamos da sensibilidade humana enquanto capaz de influenciar nossas ações, ao servir de móbil para elas, não abordamos evidentemente a sensibilidade nem no seu aspecto cognitivo nem no estético.

<sup>33</sup> “Numa constituição civil, que é o supremo grau na ascensão artificial da boa disposição da espécie humana para chegar ao fim-último de sua destinação, a *animalidade* é anterior e, no fundo, mais poderosa que a pura *humanidade* em suas manifestações”. KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006, p.221; Ak, VII, 327 – doravante em sigla AP: 2006 e fornecendo também referência conforme a paginação da Akademie-Ausgabe: Ak, VII.

<sup>34</sup> FMC: 1974, p.207; Ak, IV, 399.

<sup>35</sup> FMC:1974, p.218; Ak, IV, 413 (nota).

desprazer (de desagradável). Assim, de modo geral e como indica o nome, a inclinação (*Neigung, inclinatio*) refere-se àquilo pelo que a pessoa age por estar inclinada a fazê-lo, de modo espontâneo, sem que nada lhe custe – ou seja, sem que lhe seja necessário uma coerção para a ação, quer interna, quer externa –, pois ela não faz outra coisa senão o que lhe traz vantagem ou prazer; noutras palavras, a inclinação são nossos desejos, o que natural e espontaneamente serve de regra para nossa práxis: “o desejo sensível que serve de regra (hábito) ao sujeito chama-se *inclinação (inclinatio)*”<sup>36</sup>. Enquanto que a faculdade de desejar é aquela pela qual somos causas dos objetos por meio de nossas representações desses mesmos objetos, a capacidade do ser humano de fruir sensações de agrado ou desagrado por meio da representação dos objetos é o sentimento. A inclinação, assim, constitui a motivação sensível do ser humano, cuja base está o sentimento de prazer como o real móbil, ou, como Kant a chama, ela é um apetite habitual: “se chamará *apetite* em sentido estrito à determinação da faculdade de desejar, à *qual* esse prazer tem que preceder necessariamente como causa; mas o apetite habitual se chamará *inclinação*”<sup>37</sup>.

Antes de mais qualquer coisa, cabe mostrar a peculiaridade da sensibilidade enquanto os sentimentos de prazer e desprazer se relacionam à faculdade de desejar, isto é, a sensibilidade humana com respeito ao prazer prático – este sendo, como se vê, o prazer interessado, porque ligado ao desejo. Sob esse aspecto, ela, diferentemente no seu aspecto cognitivo (o das formas da intuição e o da sensação como intuição empírica), não se presta a uma determinação cognitiva do objeto, para estabelecer uma objetividade acerca de seus atributos, de sua existência e relações no mundo, ou seja, não serve para afirmar o que ele é ou contém, de modo válido universalmente, com base no que experimentamos dele; também não se presta a uma determinação ou comunicabilidade universal com base no efeito que ele necessariamente

<sup>36</sup> AP: 2006, p.163; Ak, VII, 265.

<sup>37</sup> KANT, I. *La metafísica de las costumbres*. 4ª ed. Trad. Adela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 2005, p. 15; Ak, VI, 212. – doravante em sigla MC (DD): 2005 ou MC (DV): 2005, com especificação se se trata de sua primeira parte, doutrina do direito (DD), ou da segunda, doutrina da virtude (DV); faremos constar também a referência segundo a paginação da Akademie-Ausgabe: Ak, VI.

tem que produzir em nossas faculdades por sua forma favorecer o acordo delas, organização ou hierarquia, ou seja, no favorecimento da harmonia de nossas faculdades, como no juízo estético, até porque, no que tange à inclinação, o prazer precede e não decorre do ajuizamento. O prazer e o desprazer práticos “contêm o *meramente subjetivo* em relação à nossa representação”, entendendo por este “meramente” o “singular” ou “privadamente” subjetivo, quer dizer, o que varia de sujeito para sujeito; o sentimento não pode de modo algum converter a representação em um “elemento de conhecimento”, “porque só contém a referência da mesma ao sujeito e não contém nada de utilizável para conhecer o objeto”<sup>38</sup>. Isso quer dizer que o que serve como causa ou fundamento (o agradar) da inclinação de um pode não servir para a de outro, e não há como estabelecer uma regra para que haja conformidade ou uniformidade, visto que tal fundamento não reside no objeto mas nos indivíduos, todos eles diferentes entre si; a inclinação, como dissemos, está em dependência do agradável, e este “só influi na vontade por meio da sensação em virtude de causas puramente subjetivas que valem apenas para sensibilidade deste ou daquele, e não como princípio da razão válido para todos”<sup>39</sup>.

A caracterização feita por Kant da ação cujo fundamento reside numa referência ao que agrada ou desagrade ao agente ou ao que lhe é ou não vantajoso como o agir por inclinação (apetite habitual), e não o agir por apetite ou impulso ou simplesmente por prazer, permitiu-o englobar sob o significado de tal modo de motivação *também* aquilo que não é ocasional, momentâneo e insólito, sendo também por inclinação aquelas ações cujo móbil são impulsos naturais pertencentes a todos da espécie bem como disposições sensíveis duradouras e constituintes de um determinado temperamento. É por isso que ele fala, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*<sup>40</sup>, de uma inclinação imediata para viver e íntima para com a felicidade, além de classificar a disposição compassiva (a compaixão) e o amor às honras como inclinações.

---

<sup>38</sup> MC (DD): 2005, p.14; Ak, VI, 211 (nota).

<sup>39</sup> FMC: 1974, p.218; Ak, IV, 423.

<sup>40</sup> Cf. 1ª seção: FMC: 1974, 206-208; Ak, IV, 397-399.

Estas são também impulsos naturais e sentimentos, inatos ou adquiridos, cuja constância forma disposições sensíveis no temperamento, pois tais não se dissociam de um empenho de forças na produção de ações cujo fundamento determinante é proporcionar prazer ou alívio.

O agir por inclinação origina-se do amor de si e traz em si a tendência do homem ao egoísmo<sup>41</sup> (*Selbstsucht, solipsismus*), sob o qual ele pauta toda sua conduta a partir daquele amor.

Ora, nós encontramos nossa natureza de entes sensíveis constituída de modo tal 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 determinável patologicamente..., como se constituísse todo o nosso si-mesmo, empenha-se por tornar antes válidas suas exigências como se fossem as primeiras e originais. Esta propensão a fazer de si mesmo, com base nos fundamentos determinantes subjetivos de seu arbítrio, o fundamento determinante da vontade em geral pode ser chamada de **amor de si**<sup>42</sup>.

O egoísmo, como a propensão intrínseca à inclinação, o amor de si, tomada em sua força, significa conduzir sua vida como se apenas o si-mesmo importasse ou, ao menos, como se ele importasse sobre todas as coisas, “como se o mundo inteiro estivesse encerrado no próprio eu”<sup>43</sup>. Guardarem as inclinações sob si essa tendência não é surpreendente se entendermos aquilo que serve de fundamento para elas, como vimos, o prazer. Este nada mais é do que aquilo que promove a vida e o contentamento próprios.

O que me impele imediatamente (pelo sentido) a *abandonar* meu estado (a sair dele) me é *desagradável* – me é doloroso; do mesmo modo, o que me impele a *conservá-lo* (a permanecer nele) me é *agradável*, me contenta...

*Contentamento* é o sentimento de promoção da vida; dor, o de um impedimento dela.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> “Todas as inclinações em conjunto (que certamente podem ser também compreendidas em um razoável sistema e cuja satisfação chama-se felicidade própria) constituem o **solipsismo** [egoísmo] <*Selbstsucht*> (*solipsismus*)”. *CRPrática*: 2003, p.117, A 129. Valerio Rohden, como se vê, traduziu *Selbstsucht* como *solipsismo*, o que não só segue o termo em latim que Kant sugeriu para exprimir a idéia, como também exprime bem o caráter privado das inclinações, sua incapacidade de validade intersubjetiva e a maneira de pensar do solipsista/egoísta, “como se o mundo inteiro estivesse encerrado no próprio eu”. No entanto, dado que o propósito aqui é esclarecer a que se refere o agir por inclinação, optamos por *egoísmo*, por acreditar que este termo aproxima mais da intuição aquilo que é inerente à experiência humana da inclinação, na qual esta, por se impor em primeiro lugar, envolve todo ser humano patologicamente, induzindo-o a priorizar suas exigências.

<sup>42</sup> *CRPrática*: 2003, p.120, A 131.

<sup>43</sup> *AP*: 2006, p.30; Ak, VII, 130.

Então, já que o prazer prático só contém referência ao que é *meramente* subjetivo, ao individual, essa promoção da vida que ele significa diz respeito somente à vida do próprio indivíduo, a autoconservação. Na medida em que o que somente importa à inclinação é o contentamento, o agrado, afastar a dor e encontrar o prazer, ela é o modo de existência do amor de si, e a ação por inclinação, mesmo a mais compassiva (que não deixa de ser amável), baseia-se nesse amor, e não em outro, pois, antes de qualquer coisa, o que interessa à inclinação é o prazer próprio, mesmo que, em alguns casos, isso coincida em contribuir para o contentamento alheio, como, por exemplo, no caso da compaixão, da amabilidade ou do amor às honras. Nestes casos, embora o bem alheio é posto em vista, o móbil da ação ainda é o prazer íntimo que se tem em promovê-lo, isto é, a promoção do *próprio* contentamento e vida.

É por sua dificuldade (senão impossibilidade) de enxergar além do bem próprio e particular – ou de enxergar não a partir disso, mas dum ponto de vista universal e objetivo – e por representar a natureza em nós, com sua necessidade de conservação e promoção da vida, é que Kant afirma que “a inclinação, quer seja de boa índole ou não, é cega e servil”<sup>45</sup>. Por compaixão, por exemplo, uma pessoa pode muito bem doar uma quantia de dinheiro para uma pessoa em estado de miséria, mas por ela também pode fazê-lo com um dinheiro comprometido com o pagamento de uma dívida, anteriormente contraída, o que o levaria a faltar com um dever prioritário, de justiça; isso equivale a dizer que ela não é capaz de enxergar o que consiste o verdadeiro bem, pois ela se orienta unicamente pela necessidade de afastar uma dor ou proporcionar um prazer, no caso, afastar a sensação de miséria e dor que o contato com o sofredor a fez sentir. Também são servis as inclinações justamente porque representam uma necessidade natural e animal sem as quais a natureza viva não pode passar, e, por isso, não constituem o campo próprio de nossa liberdade, antes dependem mais do temperamento do indivíduo, das circunstâncias que o formaram e nas quais ele se encontra,

---

<sup>44</sup> AP: 2006, p.128; Ak, VII, 230-1.

<sup>45</sup> CRPrática: 2003, p.192, A 213.

pelos quais o sujeito não pode se responsabilizar, ao menos não completamente. A amabilidade, por exemplo, como inclinação a agradar aos outros, não produz do mesmo modo o bem em circunstâncias em que o seu sujeito esteja de mau humor, ou que não tenha simpatizado com determinada pessoa, ficando sempre sua boa ação condicionada a ter-se nascido com um temperamento determinado e ao fato de as circunstâncias lhe provocarem ou não a inclinação. Não escolhemos a constituição particular de nossa sensibilidade, o nosso temperamento, tampouco as circunstâncias em que teremos de nos formar (a educação que *recebemos*) e agir, e assim não escolhemos que inclinações teremos ou não. A isso se acrescenta que, para além do temperamento, da educação e das circunstâncias, os nossos desejos têm uma origem quase sempre desconhecida e acerca dos quais pouco se pode regular; de um modo geral, é ínsito às inclinações, tanto pelo campo empírico ao qual pertence quanto pela precariedade de nosso autoconhecimento, um potencial de des-regramento inextirpável<sup>46</sup>, o qual se aplica indistintamente a toda sensibilidade humana, tanto aos desejos amáveis quanto aos execráveis. As inclinações não seguem princípios voluntários e nem se ordenam de modo previsível e conforme à intenção do sujeito.

Não se faz, é claro, por essa caracterização da motivação sensível do ser humano, uma condenação dela, como se ela fosse fonte do mal moral. Deste, exatamente por ser moral, só pode ser a causa algo feito no uso da liberdade, e as inclinações nada mais são do que a nossa natureza sensível enquanto capaz de fazer agir, sem o que não podíamos viver; “além de não terem qualquer relação direta com o mal (...), nós não temos de responder pela sua existência (nem sequer podemos, porque, enquanto congênicas, não nos têm como autores)”<sup>47</sup>. É também por isso que Kant afirma que não podemos ser obrigados a ter uma determinada inclinação<sup>48</sup>, pois não estar em nosso poder escolhê-las, elas não nos têm como autores; isso quer dizer tanto que

<sup>46</sup> “A inclinação em si mesma é des-regrada”; “inclinações seguem seu próprio e secreto caminho” (“Inclination in itself is unregulated”; “inclinations goes its own secret way”). *L.E.*: 1979, p.246 e 197, respectivamente. Uso o termo “des-regrado” por sua afinidade maior com regra, sua incapacidade de dar a si mesma um princípio de ordenação.

<sup>47</sup> KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 40-1. – doravante abreviada: *Religião*: 2008.

não podemos suprimi-las quanto não podemos plasmá-las segundo determinação de nosso arbítrio. Na verdade, as inclinações de boa índole (compaixão, amabilidade, amor às honras, etc) podem “facilitar muito a eficácia das máximas **morais** mas não pode produzir nenhuma delas”<sup>48</sup>. Assim as inclinações em geral não produzem nem o mal nem o bem propriamente morais, pois não constituem o campo privilegiado do uso e efeito de nossa liberdade, o qual é a razão prática .

### 3 A virtude e a sua especificidade na práxis humana

Como vimos, Kant deduz a moralidade da liberdade e esta da capacidade de uma determinação incondicionada da ação por parte de um ente, o que só pode ser conseguido por uma determinação da vontade pela razão pura. A justificativa de Kant está que tudo o que for determinado por fenômenos, mesmo que interiores ao ser humano, não pode escapar da ferrenha necessidade de suas leis, entre as quais está a da causalidade, segundo a qual todo evento no tempo é o efeito necessário de um outro que o antecedeu, o que, aplicado à nossa práxis, significaria que qualquer ação nossa seria determinada por um fenômeno (uma condição) anterior, e não por uma determinação própria, o que equivale a nos tirar a liberdade e, com ela, a moralidade. Para que a estas tenhamos o direito, há de ser realmente possível uma causa de nossas ações que não seja fenômeno, por uma representação que não seja tirada dos fenômenos, isto é, que não seja empírica, mas sim *a priori*; tal causa é a razão prática pura, e tal representação é a forma legislativa, isto é, a validade universal das máximas (princípios práticos da razão). Uma vez que a ação assim autonomamente determinada escapa, na sua determinação, do encadeamento causal dos fenômenos, mas que todavia tem seu efeito neles, acontece no mundo empírico, afirma-se que uma ação

---

<sup>48</sup> “Pois que o amor enquanto inclinação não pode ser ordenado” (*FMC*: 1974, p.208; *Ak*, IV, 399). “O amor é coisa do *sentimento*, não do querer, e não posso amar porque *quero*, menos ainda porque *devo* (ser obrigado a amar); logo, um *dever de amar* é um absurdo” (*MC*: 2005, p.257; *Ak*, VI, 401).

<sup>49</sup> *CRPrática*: 2003, p.191-2; A 212-3.

autônoma inicia inteiramente de si uma série de fenômenos. Uma ação autônoma é uma ação moral; donde se segue que a virtude, como capacidade de ser moral do homem, é a sua força de levar a cabo uma ação a partir inteiramente do agente, de sua própria resolução e impulso, ação que necessariamente tem como base uma máxima válida universalmente, pois do contrário não é uma vontade autônoma, segundo os termos de uma liberdade transcendental<sup>50</sup>. Uma ação virtuosa é, pois, livre em dois sentidos: primeiro que ela é escolhida pelo seu autor, segundo porque ela nos liberta, das amarras da natureza e do egoísmo, isto é, da necessidade de agir apenas de modo interesseiro, por amor de si. A virtude, então, é o poder dum pessoa de se fazer plenamente livre: “um homem quanto menos fisicamente, quanto mais moralmente pode ser coagido (pela simples representação do dever), tanto mais livre é. Assim... demonstra precisamente a sua liberdade em sumo grau, ao não opor resistência à voz do dever”<sup>51</sup>. Esse “a partir inteiramente de sua própria resolução e impulso” da ação autônoma indica a sua incondicionalidade apenas no tocante à sua determinação e não às outras condições necessárias para que ela venha a ter lugar no mundo, tais como a ocasião que a suscita, as pressões particulares que a fazem urgir, a concretude da existência dos indivíduos. Mas com respeito à determinação da ação virtuosa, há a necessidade inesgotável de se reiterar a cada ação o mesmo empenho, de modo que o acontecimento do cumprimento dum dever em determinada situação ou mesmo amiúde não basta para que não haja mais obstáculos pela frente, sendo inerente à virtude o ter que se reinventar sempre, sendo-lhe peculiar um estar sempre a começar<sup>52</sup>, um ter que se reiterar sempre um novo esforço que, todavia, é o mesmo, o moral, o do cumprimento do dever; por essa sua característica, a virtude, como disposição moral em luta, pode ser

<sup>50</sup> Cf. *CRPura*: 1999, p.339.

<sup>51</sup> *MC* (DV): 2005, p.231-2; Ak, VI, 382. E nas anotações das aulas de Kant sobre ética, realizadas entre 1775 e 1780, encontra-se: “Quanto mais livre um homem é dos *stimuli*, mais pode ele ser compelido moralmente, e o grau de sua liberdade aumenta com o grau de sua moralidade” [“The freer a man is from *stimuli*, the more he can be compelled morally, and the degree of his freedom grows with the degree of his morality”]: *LE*: 1979, p.29.

<sup>52</sup> Cf. *MC* (DV): 2005, p.267-8; Ak, VI, 409.

identificada, na expressão de Kersting, com uma revolução permanente<sup>53</sup>. Disso mesmo se deduz que o ato virtuoso e a competência para executá-lo (a virtude) não podem ser oriundos senão da razão; primeiro, porque só se provou a moralidade em nós pela existência de uma razão prática pura, a qual é por sua vez o que garante nossa liberdade e nossa competência para realizá-la, para sermos autônomos; segundo, porque qualquer disposição sensível, por refinada que seja, não é capaz da espontaneidade absoluta (incondicionada) que exige a moralidade (no seu fundamento, a liberdade transcendental), isto é, nenhum sentimento, desejo ou emoção que seja é capaz de fazer que uma ação se inicie a partir inteiramente de seu agente, pois sempre que se age pelo impulso deles, age-se por um estímulo alheio à escolha e decisão do agente, portanto, não a partir inteiramente dele mesmo, daquilo que está em seu poder; e isso justamente porque, inscritas na causalidade natural, as nossas inclinações estão sempre, muitas vezes misteriosamente, condicionadas, ou, o que dá no mesmo, não se constituem como um impulso ou estímulo por escolha ou resolução do sujeito, mas sim a despeito da vontade deste, e portanto não constituem uma vontade livre no sentido estrito, uma vontade autônoma. Como a razão é a faculdade dos princípios, a virtude é um agir por princípios e não por disposições sensíveis, por bem educadas e generosas que sejam; como o que se habilita a uma autonomia é uma razão prática pura, e não uma razão empiricamente condicionada, a virtude é o agir por princípios que, sem qualquer matéria que os limite, valham universalmente: “a virtude é a fortaleza moral da vontade de um *homem* no cumprimento do seu *dever*, que é uma *coerção* moral mediante a sua própria razão legisladora, na medida em que esta se constitui a si mesma como poder *executor* da lei”<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> Cf. KERSTING, W. *verbete Sitte*. In: RITTER, J.; GRÜNDER, K. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1995, v.9, p.900. Não tive acesso à expressão e à referência onde ela se encontra pelo texto de Kersting, mas sim pela introdução de Valerio Rohden à sua tradução da segunda crítica, na qual ele afirma que Kersting aplica a expressão à disposição moral. Nessa introdução, afirma Rohden: “Devido à própria finitude humana e, portanto, à propensão do homem de pôr constantemente em xeque a sua própria autonomia, a razão humana é ativa e reflexiva, não pode cristalizar-se em hábitos e instituições, mas precisa a todo momento partir de novo; ou seja – para usar uma expressão de W. Kersting – encontra-se, enquanto razão moral, em revolução permanente” (p.XXVI). Cf.: ROHDEN, V. Introdução à edição brasileira. In: KANT, I. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002

<sup>54</sup> MC (DV): 2005, p.262; Ak, VI, 405.

A razão pela qual a virtude é um esforço sempre a se reiterar, ou seja, algo que nenhum treinamento pode tornar desnecessário um constante empenho de forças e o trabalho resoluto do próprio agente, é a mesma razão pela qual a moralidade tem para os homens a forma do dever, isto é, a impossibilidade de conformidade plena e definitiva de suas disposições com a lei moral, ou seja, não ser a moralidade para eles uma questão de santidade. Esta não é simplesmente o estado moral de ocasional concordância das disposições subjetivas do agente com a lei, mas sim a concordância definitiva e plena, de modo que o santo não está sujeito a tentações de se desviar do dever. Kant se refere assim à santidade: “vontade **santa**, isto é, uma vontade que não fosse capaz de nenhuma máxima conflitante com a lei moral”<sup>55</sup>; “uma vontade inteiramente santa e, então, toda a tentação para o mal fracassará em mim por si mesma”<sup>56</sup>. Mas para o ser humano a situação é diferente:

A disposição que o [o homem] obriga a observá-la [a lei moral] é a de cumpri-la por dever, não por espontânea inclinação e por esforço porventura não ordenado, assumido por si e de bom grado; e seu estado moral, em que ele pode cada vez encontrar-se, é o de **virtude**, isto é, de disposição moral em **luta** e não o de **santidade**, na pretensa posse de uma completa **pureza** das disposições da vontade<sup>57</sup>.

Esse fato de a condição moral dos homens não ser a de santidade não quer dizer, por outro lado, que esta deva ser abandonada por eles de seu esforço e aspiração<sup>58</sup>; tal abandono seria tão incorreto quanto o seria dispensar-se da obrigação de ser virtuoso, pois a virtude é justamente a coragem<sup>59</sup> e persistência na busca da santidade, que, se, por seu turno, não se alcança, permite ao menos que dela se possa aproximar-se. Essa aproximação, por sua vez, é sempre um se reiniciar pelo seguinte: encontramos-

<sup>55</sup> *CRPrática*: 2003, p53; A 57.

<sup>56</sup> *Religião*: 2008, p.70.

<sup>57</sup> *CRPrática*.:2003, p.136-7; A, 150-1.

<sup>58</sup> “Mandamentos [éticos] que não são apenas leis de virtude, mas prescrições de *santidade* a que devemos aspirar, em vista da qual, porém, a simples aspiração se chama *virtude*”. *Religião*: 2008, p.162.

<sup>59</sup> “A depreciação da vaidade na estima do seu valor moral, mediante a apresentação da santidade da lei, não deve suscitar desprezo de si mesmo, mas antes a decisão de, em conformidade com esta nobre disposição em nós ínsita, nos aproximarmos cada vez mais da adequação àquela santidade... a virtude, que consiste propriamente na coragem para tal....”. *Religião*: 2008, p.186, em nota.

nos numa situação tal que, por parte da razão prática pura, temos que dar início à nossa ação a partir inteiramente de nossa própria resolução e impulso (o dever), enquanto que, por parte de nossa sensibilidade, a despeito de qualquer resolução própria, estamos também permanentemente sob a influência de outros impulsos e apelos, que procuram satisfação e preenchem também o sentido de nossa vida, pois são por eles, como vimos, que ganha significação nossa felicidade. Uma ação que assim dá início a uma série de fenômenos, e não apenas obedece a uma série já dada naturalmente, tem que por sua vez que se subtrair desta, dada pela natureza, representada interiormente em nós como nossas inclinações, emoções, sentimentos; se aquela ação moral subtrai-se assim dessa cadeia causal de nossas emoções e apetites, em nossa condição de seres humanos, por sua vez, felizmente, jamais nos subtraímos a essa cadeia natural, à nossa sensibilidade, de modo que uma nova ação moral encontrará sempre essa resistência, que se encontra no tempo e está assim a cada instante diferente, ou ao menos guarda essa possibilidade. Noutras palavras, assim como a lei moral<sup>60</sup> é uma fonte indestrutível de motivação da ação dos humanos, do mesmo modo o são os apelos da sensibilidade; como se trata de duas fontes independentes, uma nem pode aniquilar a outra, nem mesmo pode a razão plasmar a sensibilidade (de modo pleno e definitivo) segundo seus princípios e propósitos, e tampouco pode a sensibilidade privar (de modo pleno e definitivo) o ser humano de seguir os imperativos de sua razão. Essa mesma independência faz com que seja possível (mas não necessário) que os imperativos de uma entrem em oposição com os apelos da outra, ou seja, que nossas inclinações sejam obstáculos ao cumprimento da lei moral. Como as inclinações são em si mesmas desregradadas, como não estão plenamente sob nosso domínio, como seguem seu próprio e secreto caminho e como jamais cessam de nos afetar e apelar satisfação (caso contrário, seria o fim da vida), a virtude, a fortaleza moral do ser humano, não acaba jamais seu trabalho, pois, com respeito à influência delas, “a virtude, com as suas máximas aceites de uma vez por todas, nunca

---

<sup>60</sup> “Tal móbil, que consiste na reverência pela lei moral, jamais o podemos perder e, se tal fosse possível, nunca o reconquistaríamos”. *Religião*: 2008, p.52.

pode descansar e deter-se, antes, se não progredir, inevitavelmente decai”<sup>61</sup>. Vê-se então porque ela tem que ser vista como um esforço sempre novo e reiterado por parte do agente moral, pois há, como dissemos, a impossibilidade de se ver livre de tentações sensíveis, visto que nem podemos (nem seria bom) suprimir nossos apelos sensíveis, nem podemos legislar por completo sobre eles, e o empenho de não se levar por tal sedução exige um trabalho de força. Nesse sentido, Kant a define assim: “a *virtude* é a força da máxima do homem no cumprimento do ser dever. – Toda a força se reconhece só pelos obstáculos que é capaz de superar; mas, na virtude, estes são as inclinações naturais, que podem entrar em conflito com o propósito moral”<sup>62</sup>. Nota-se então que não é à toa que Kant caracteriza a virtude na segunda crítica como disposição moral em luta e a identifica, na *Doutrina da virtude e n’A religião nos limites da simples razão*<sup>63</sup>, com uma valentia, uma coragem de se opor a inimigos internos: “ora a capacidade e o propósito deliberado de opor resistência a um adversário forte, mas injusto, é a *fortaleza (fortitudo)* e, em relação ao adversário da disposição moral *em nós*, é a *virtude (virtus, fortitudo moralis)*”<sup>64</sup>.

A originalidade inerente a todo ato virtuoso não é algo, por seu turno, que se confunda com a originalidade do gênio na criação de sua obra, já que, neste caso, na visão kantiana, ele cria a sua obra como a regra, ou melhor, cria sua obra sem regra, a não ser seu talento que não se cristaliza em regras senão pela sua obra<sup>65</sup>. No caso da virtude, há sempre a lei à mão, ou melhor, como sua essência; por ser a virtude o incondicionado poder causal de um ente

<sup>61</sup> MC (DV): 2005, p.268; AK, VI, 409.

<sup>62</sup> MC (DV): 2005, p.248; Ak, VI, 394.

<sup>63</sup> “Que para chegar a ser moralmente bom não basta apenas deixar que se desenvolva sem obstáculos o germen do bem implantado na nossa espécie, mas importa também combater um causa antagônica do mal que em nós se encontra, foi o que deram a conhecer os Estóicos, por meio de seu lema *virtude*, palavra que (tanto em grego como em latim) significa denodo e valentia e, portanto, supõe um inimigo”. *Religião*:2008, p.63.

<sup>64</sup> MC (DV): 2005, p. 230; Ak, VI, 381.

<sup>65</sup> “Disso se vê que o gênio 1) é um talento para produzir aquilo para o qual não se pode fornecer nenhuma regra determinada, e não uma disposição de habilidade para o que possa ser aprendido segundo qualquer regra; conseqüentemente, originalidade tem de ser sua primeira propriedade; 2) que, visto que também pode haver uma extravagância original, seus produtos têm de ser ao mesmo tempo modelos, isto é, exemplares, por conseguinte, eles próprios não surgiram por imitação e, pois, têm de servir a outros como padrão de medida ou regra de ajuizamento”. *CJ*: 2008, p.153; B, 182.

livre e finito, e por não haver causalidade sem lei, a causalidade moral tem de tornar seus princípios (máximas) passíveis de validade universal. O que sempre há de novo é sim o esforço em seguir essa lei e de acomodar a cada situação a ação que a cumpre.

Tampouco pode a virtude se confundir com a habilidade ou destreza adquirida tal como uma técnica, na qual o hábito de seguir uma regra com o devido esmero dissipa com o passar do tempo a necessidade de esforço e faz com que a ação aconteça cada vez mais fácil e mecanicamente, sem reflexão e reiteração do engajamento naquele tipo de ação. O que faz a habilidade tender para um comportamento mecânico é o meio através do qual ela se torna uma facilidade do proceder, a saber, o hábito.

Adquirir ou perder um hábito é o estabelecimento de uma inclinação persistente sem nenhuma máxima, graças à sua satisfação reiterada; é um mecanismo do modo de sentir, e não um princípio do modo de pensar (pelo que se torna, ulteriormente, mais difícil *desaprender* do que *aprender*)”<sup>66</sup>.

A habilidade se adquire pelo aperfeiçoamento de faculdades físicas pelo treino, quer das aptidões do corpo, quer das emoções e desejos, ou seja, das inclinações. Tal treino tem como essência a prática repetida, isto é, o hábito. Observa Kant que há no hábito o risco de se incompatibilizar com a liberdade à medida que torna a práxis mecânica e irrefletida:

O *hábito* (*assuetudo*) é, todavia, uma necessidade física interna de continuar procedendo do mesmo modo que até agora se procedeu. O *hábito* retira o valor moral das boas ações precisamente porque prejudica a liberdade do espírito e leva, além disso, à repetição irrefletida do mesmo ato (monotonia), tornando-se com isso ridículo<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> MC (DV): 2005, p.355-6; Ak, VI, p.479.

<sup>67</sup> AP: 2006, p.48; AK, VII, p.149. Ainda na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant é ainda mais rigoroso com respeito à ameaça que o hábito representa para a liberdade: “A causa da repugnância que o hábito de um outro suscita em nós é que aqui o animal sobressai em demasia no ser humano, que é guiado *instintivamente* pela regra do hábito como uma outra natureza (não humana) e então corre perigo de cair na mesma categoria das bestas. – Certos hábitos podem, contudo, ser propositais e aceitos quando a natureza recusa sua ajuda ao livre arbítrio, por exemplo, o ancião se habitua à hora de comer e beber, à qualidade ou quantidade de comida e bebida ou também ao sono, hábitos que então se tornam gradualmente mecânicos; mas isso só vale excepcionalmente e em caso de necessidade. Em regra, todo hábito é reprovável”. AP:2006, p.48; AK, VII, 149. Também nos escritos *Sobre pedagogia*, aparece as mesmas reservas quanto ao comportamento mecânico que pode incorrer os costumes: “O hábito é um prazer ou uma ação convertida em necessidade pela repetição contínua desse prazer ou dessa ação... Resulta difícilimo desabitua-las depois, e causa-lhes sofrimento, porque aquele gozo repetido altera as funções do corpo.

O problema do hábito (isto é, o que impede de se considerar os bons hábitos virtude) parece ser então a sua falta de energia criadora, a sua falta de aptidão para se rever, revisar, e, se necessário, reverter-se segundo as exigências da situação ou duma noção mais radical ou ampliada do que é bem; sua matéria é a maneira de sentir, as inclinações (que nada mais são que desejos habituais) e não os princípios, os quais guardam em si o fluxo da reflexão. A substituição da reflexão (inerente ao agir por princípios) pelo hábito, assim como a do novo esforço de vencer as novas barreiras postas entre os imperativos morais e o que deve ser feito em cada nova oportunidade pela destreza, não tornam mais seguro a concretização da moralidade no mundo, mas sim a expulsa dele, à medida que nesse processo a liberdade da vontade não é realizada, mas sim é tentada uma substituição espúria.

A facilidade em fazer algo (*promptitudo*) não deve ser confundida com a *habilidade* em tais ações (*habitus*). A primeira significa um certo grau de capacidade mecânica: “posso, se quero”, e designa a *possibilidade* subjetiva; a segunda, a *necessidade* subjetivo-prática, isto é, o hábito, portanto, um certo grau de vontade adquirido pelo uso frequentemente repetido de sua faculdade: “quero, porque o dever manda”. Não se pode, por isso, explicar a *virtude* assim: ela é a *habilidade* nas ações justas e livres, pois então seria um mero mecanismo de aplicação de força; mas virtude é a *força moral* no cumprimento do seu dever, que jamais se tornará hábito, devendo provir sempre de forma inteiramente nova e original, da maneira de pensar<sup>68</sup>.

Essa não identificação da virtude como uma habilidade para o bem, mas duma fortaleza para ele, explica-se pela mesma coisa que explica por que a virtude acontece “sempre de forma inteiramente nova e original”: a matéria desta não é empírica como o é a da habilidade, mas sim meramente racional. “A *virtude* é a força da *máxima*<sup>69</sup> do homem no cumprimento do seu dever”, logo dos princípios que cada um deu a si mesmo, os quais são espontâneos e guardam sempre a possibilidade, sob o influxo de uma intenção de aperfeiçoamento, de revisão, além de estarem naturalmente mais aptos ao

---

Quanto mais costumes tem um homem, tanto menos é livre e independente. Acontece aos homens o mesmo que aos outros animais: ele conserva sempre uma inclinação para os primeiros hábitos: daí ser imperioso impedir que a criança se acostume a algo; não se pode permitir que nela surja hábito algum”. KANT, I. *Sobre pedagogia*. Trad. Francisco Cock Fontanella. 5ª ed. Piracicaba: Unimep, 2006, p.48 – doravante em sigla: *Pedagogia*: 2006.

<sup>68</sup> AP: 2006, p.46; AK, VII, p.147.

<sup>69</sup> “Máxima” destacada por nós.

juízo acerca da exata configuração do bem em cada caso particular e novo, do que aquilo cuja base de eficácia consiste em ter servido bem para o que já aconteceu. A habilidade proporciona efetuar bem uma atividade tanto por um excelente domínio do corpo quanto por educar bem as emoções e apetites do indivíduo no sentido de ir ao encontro do fim daquela atividade. Nesse caso, pode-se mesmo observar que, uma vez disciplinado o corpo e os apetites, não é necessário um novo esforço para uma atividade já anteriormente praticada. Mas como a sua matéria, as faculdades físicas, não possui em si a espontaneidade que a permitiria se revisar e se adaptar a cada nova situação, e como, no todo da vida, não poder ser essa matéria plenamente dirigida e regulada pela razão, elas sempre podem se opor a um novo fim legítimo ou a um mesmo fim de antes se agora descobriu um novo objeto, se está sob a influência de uma nova tentação.

mas a virtude também não se pode interpretar e apreciar apenas como habilidade nem (...) como um hábito de realizar ações moralmente boas, adquirido por exercício e durante longo tempo. De fato, se este não brota de princípios reflexivos, firmes e cada vez mais apurados, então, como acontece com qualquer outro mecanismo da razão prático-técnica, não está disposto em todos os casos nem assaz garantido, frente à alterações que novas seduções podem suscitar<sup>70</sup>.

Neste sentido, são duas coisas indissociáveis que distinguem a habilidade da virtude, a sua matéria, que sempre é física, e a sua desvinculação da liberdade como seu fundamento de proceder e mesmo sua possibilidade de suplantá-la; essas duas coisas reunidas significam uma facilidade do agir, que tende a ser mecânica à proporção que se adquiriu pelo hábito um domínio sobre os atos necessários para o cumprimento de uma tarefa dada. À medida que se pretende substituir a autonomia da vontade e o livre esforço em sua concretização pelo hábito (*assuetudo*) ou, o que dá no mesmo, pela habilidade em praticar determinadas ações proporcionada pela sua prática amudada e o conseqüente treinamento de nossas disposições físicas, pela disciplina de nossas faculdades corporais, emoções e inclinações, perde-se o fito da fonte do que é moral e, por isso, mina-se a possibilidade de sua eficaz concretização. A questão não é, pois, afirmar que a virtude não pode

---

<sup>70</sup> MC (DV): 2005, p.234; Ak, VI, 383-4.

se apoiar em quaisquer habilidades do indivíduo, ao contrário, deve fazê-lo, mas sim é a questão afirmar que quaisquer e mesmo todas as habilidades do indivíduo não são capazes de substituir o esforço moral. Dizer que a virtude não se define exatamente como uma habilidade para o bem é dizer que o cumprimento de nossa tarefa moral é permeada de tentações tão imprevisíveis quanto nosso desejar e que não há habilidade suficiente para evitar todos obstáculos daí advindos, mas há sim a possibilidade de superá-los por uma força de vontade que tem que se re-vigorar à medida que eles aparecem.

#### **4 Consideração final**

Vimos que, para esse Kant, a virtude é uma força do homem em determinar sua ação seguindo o que manda a razão prática pura, e isso mesmo se esses mandamentos contrariam suas inclinações, seu interesse privado; que assim, o ser humano realiza a autonomia de sua vontade, pois age se pautando em princípios que possibilitam que a vontade humana seja legisladora de uma série de eventos (o *ethos* humano) e por um motivo que lhe é dado pela sua própria razão, o dever. A virtude é assim a força do homem de se fazer dignamente livre, autônomo, isto é, um ser que age por leis e por um motivo que ele haure em si mesmo. Dito isso, este artigo não pretendeu apresentar tudo que está ínsito à tarefa moral humana, ou seja, tudo que diz respeito à prática da virtude segundo a visão de Kant, mas apenas apresentar a conexão desta com a liberdade e, por essa conexão, justificar por que as boas inclinações, e assim os bons hábitos, não são considerados virtudes por esse filósofo, a saber, porque eles não estão no campo próprio de uso de nossa liberdade, não podendo por conseguinte a efetuar no seu sentido estrito (transcendental), o qual abre o supra-sensível ao ser humano, noutras palavras, apresenta-lhe a possibilidade da tratar do bem em si, através da legislação da sua vontade, denotando a sublimidade e dignidade do ser humano.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICA

- CARNOIS, Bernard. *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*. Paris: Éditions du Seuil, 1973.
- DELBOS, Victor. *La philosophie pratique de Kant*. Paris: Ancienne Librairie Germer-Baillière, 1905.
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. António Marques e Valério Rohden. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger In.: *Kant – vida e obra*. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Coleção Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *La metafísica de las costumbres*. 4ª ed. Trad. Adela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Lectures on ethics*. Trad. Louis Infield. Indianápolis: Hackett Publishing Company, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Sobre pedagogia*. Trad. Francisco Cock Fontanella. 5ª ed. Piracicaba: Unimep, 2006.
- ROUSSET, Bernard. *La doctrine kantienne de l'objectivité: l'autonomie comme devoir e devenir*. Paris: Vrin, 1967.