

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

AVELINO ALDO DE LIMA NETO

**PRAZER COM RAZÃO:
ANÁLISE E CRÍTICA DA ÉTICA SEXUAL KANTIANA**

Natal
2011

AVELINO ALDO DE LIMA NETO

**PRAZER COM RAZÃO:
ANÁLISE E CRÍTICA DA ÉTICA SEXUAL KANTIANA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: História e crítica da Metafísica

Orientadora: Prof.^a Cinara Maria Leite Nahra, Dr.^a

Natal
2011

AVELINO ALDO DE LIMA NETO

**PRAZER COM RAZÃO:
ANÁLISE E CRÍTICA DA ÉTICA SEXUAL KANTIANA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: História e crítica da Metafísica

Aprovada em 30 de novembro de 2011

Prof.^a Cinara Maria Leite Nahra, Dr.^a (Orientadora)
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Prof. Alípio de Sousa Filho, Dr.
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Prof. Marconi José Pimentel Pequeno, Dr.
Universidade Federal da Paraíba

Aos homens e mulheres transgressores que, sabotando as tentativas de aprisionamento do corpo e dos prazeres, criativamente se constituem enquanto sujeitos, com autonomia e liberdade, mesmo que à custa do próprio sangue.

AGRADECIMENTOS

À minha família, particularmente aos meus pais, grandes incentivadores da minha vida acadêmica e profissional.

À professora e orientadora Cinara Nahra, pela acolhida generosa, acompanhamento, críticas, correções e sugestões valiosas ao longo do processo. Ao professor Alípio de Sousa Filho, pelas preciosas sugestões na qualificação, que deram a esta pesquisa uma finalização mais precisa e bela.

Às mulheres que, subvertendo padrões, me inspiram: minha mãe, Vanda Cavalcante, minha prima e amiga Raíssa Mass e a querida amiga Darclei Tabanela.

Aos amigos Vitor Pimentel, Hugo Filgueiras, Roberta Freitas, Víctor Varela, Carlos Júnior, Neto Lopes, Alberto Neto, Celso Eduardo, Alan Lago e Robério Nunes, pelo incentivo e companheirismo do dia-a-dia; e a Willamis Aprígio e Lucas Dantas, pelo exemplo de autenticidade no encontro de suas vidas.

“O paraíso é barrado e o querubim está atrás de nós; devemos viajar ao redor do mundo e ver se talvez em algum lugar ele está aberto novamente.” (KLEIST *apud* KNELLER, 2010. p. 158)

RESUMO

A presente dissertação objetiva apresentar os fundamentos da ética kantiana no que concerne ao juízo moral acerca das práticas sexuais. Mostra que o ato sexual, para o filósofo, inevitavelmente degrada os indivíduos que nele tomam parte, dada a sua natureza objetificadora, manifesta no uso dos indivíduos como meros meios para a obtenção de prazer. Para solucionar tal aporia da natureza – posto que humanidade é um fim em si mesmo, em virtude de ser portadora de racionalidade, não podendo, por isso, ser tratada como mero meio – Kant afirma ser o matrimônio o *locus* moral adequado para o exercício da sexualidade, dada a reciprocidade aí forjada, impedindo a degradação. No casamento, o vínculo estabelecido entre o impulso da natureza para a conservação da espécie – concretizado por meio do intercuro sexual aberto à procriação – e o dever do homem para consigo mesmo enquanto ser animal – preservar a espécie sem degradar a pessoa – é cumprido de modo plenamente moral. Este texto clarifica que a justificativa para a assunção desta solução se fixa em dois desdobramentos do imperativo categórico: as fórmulas da humanidade e da lei da natureza. Apesar do fato da primeira trazer contribuições significativas para as relações humanas graças ao conceito de reciprocidade, a segunda estabelece um papel normativo para o argumento teleológico da sexualidade, tornando-se um entrave na filosofia prática kantiana. Para ultrapassar tal obstáculo, esboçamos uma crítica que recorre aos estudos de Michel Foucault acerca do sexo e das técnicas de poder a ele relacionadas, produtores de uma *scientia sexualis* no Ocidente, mostrando que a moral do filósofo de Königsberg também se inscreve, de alguma forma, neste projeto. Por fim, numa leitura foucaultiana da *Aufklärung* kantiana, reconhecemos que, para propor novas possibilidades éticas da vivência da sexualidade, urge pensar e criar novos espaços relacionais nos quais o sujeito assumo, autonomamente, o governo de si.

Palavras-chave: Sexualidade. Dever. Humanidade. Degradação. Autonomia.

ABSTRACT

This work aims to present the foundations of Kantian ethics concerning to moral judgments about sexual practices. It shows that the sexual act, for the philosopher, inevitably degrades individuals who are taking part of it, given its objectifying nature, manifested in the usage of individuals as mere means to obtain pleasure. To solve this quandary of nature – since humanity is an end in itself, by the virtue of being bearer of rationality and cannot, therefore, be treated as mere means – Kant claims that marriage is morally the appropriate locus for the exercise of sexuality, given the reciprocity forged there, preventing degradation. In marriage, the bond established between the impulse of nature to the conservation of the species – achieved through the sexual intercourse opened to procreation – and the duty of man in regarding himself as an animal being – preserving the species without degrading the person – is accomplished in a fully moral way. This text clarifies that the justification for the assumption of this solution is fixed at two developments of the categorical imperative: the formulas of the law of nature and humanity. Despite the fact the first brings significant contributions to human relations through the concept of reciprocity, the second establishes a normative role for the teleological argument of sexuality, becoming an obstacle in kantian's practical philosophy. To overcome that obstacle, we outline a critics which relies on the studies of Michel Foucault about sex and the power techniques related to them, producer of a *scientia sexualis* in the Western, demonstrating that the moral of the philosopher from Königsberg is also present in this project somehow. Finally, in a foucaultian's reading of kantian *Aufklärung*, we recognize that, to propose new ethical possibilities of the experience of sexuality, it is necessary to think and create new relational spaces in which the subject takes autonomously the government of self.

Key-words: Sexuality. Duty. Humanity. Degradation. Autonomy.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- FH Fórmula da Humanidade
- FLN Fórmula da Lei da Natureza
- FLU Fórmula da Lei Universal
- GM *Grundlegung der Metaphysic der Sitten* (Fundamentação da Metafísica dos Costumes)
- IC Imperativo Categórico
- KU *Kritik der Urteilkraft* (Crítica do Juízo)
- KpV *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica da Razão Prática)
- KrV *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica da Razão Pura)
- LE Lições sobre Ética
- MS *Metaphysik der Sitten* (Metafísica dos Costumes)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 A VISÃO KANTIANA DA SEXUALIDADE: RAZÃO COM PRAZER	19
1.1 SITUANDO A QUESTÃO: ENTRE DEVER E SEXO.....	19
1.2 O PAPEL DA TELEOLOGIA NA ÉTICA SEXUAL KANTIANA.....	28
1.3 OS <i>CRIMINA CARNIS</i>	37
1.3.1 <i>Crimina carnis secundum naturam</i>	42
1.3.1.1 Prostituição.....	43
1.3.1.2 Concubinato.....	46
1.3.2 <i>Crimina carnis contra naturam</i>	51
1.3.2.1 Masturbação.....	51
1.3.2.2 Homossexualidade.....	57
2 PROBLEMATIZANDO A VISÃO KANTIANA: PRAZER COM RAZÃO	67
2.1 A FÓRMULA DA HUMANIDADE, RACIONALIDADE E DEGRADAÇÃO... ..	67
2.2 O CONSENTIMENTO: UMA MANIFESTAÇÃO DA LIBERDADE.....	84
2.3 O MATRIMÔNIO, AMOR E A RECIPROCIDADE.....	91
2.4 A LIBERDADE, A SEXUALIDADE E A FÓRMULA DA LEI DA NATUREZA.....	113
3 CRÍTICA À VISÃO KANTIANA: PRAZER ALÉM DA RAZÃO	133
3.1 UMA DIGRESSÃO NECESSÁRIA: KANT E A MORAL SEXUAL CRISTÃ. .	133
3.2 CORPO, DISCIPLINA E A INSERÇÃO KANTIANA NA <i>SCIENTIA SEXUALIS</i>	145
3.3 <i>AUFKLÄRUNG</i> E GOVERNO DE SI: PISTAS PARA UMA NOVA ÉTICA SEXUAL.....	159
CONCLUSÃO	169
REFERÊNCIAS	175

INTRODUÇÃO

A narrativa bíblica da criação do mundo e do ser humano situa, na tranquilidade do paraíso, o primeiro grande pecado da humanidade: a soberba, traduzida na tentativa de tornar-se Deus, por meio do acesso à árvore do conhecimento. Porém, ao comer do fruto que expandiria a razão humana para além das necessárias cercas nela postas pelo Criador, há uma consequência inesperada: o homem perdeu o controle sobre o seu sexo. Surge a concupiscência e a busca desenfreada pelo prazer. Deus, num ímpeto de justiça, expulsa do paraíso a obra-prima da criação. A integridade entre o corpo e a vontade foi violada, e o querubim, com a chama da espada fulgurante, desde então, barrou a entrada da antiga morada, pois não merecemos mais permanecer nesse espaço sagrado (Gn 3,1-23). Nosso corpo o profana, com seu ímpeto de prazer; nossos órgãos e desejos blasfemam naturalmente e incessantemente contra sua pureza e santidade.

A alegoria bíblica serve-nos como uma ilustração daquilo a que nos propomos pensar. Se existe uma área da vida humana que desperta o interesse e a curiosidade de muitas pessoas – leigos e estudiosos – é a sexualidade. Em torno dela, há algo bastante instigante: ao mesmo tempo em que é cheia de mistérios, enigmas e perguntas sem resposta, ela é intrínseca à existência humana, muito familiar à maioria das pessoas, sendo parte importantíssima da harmonia psíquica e do desenvolvimento integral do indivíduo, quer pratique atividade sexual ou não, seja ele de que gênero for e tenha a orientação sexual que tiver. Digo familiar porque, muito provavelmente, não há ninguém que, em algum momento da vida, não se tenha percebido como ser sexuado, dotado de desejos e pulsões interiores que surgiram sem serem convidadas. Deste momento em diante, o indivíduo passa a observar a própria sexualidade como algo que precisa de uma atenção especial, ou mesmo de certos cuidados. Além disso, ele também nota que tal atividade não diz respeito somente a si, envolvendo, por conseguinte, outras pessoas, com as quais se vivencia o que o sexo pode oferecer.

Reconhece-se, porém, que não estamos num contexto simples, e sim numa área ainda envolvida por diversos condicionamentos, de diversas ordens, indo da ordem biológica à ordem sócio-político-cultural. Nesta tessitura, várias interrogações são feitas: nascemos homem ou mulher ou, ao invés, tornamo-nos homem ou mulher? É correto ‘mudar’ de sexo (genitália)? O desejo sexual é passível

de ser diagnosticado biologicamente? A anatomia, enquanto categoria físico-biológica, determina este desejo? De onde ele vem? Como ele surge? Ele acaba? Por quê? Qual a origem das diversas orientações sexuais? É certo utilizar os gametas para fecundar *in vitro*? Tudo é permitido entre quatro paredes? A pornografia é correta? As ciências humanas de um modo geral, particularmente a psicologia, a antropologia e as ciências sociais tentaram e tentam lançar luzes sobre essas questões. Algumas possuem resposta, outras não, o que torna os estudos em sexualidade continuamente em desenvolvimento, mas, mais ainda, em reconstruções e ressignificações.

Neste sentido, passa-se a procurar – ou, sem procurar, se é encontrado, seja pelo senso comum, seja pelo moralismo – por regras práticas que orientam, como em outras atividades humanas, o uso desta potência. Daí surge a necessidade de algo que guie o homem e a mulher para o uso correto de sua sexualidade. Este algo é a Ética. Mesmo assim, o problema persiste: que tipo de ética serve como parâmetro orientador neste âmbito? Indaga-se sobre a fundamentação dos juízos de valor referentes à sexualidade. Inserimos, deste modo, a sexualidade no âmbito das ações humanas, movidas pela liberdade de escolha, envolvendo a si e aos outros, adentrando, assim, no âmbito da Filosofia. Sim, a Filosofia também pensa o sexo, e não é de hoje.

Na Grécia antiga já se encontram as primeiras considerações acerca desta dimensão da vida humana. A mitologia evoca figuras sexualmente singulares, como Eros, Volúpia e Afrodite. As tragédias, igualmente, legaram aos nossos tempos personagens como Édipo e Jocasta. Platão fala sobre paixão, saber, amor e beleza, relacionando-os, em diálogos como *Simpósio*, *Fedro* e o famigerado *Banquete*, preocupando-se em não permitir que o descontrole no uso do prazer – no mundo sensível – impedisse o homem de alcançar a verdade que só a razão pode possibilitar – pelo acesso ao mundo inteligível; Aristóteles submete o prazer à virtude da temperança, reconhecendo-o como um apetite da natureza humana, assim como a necessidade de alimentação. Estes dois gregos antigos foram retomados por filósofos cristãos como Agostinho e Tomás de Aquino, os grandes responsáveis pela fundamentação da moral sexual cristã. Eles transformam o (neo-)platonismo e o aristotelismo num misto filosófico-teológico cuja tendência, em nível de sexualidade, é considerar o ato sexual como algo que tem um *telos* previamente estabelecido por Deus: a procriação, pressuposto que faz com que a busca pelo prazer em si seja um

erro. Instaura-se a grande dicotomia entre carne e espírito, corpo e alma, desejo e razão, que perdurou e parece perdurar até hoje em muitos dos ensinamentos da moral cristã e que se instalaram no imaginário popular, no senso comum e no juízo valorativo de muitas pessoas sobre o sexo. Outros nomes, já na Modernidade, também deram suas discretas contribuições a uma *filosofia do sexo*, como Michel de Montaigne, Renè Descartes, Thomas Hobbes, David Hume e, já no esplendor do século das luzes, Immanuel Kant. O filósofo alemão contribuiu muito significativamente à discussão ética sobre a sexualidade, a partir do questionamento sobre sua configuração e status ético. Para ele, o sexo é a única atividade por meio da qual tomamos um outro ser humano como objeto para o nosso uso, o que se constitui num grave perigo à preservação da dignidade do indivíduo, visto que a objetificação degrada a humanidade de outrem, ao fazê-lo um mero meio para a satisfação do impulso sexual. Ademais, a sexualidade, em Kant, está circunscrita num universo mais amplo, que não se restringe ao simples arbítrio dos homens e mulheres no que concerne ao uso de suas faculdades sexuais tendo em vista a obtenção do prazer. O sexo possui uma dimensão claramente teleológica, posto que seu fim é a procriação, que só pode realizar-se, no contexto do matrimônio legalmente constituído. Só neste *locus* jurídico cumprem-se as condições necessárias para a efetivação da moralidade no uso da sexualidade alheia, impedindo que a atividade sexual – intrinsecamente objetificante, para Kant – degrade a humanidade dos que se envolvem nela.

O leitor superficial, de imediato, acusaria apressadamente a ética sexual kantiana de ser uma espécie de plágio filosófico da moral cristã, dadas as semelhanças entre ambas, principalmente no que concerne à vinculação entre sexo, procriação e matrimônio. Por mais que Kant e o cristianismo estejam, de alguma forma, ligados, seria um reducionismo absurdo fazer a anterior afirmação, dada a amplitude do projeto do filósofo alemão, que apesar de abarcar áreas diversas da filosofia, consegue mantê-las unidas de uma maneira impressionante, estabelecendo vínculos indissociáveis entre elas. A ética, a estética, a política, a história e o conhecimento são transpassados por um fio que os une, vedando a possibilidade de um desenvolvimento independente, e este fio é o *reino dos fins*, para o qual tendemos progressivamente enquanto seres racionais, membros do gênero humano, organizado numa civilização. O presente estudo sobre a ética sexual kantiana, portanto, leva isto em consideração, evitando analisá-la a partir de

parâmetros exclusivos de suas obras éticas, isto é, evitando situarmo-nos somente nos argumentos presentes na GM, na MS e nas LE, recorrendo a outras referências bibliográficas que, numa divisão clássica, se localizariam em discussões de filosofia da história, filosofia política, estética e teoria do conhecimento, como a *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, a *Crítica do Juízo* e outros opúsculos. Ademais, é imprescindível ressaltar que não obstante haja semelhanças entre a ideia da instauração de um *reino dos fins* e a de um *reino de Deus*, não se pode inferir que os fins queridos por Kant sejam regidos por uma Providência Divina. Eles são as exigências da razão pura prática, viabilizadora do progresso da moralidade por meio da união da totalidade de indivíduos regidos pela lei moral. Esta, por sua vez, garante a verdadeira liberdade, possibilitando o exercício da autonomia, imprescindível para a consecução daquele reino. Descartando a hipótese de um Deus como Providência, uma espécie de legislador supremo que intervém na ordem do mundo internamente, Kant entrega-nos os conceitos de liberdade e natureza, permitindo ao homem pensar-se como ser guiado por fins, para os quais sua liberdade deveria orientar-se. Aí emerge o conceito de juízo reflexivo, que desempenhará papel intrigante neste estudo, à medida que, sendo regulativo e não constitutivo da experiência, Kant o utiliza para chegar a conclusões nem sempre tão claras em relação a juízos morais sobre determinadas práticas sexuais. Tentamos fazer com que este conjunto de conceitos tão interligados ficasse explícito por meio de uma apresentação geral da ética sexual kantiana, fornecendo ao leitor, por meio de notas de rodapé, considerações explicativas em relação ao restante de sua obra, para fundamentar a justificação de seu pensamento, nem sempre de fácil compreensão às mentes do século XXI, parecendo, até mesmo, absurdo. No ilustre filósofo alemão, podem-se encontrar, porém, conceitos éticos profundamente consolidados e fundamentados na razão, constituindo-se, por conseguinte, numa fonte importante na busca de alicerces para a constituição de um paradigma ético que responda adequadamente às necessidades do homem e da mulher contemporâneos. Obviamente, a produção deste paradigma não poderia ser feita neste texto. Aqui, nos limitamos a expor o raciocínio kantiano, analisando-o, problematizando-o e criticando-o, com vistas a haurir, desse conjunto, bases para uma posterior contribuição na formulação de um *ethos* sexual. Para a concretização deste objetivo, percorremos o itinerário abaixo descrito.

No primeiro capítulo, empreendendo uma análise dos textos da GM, da MS e das anotações dos alunos do curso de ética de Kant – Mongrovius, Collins e Vigilantius – anotações estas que foram compiladas na obra LE, expomos as linhas gerais do pensamento do autor acerca da sexualidade humana, intentando mostrar que ela está vinculada ao objetivo moderno – e kantiano – de unir racionalidade e natureza, enquadrando o exercício da sexualidade na forma da razão por ele estabelecida. Reconhecendo que a natureza humana possui impulsos inerentes a ela, e entre eles aquele relacionado à preservação da espécie – o sexual – mostramos que este se vincula a um dever do homem em relação a si mesmo. Subjacente a esta afirmação, está a ideia de que a normatização de tal impulso relaciona-se a uma teleologia presente na ordem da natureza – criação e criatura – que tentamos esclarecer através de um aporte com a KU. Se existe um dever, e tal dever une-se a um fim, o objetivo kantiano de contribuir para o progresso moral da humanidade se fortalece quando ele examina atentamente os vícios que se opõem a tal dever, apontando seus erros. São os chamados *crimina carnis*, que nós preferimos analisar separadamente, selecionando os que mais se coadunam ao objetivo do presente trabalho, a saber, a prostituição, o concubinato, a masturbação e a homossexualidade. As colocações sobre estes comportamentos, ao invés de serem meros preconceitos refinados travestidos de filosofia por parte de Kant, conciliam-se perfeitamente com a magnitude do seu objetivo filosófico, o que se comprova pelas pontes teóricas estabelecidas com outras obras, como *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*, *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, *Começo conjectural da história humana*, além dos outros pequenos opúsculos do autor.

Logo após a exposição destas linhas gerais, no segundo capítulo problematizamos os conceitos esboçados por ele. Conforme aludimos acima, a preocupação mais recorrente do autor é a necessidade de preservar a humanidade do indivíduo, impedindo que ele seja usado como mero meio para a satisfação de fins de outrem. Por isso, detemo-nos mais demorada e aprofundadamente no significado do uso do outro como meio, que Kant problematiza a partir de uma das formulações do imperativo categórico, a *Fórmula da Humanidade*. Tal análise nos permitiu pensar o porquê da insistência kantiana em provar que a atividade sexual é intrinsecamente degradante, fazendo-nos questionar o seu silêncio sobre a possibilidade da degradação em outras atividades humanas, como o trabalho, no

qual os indivíduos também são utilizados para a consecução de determinados objetivos, inclusive com retorno financeiro. Neste contexto, questionamos o status dos deveres para consigo mesmo na totalidade da ética kantiana, fazendo emergir daí outras perguntas instigantes em nível de moral sexual, como a do papel do livre consentimento.

Em seguida, neste mesmo capítulo, procuramos pensar sobre a solução apresentada contra a degradação: o matrimônio. Fizemos uma digressão à compreensão kantiana acerca deste contrato civil, e, para isto, foi necessário deslocarmo-nos da *Doutrina das Virtudes* à *Doutrina do Direito*, porquanto é nesta que se encontra a fundamentação de sua posição acerca do papel indispensável do casamento em sua ética. Pelos conceitos de propriedade e aquisição, inferimos a necessidade da reciprocidade para a moralização das relações sexuais, mas, igualmente, levantamos a hipótese de uma igual moralidade em outras relações afetivas que cumprem integralmente o ideal da reciprocidade, mas não estão inseridas no contrato jurídico. Fizemo-lo através da análise do conceito de *unidade das vontades*, que Kant compreende ser uma consequência da vida matrimonial, mas que, igualmente, admite não ser exclusividade desta, pois a apresenta como mais simbólica e forte nas relações de amizade. Deste modo, concluímos que o casamento é, em Kant, condição necessária para a moralidade, mas não suficiente, abrindo-nos a possibilidade de pensar em outros arranjos afetivos nos quais a efetivação da moralidade seria possível.

No término do segundo capítulo, mesmo depois de reconhecer uma brecha na ética sexual kantiana para a efetivação da moralidade do sexo fora do matrimônio, deparamo-nos com um impedimento teórico para tal: o argumento da teleologia da natureza e seu vínculo com o exercício da liberdade. Ao mostrarmos que toda a filosofia kantiana converge para um *reino dos fins*, e que a sexualidade também não poderia estar isenta deste princípio, localizamos a prática da liberdade, traduzida na autonomia, como intrinsecamente unida aos fins para os quais a natureza humana, individual e coletivamente, está destinada, seja no uso do próprio corpo e de seus órgãos, seja enquanto comunidade política que tem em vista a realização do Sumo Bem. Ressaltamos, aí, também, que apesar de perfeitamente vinculado ao pensamento do autor, o argumento teleológico, enquanto princípio normativo, possui fragilidades, o que inviabiliza o seu uso como balizador da razão pura prática. Este reconhecimento, contudo, por não retirar o pertencimento do

referido argumento ao sistema ético kantiano, terminaria por nos prender a este último, se tivéssemos decidido nele permanecer *ipsis litteris* para pensar o *ethos* sexual.

Por isso, para encerrar mais apropriadamente a reflexão a que nos propomos, fez-se mister transpor os limites do autor e partir para algumas provocações críticas acerca do seu sistema teórico, pensando-os – o autor e seu sistema – sob outro prisma. Contudo, não nos propomos a fazer estas provocações de tal modo que se constituíssem numa mera contraproposta normativa para a variedade das práticas sexuais humanas, fato que as tornaria, simplesmente, uma espécie de réplica, com outras regras nas quais o desejo e os impulsos sexuais devessem se circunscrever, o que seria insuficiente para o que aspiramos. Pretendemos, na verdade, empreender um esboço crítico que situasse seu foco não na normatização, mas na problemática a ela subjacente. Com esse escopo em vista, realizamos uma necessária digressão: a apresentação dos fundamentos da moral sexual cristã, em muito semelhantes aos da moral kantiana. Através de um discreto aporte teórico com Michel Foucault, fizemos ver que tais semelhanças não se situavam somente na regulação das práticas, mas num problema mais profundo: o do corpo e suas relações com técnicas de poder que se desenvolveram no Ocidente até o século XIX, produzindo, a seu termo, aquilo que Foucault chamou de *scientia sexualis*. Por fim, a partir da leitura que este filósofo faz da filosofia kantiana, centramo-nos no problema que deve se constituir, doravante, o princípio fundador para qualquer empreitada de que se proponha a pensar o *ethos* do sexo: a constituição do sujeito moderno.

Como se vê, o objetivo de caracterizar a ética sexual kantiana é extremamente amplo, dada a sua ligação profundamente sistemática com o conjunto de sua obra. Objetivamos aqui organizar o pensamento do autor em linhas gerais, fornecendo uma análise detalhada de seus argumentos como também uma problematização de suas conclusões, ultrapassando, porém, num necessário deslocamento conceitual, os limites por ele fincados. Até onde é-nos permitido fazer o que queremos com o nosso corpo e com o de outrem? O consentimento mútuo basta para moralizar uma relação afetiva? Qual é o papel do sexo, do casamento e da família na organização do *cosmos*? Por que o sexo, em si, é degradante? Outras atividades humanas o são? Por que práticas que não visam à procriação são altamente condenáveis, rebaixando-nos ao nível dos animais? Existem outras

possibilidades de uso do sexo que sejam compatíveis com a moral e, por conseguinte, com a realização do *reino dos fins*? Será que a questão fundante da ética sexual está sobre as práticas e sua regulação, e não sobre o sujeito e sua autonomia? Ao longo do texto, problematizaremos tais indagações, a fim de provocar, por meio da análise e da crítica da ética sexual kantiana, um volver-se para as nossas próprias performances, interditos, normas e juízos valorativos acerca da sexualidade e de suas diversas expressões na nossa existência enquanto seres racionais e sensíveis, tendo em vista uma revisão de todo este arcabouço que nos cerca, a fim de permitir um uso apropriado do prazer, para além da forma kantiana da razão, livre de moralismos e que divise novas possibilidades.

1 A VISÃO KANTIANA DA SEXUALIDADE: RAZÃO COM PRAZER

“No espaço social, como no coração de cada moradia, um único lugar de sexualidade reconhecida, mas utilitário e fecundo: o quarto dos pais.” (FOUCAULT, 1988, p. 09)

1.1 SITUANDO A QUESTÃO: ENTRE DEVER E SEXO

Immanuel Kant, um dos grandes símbolos da modernidade filosófica, apresenta, a partir do chamado *período crítico* de sua vida (1780 em diante) o objetivo de derivar a moralidade totalmente da razão, excluindo toda e qualquer possibilidade de fundamentá-la no campo das inclinações sensíveis, das experiências individuais. Seu esforço concentra-se na necessidade de unir razão e moral, de tal forma que aquilo que contradiga as leis da razão, por consequência lógica, torne-se imoral. Por isso, o filósofo insiste na necessidade de fazer uma metafísica dos costumes, isto é, um estudo das ações humanas que ultrapasse a realidade aparentemente simplista e egoísta da sensibilidade. A sua ética quer ser metafísica num sentido original: a ciência *a priori* da razão pura, sem intromissão de elementos empíricos (Cf. KANT, 1960, p. 08). Seu interesse é, ao analisar a parte inteiramente racional da ética, afirmar como as pessoas devem agir. Vê-se, portanto, que o argumento é racional (dever agir) e não empírico (como agem) (Cf. KANT, 1960, p. 37). Este objetivo kantiano se insere na dinâmica iluminista de emancipação do homem que atravessa o século XVIII – o chamado *século da moral* – na intenção de fazê-lo autônomo por meio de uma ética cujos princípios normativos fundamentem-se na própria razão humana, conjugada com a liberdade, livre dos dogmas e tutela divina. Promulgava-se uma moral sem Deus, um dever sem religião (Cf. LIPOVETSKY, 2005, pp. 08-09). A obra MS (1797) aparece como o coroamento desse objetivo. Porém, é no período anterior a ela que

vão sendo identificados os problemas que dizem respeito à natureza da razão prática, estabelecidos os pressupostos gnosiológicos, definidas as categorias fundamentais e traçado o terreno inteligível sobre o qual deverá ser edificada a estrutura de uma *ética racional*

definitiva, reclamada pela aspiração intelectual mais profunda do “século da moral”. (LIMA VAZ, 1999, pp. 325-326) (grifo do autor)

Disso depreende-se que, quando Kant chega à MS, o seu sistema filosófico já está amadurecido, e o que encontramos na obra magna de sua ética é um desfecho sistemático que consegue fazer convergir para a efetivação da moralidade no mundo – numa expressão típica, o Sumo Bem – todas as ideias previamente estabelecidas nas obras anteriores ao período crítico. Nessa fase antecedente, o que ocupa o pensamento de Kant são os problemas da razão pura prática, que serão esmiuçados na KrV (1781) e na KpV (1788), sendo estendidos às dimensões do Direito e da Virtude, quase dez anos depois, com a publicação da MS. No entanto, já na GM (1785), Kant estabelece os fundamentos do seu ideal ético emancipador por meio de uma fórmula que guiará, doravante, a liberdade humana para a realização das ações morais. Desde então se sabe que, a fim de que se possa chegar ao agir bem – ou seja, corretamente – só há uma garantia: fazer uso da razão pura prática, que encontrará, formalmente, nos moldes do Imperativo Categórico, o seu princípio norteador. O “age apenas segundo uma máxima tal que possas, ao mesmo tempo, querer que ela se torne lei universal” (KANT, 1960, p. 56) será a forma racional que, servindo como um mandamento para a vontade, fará com que a conservação da vida do elemento moral seja efetivada. Essa fórmula, porém, pode ser expressa de outras duas maneiras – conforme descrições do próprio Kant – a fim de fazer referência mais explícita aos âmbitos aos quais o dever se vincula: à natureza, “no sentido mais lato da palavra (quanto à forma), quer dizer a realidade das coisas, enquanto é determinada por leis universais” (KANT, 1960, p. 58); e à humanidade, enquanto instância na qual “a natureza racional existe como um fim em si” (KANT, 1960, p. 67)¹. No presente momento, nos deteremos na chamada *Fórmula da Humanidade* ou *do Fim em si mesmo*, uma vez que a doutrina ética kantiana sobre os deveres referentes à sexualidade está intimamente ligada à ela². Por isso, importa ater-se à configuração e significado desta fórmula, a fim de poder compreender melhor os desdobramentos do raciocínio kantiano quando das condenações dos vícios opostos aos deveres para consigo mesmo³.

¹ Esta divisão em três fórmulas do IC, porém, é analisada por H. J. Paton de maneira diversa. Para ele, Kant deixa, na verdade, cinco diferentes formulações do IC (Cf. PATON, 1947, p. 129).

² Ver-se-á, posteriormente, contudo, que também a FLN é importantíssima na compreensão da geração dos deveres.

³ Os deveres para consigo mesmo são aqueles nos quais o próprio homem é objeto do dever. Ele é, nestes casos, o legislador e aquele no qual se aplica a legislação. Por ser possuidor de liberdade

A FH é apresentada pela primeira vez na GM, após a *Fórmula da Lei Universal* e a *Fórmula da Lei da Natureza*⁴ e as respectivas discussões sobre estas. Após apresentar a inconveniência de tudo que é empírico para estabelecer o princípio supremo da moralidade (Cf. KANT, 1960, 63), o filósofo, convencido de que é preciso uma lei necessária que submeta as máximas das ações ao crivo da universalização, perscrutará “a relação de uma vontade consigo mesma enquanto esta vontade se determina só pela razão” (KANT, 1960, p. 65). É então que aparece o conceito de vontade, “a faculdade de se determinar a si mesmo a agir em conformidade com a representação de certas leis” (KANT, 1960, p. 65), capacidade esta que, é óbvio, só pode existir em seres racionais. Tal vontade deverá guiar-se por um princípio objetivo, que Kant chama de *fim*. Ele será o responsável por determinar a vontade, isto é, por guiá-la para a realização de ações cujas máximas sejam válidas para todos os seres racionais. Kant diferencia este tipo de determinante da vontade daquele que serve apenas como um princípio de possibilidade da ação, que é o *meio*. Aquele se assenta em motivos válidos para todos os seres racionais (por isso são *formais*); este, em motivações de origem empírica (sendo, portanto, *materiais*) que, por isso, podem variar, não servindo como instrumento para preservação da moralidade. São apenas produtores de imperativos hipotéticos, que representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer ou que seja possível que se queira. Trata-se de uma relação de meios para fins, sendo estes relativos, dado que as inclinações de cada um podem variar. O que está em questão, neste caso, é o uso de meios adequados para um fim, qualquer que seja esse fim. Isto, porém, não garante, com se vê, a moralidade das ações, dada a sua contingência.

Mas Kant sabe que existe algo que é um fim em si mesmo, podendo ser a base para o IC, permitindo o uso da razão pura prática. Ele complementa:

Ora digo eu: - O homem, e, duma maneira geral todo o ser racional existe como fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas ações, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado simultaneamente como fim. (KANT, 1960, p. 66)

interior, o homem “é considerado como um ser capaz de obrigação e, em particular, de obrigação para consigo próprio (a humanidade na sua própria pessoa)” (KANT, 2005, p. 260).

⁴ Trata-se da nomenclatura adotada por Paton (Cf. PATON, 1947, p. 129).

Os seres humanos, diferentemente dos seres irracionais, não podem ser tratados como meios para a obtenção de fins subjetivos, sejam eles quais forem⁵. Justamente por serem possuidores de natureza racional, é pela própria natureza, isto é, por sua constituição ontológica, que eles se distinguem das coisas. A sua própria existência é um fim em si mesmo, obtendo, por isso, valor absoluto, e permitindo a fundamentação de um princípio prático supremo para a razão (Cf. KANT, 1960, p. 67). Desta forma, a razão impõe limites à vontade, a fim de que esta possa chegar à moralidade.

Tendo encontrado o princípio objetivo que afirma ser a natureza racional um fim em si mesmo, a segunda formulação do IC será assim apresentada: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 1960, p. 68). Esta é a chamada *Fórmula da Humanidade*. Na relação entre meios e fins, ela estabelece que a humanidade é o princípio objetivo que determinará a vontade para a consecução de ações morais. Diante da presença do fator *humanidade* na constituição do IC enquanto instância normativa, pode-se perguntar o porquê de tanta importância dada à natureza racional nela, e o porquê de ela se tornar um fator determinante para o estabelecimento de um princípio objetivo que oriente o arbítrio. Para tanto, é necessário aprofundar-se neste conceito, central para a compreensão da FH, bem como para as posteriores discussões, na MS, sobre os deveres perfeitos e imperfeitos, os deveres para consigo mesmo e os vícios contra estes, sendo inclusa, aí, a discussão sobre a sexualidade.

Na MS, Kant, ao analisar a perfeição própria como um fim que é simultaneamente um dever, afirma que o homem possui o dever de “trabalhar arduamente para se elevar cada vez mais da rudeza de sua natureza, desde a animalidade (*quoad actum*) até a humanidade, única [faculdade] por via da qual [o

⁵ Embora seja possível que os animais, de certa forma, deliberem em algumas situações, eles não o fazem a partir de máximas universalizáveis que conduzem à concretização dos fins da natureza. Mas pode-se objetar se tal constatação nos autoriza a tratá-los como meios sempre ou ocasionalmente. Trata-se de uma problemática ética bastante pertinente aos nossos tempos, mais discutida pelo Utilitarismo. Para maiores aprofundamentos sobre ela, cf. SINGER, Peter. **Ética prática**. São Paulo: Martins Fontes, 1994. Para uma discussão de inspiração kantiana, Cf. FELIPE, Sônia T. Redefinindo a comunidade moral. In: **BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José (orgs.). Kant: liberdade e natureza**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

homem] é capaz de se propor fins” (KANT, 2005, p. 294)⁶. Uma outra definição havia sido feita três anos antes, tomada no seu curso de ética e anotada pelo aluno Vigilantius. Nesta ocasião, Kant apresenta a humanidade enquanto "o conjunto de todas as propriedades do ser humano, considerado como um ser inteligente, e pelo qual ele é definido em contraste com o *homo brutus* em sua animalidade” (KANT, 1997, p. 404). Mas o elemento central que caracteriza a humanidade é a capacidade de estabelecer fins, quaisquer que eles sejam, capacidade que só é possível graças à razão (Cf. KANT, 2005, p. 301), elevando, assim, o ser humano em relação aos animais. Tal conceito adquire tamanha importância na filosofia prática kantiana, que ele afirma dever ser a humanidade tratada como santa (sagrada, inviolável) na pessoa do homem, isto é, jamais deve ser tratada como meio – até mesmo pelo próprio Deus – mas sempre como fim (Cf. KANT, 1989, p. 103; p. 151). Essa insistência no respeito à humanidade como fim em si mesmo, como se vê, é recorrente em diversas obras do autor. Tratar o ser humano como fim em si mesmo, e jamais como meio, é um dever de virtude a ser rigorosamente cumprido, caso se queira viver moralmente (Cf. KANT, 2005, p. 307)⁷.

Aliado ao conceito de humanidade, encontra-se o de dignidade. Na GM, Kant afirma que

no reino dos fins tudo tem ou um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então ela tem dignidade. (...) Aquilo porém que constitui a condição só graças à qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tem somente um valor relativo, mas um valor íntimo, isto é, dignidade. (KANT, 1960, pp. 76-77)

⁶ Aqui nos parece surgir um problema: se o homem, no estado de animalidade, ainda não possui a natureza racional desenvolvida, a consequência lógica é que, nestas condições, não há ainda *humanidade em ato*. Tal conclusão abre a possibilidade de discutir problemas morais relacionados à preservação e manipulação de embriões humanos, o que, a priori, seria inviável se os fetos e/ou embriões fossem considerados portadores de humanidade, conforme Kant.

⁷ No *Começo conjectural da história humana*, quando se refere ao processo de elevação da animalidade à humanidade, Kant afirma que a ideia de tratar a si e aos outros seres humanos como fins em si mesmos foi um dos primeiros feitos da razão na história da humanidade, “numa preparação antecipada das limitações que a razão haveria de impor, no futuro, à sua vontade, tendo em vista os demais homens”, fato que o filósofo considera, inclusive, “mais necessário à instituição da sociedade que a inclinação e o amor” (KANT, 2010a, p. 22). É óbvio que se tem aí uma referência implícita à FH, tornada explícita logo no parágrafo seguinte, quando o filósofo diz que o homem adquiriu igualdade com os outros seres racionais ao pretender “ser um fim para si mesmo, e ser estimado pelos outros como tal, e a não ser utilizado por ninguém como simples meio para atingir outros fins” (KANT, 2010a, pp. 22-23). A FH, vale ressaltar, porém, já havia aparecido um ano antes da publicação do *Começo conjectural*, na GM (1785).

A moralidade e a humanidade são estas realidades ligadas à necessidade do fim em si mesmo. A primeira por “fazer de um ser racional um fim em si mesmo” (KANT, 1960, p. 77), e a segunda porque é capaz de criar moralidade quando age a partir do imperativo categórico. Ambas, juntas, são possuidoras de dignidade. A ideia de dignidade está ligada, então, à racionalidade humana, na medida em que é a partir desta que o homem dá a si mesmo as leis a serem seguidas, mas que possam ser igualmente seguidas por todos os outros seres racionais. O que subjaz a esta questão é, essencialmente, o valor conferido à racionalidade humana: ela, capaz de guiar as máximas das vontades para a realização de ações corretas, é que confere à humanidade e à moralidade em si, que também é fruto seu – enquanto resultado da razão pura prática –, este status de portadora de dignidade. O homem, então, quando submete suas inclinações à razão, e se reconhece legislador universal, torna-se, simultaneamente, o protetor da dignidade. Ele assume este papel à medida que – tornando-se, justamente por ser fim em si mesmo, um legislador de um possível reino dos fins⁸ – vela pelo respeito e obediência a esta lei. Sendo capaz de legislar e de submeter-se, livremente, a esta lei, o homem se torna autônomo. A autonomia, será, por conseguinte, “o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional” (KANT, 1960, p. 78)⁹. Por consequência, todo ataque à autonomia será fatal à preservação da humanidade, bem como da dignidade do ser racional, posto que “a dignidade da humanidade consiste precisamente nesta capacidade de ser legislador universal, se bem que com a condição de estar ao mesmo tempo submetido a essa mesma legislação” (KANT, 1960, p. 85). Quando se fere a autonomia, com a realização, por exemplo, de ações guiadas por motivações egoístas, há prejuízo não só para a dignidade do sujeito racional que a fez, mas para o reino dos fins do qual ele é legislador¹⁰.

⁸ O reino dos fins é a “ligação sistemática de seres racionais por meio de leis objetivas comuns, i. é, um reino que, exatamente porque estas leis têm em vista a relação destes seres uns com os outros com fins e meios, se pode chamar um reino dos fins (que na verdade é um ideal)” (KANT, 1960, p. 75).

⁹ Esta categoria adquire importância privilegiada na ética kantiana, visto que, enquanto representante do século das luzes, o filósofo prezará por desvincular o fundamento da ação humana de uma suposta motivação transcendental religiosa (*faço porque Deus mandou*), bem como de motivações provenientes dos sentidos ou inclinações (*faço porque gosto*). O que está em jogo agora é o respeito absoluto pela forma da lei. Se essas inclinações podem ser associadas ao agir pelo motivo do dever, é uma outra discussão. Sobre ela, Cf. HERMAN, Barbara. Acting from the motive of duty. **The philosophical review**. n. 3, jul. 1981.

¹⁰ Não se pode esquecer, inclusive, que uma das formulações do IC é aquela chamada por Paton de fórmula IIIA ou *do Reino dos Fins*: “cada ser racional terá de agir como se fosse sempre, pelas suas máximas, um membro legislador no reino universal dos fins” (KANT, 1960, p. 82) (Cf. PATON, 1947,

Nestes casos, o que acontece é a heteronomia, que é incapaz de fundar qualquer obrigação – pois não age pelo motivo do dever – e causa prejuízo à moralidade (Cf. KANT, 1989, p. 45).

Um terceiro e último conceito importante para a compreensão da importância da FH no que concerne à sexualidade é o de *personalidade*. Na KpV, Kant afirma que ela é

a liberdade e a independência relativamente ao mecanismo da natureza inteira, ao mesmo tempo porém considerada como uma faculdade de um ser que está submetido a leis peculiares, a saber, às leis puras práticas dadas pela própria razão. (KANT, 1989, p. 103)

Pode-se questionar se este conceito já não está incluso no de humanidade, visto que também esta se situa nesta dimensão do reconhecimento da racionalidade humana como um valor em si mesmo. Mas a personalidade não é só esta disposição para a obediência à razão pura prática. Um ser humano, mesmo elevando-se do nível da animalidade para a humanidade, por meio do uso da razão, não está privado de ser impulsionado às ações pelas inclinações sensíveis. O fato de ser racional não o priva de agir de maneira heterônoma. A personalidade, emerge, então, como esta instância marcada pela “susceptibilidade da reverência pela lei moral, como de um móbil, por si mesmo suficiente, do arbítrio” (KANT, 1992, p. 17). Enquanto que, pela humanidade, o ser racional está propenso à moralidade, mas pode ser guiado a esta por motivos outros que não sejam pelo dever, pela personalidade a humanidade atinge a plenitude intelectual, bastando a mera reverência pela lei moral – enquanto móbil – para induzir o indivíduo às ações morais. A personalidade, por isso, é responsável pela determinação da vontade para a moralidade (Cf. KANT, 1992, pp. 32-33; 1989, p. 136; p. 184)¹¹. Diante do que foi dito, pode-se constatar, então, que

para Kant, *humanidade* é um aspecto da natureza racional: a capacidade de definir, organizar e seguir fins. A natureza racional também inclui a *personalidade*, a capacidade de fazer da lei moral um incentivo suficiente para a escolha. Conceitualmente distintos, é a personalidade que é a fonte da dignidade (valor absoluto, inerente) (...). Mas, enquanto um aspecto essencial da razão prática nos humanos, a humanidade partilha do valor da personalidade.

p. 129). A autonomia, por isso, não é uma mera independência racional pela qual livremente escolhemos máximas para as ações, mas, ao contrário, está plenamente vinculada à universalidade da lei racional, responsável pela harmonia cosmológica, fundamentada na ideia do reino dos fins.

¹¹ Cf. nota de rodapé de KANT, 1992, p. 32.

Especificando a humanidade como o que deve ser tratado “sempre como um fim”, a FH nos direciona para guiar a nossa conduta por considerações da natureza racional como um todo, não da capacidade moral sozinha. (DENIS, 1997, p. 325) (grifo da autora) (tradução nossa)

Deste modo, animalidade, humanidade e personalidade, então, formam uma tríplice de categorias da natureza humana nas quais será construído o edifício da moralidade que garante ao homem, por meio do cumprimento de ações pelo motivo do dever, a perfeição moral, tendo em vista, no entanto, não só a capacidade moral isolada – como nos lembra Denis no trecho acima – mas a completude da existência humana. É neste contexto, reconhecendo que o homem é também um ser animal, além de moral, que Kant insere, na segunda parte da MS, denominada *Doutrina das Virtudes*, a discussão sobre a sexualidade.

No §4 desta parte da MS, o autor divide os deveres para consigo próprio em dois tipos: os deveres para consigo próprio enquanto ser animal (físico, que diz respeito à animalidade) e enquanto ser moral (que concerne à humanidade e personalidade). Para ambas as dimensões da natureza, há impulsos próprios. Com relação à animalidade do homem, os impulsos são o da preservação de si mesmo, o da conservação da espécie e o da capacidade do homem de desfrutar a vida. A cada um destes impulsos, Kant opõe um vício: o suicídio se opõe à preservação de si; o uso antinatural da inclinação sexual à preservação da espécie; e o uso imoderado dos prazeres da mesa à capacidade do homem de desfrutar a vida. É preciso ressaltar um detalhe: todos estes vícios se opõem aos deveres perfeitos para consigo próprios pelo fato de tratarem o homem como meio para consecução de algum fim, o que contradiz claramente a FH, e, portanto, destrói a possibilidade da moralidade, conforme Kant.¹²

Na MS, é no §7 da *Doutrina das Virtudes* que veremos ser esboçado o pensamento kantiano sobre a sexualidade. Combatendo o vício, ele nos apresentará o objetivo da sexualidade humana e os meios para vivenciá-la moralmente (leia-se racionalmente). Logo no início do parágrafo, Kant afirma que “o amor ao sexo determina por sua natureza a conservação da espécie” (KANT, 2005, p. 350)¹³. Mais

¹² Posteriormente, veremos também que a condenação a estes vícios também se relaciona, de alguma forma, à FLN.

¹³ O filósofo entende que o amor, enquanto uma afeição humana, é o amor que quer o bem, é amigavelmente disposto, promove a felicidade dos outros e se alegra nela. Já no amor de inclinação sexual, o indivíduo faz da pessoa um objeto do seu apetite, não se importando com nenhum dos

à frente, já quando vai tratar das questões casuísticas, ele reafirma esse pressuposto: “O fim da natureza na coabitação dos sexos é a procriação, isto é, a conservação da espécie” (KANT, 2005, p. 352). Fica claro que Kant une, ato sexual e preservação da espécie, chamando de fim natural esta capacidade de reproduzir a espécie humana¹⁴. E como o único modo onde isso é possível é numa relação heterossexual, é nesta, por conseguinte, que ocorre o *uso natural* da sexualidade humana¹⁵. Estabelecida esta premissa, por um simples silogismo, saberemos que qualquer tipo de prática sexual que não tenha em vista a reprodução – posto que é por ela que os seres humanos se perpetuam – será considerada antinatural e, portanto, imoral.

Neste contexto, Kant levantará duas questões: o uso que uma pessoa faz de sua capacidade sexual está sujeito a uma lei de dever restritiva referente à própria pessoa? Esta pessoa está autorizada a dirigir o uso de seus atributos sexuais ao mero prazer animal, mesmo sem ter em vista a preservação da espécie (Cf. KANT, 2005, p. 350)? Em ambas as questões, emerge a relação entre sexo e o conceito de dever para consigo mesmo, conforme se vê a partir da conclusão que Kant faz de seu argumento (que tem duas perguntas), indagando se a pessoa “não estaria com isso agindo contrariamente a um dever para consigo própria” (KANT, 2005, p. 350).

Nas LE, vê-se que, para Kant, somente pelo impulso sexual o homem pode fazer de outro ser humano um objeto do seu gozo (Cf. KANT, 1997, p. 155). Sendo assim, esta inclinação provoca uma degradação do homem, visto que “tão logo alguém se torna o objeto de apetite de um outro, todos os motivos de um relacionamento moral desaparecem” (KANT, 1997, p. 156). O desejo sexual faz com que um homem olhe para uma mulher – e, mais especificamente, para sua genitalidade – não enquanto ser humano, mas enquanto objeto passível de ser usufruído. Por isso, para Kant, o apetite sexual tem o poder de transformar outro ser humano em um objeto, em uma coisa. Não precisa ir muito longe para perceber, à primeira vista, que há uma clara violação da humanidade e da personalidade destas

motivos precedentes. Neste chamado *amor sexual*, as pessoas são transformadas em objetos do apetite de outrem (Cf. KANT, 1997, pp. 155-156).

¹⁴ No ponto seguinte explicitaremos mais detalhadamente a relação entre sexualidade e teleologia na ética kantiana, bem como o que Kant entende por natural/antinatural.

¹⁵ Para o uso natural, porém, não basta somente se tratar de uma relação heterossexual: a união sexual só ocorrerá de modo plenamente natural, e, portanto, moral, se estiver inserida no matrimônio. Mais à frente discutiremos sobre isso.

peças, sendo por isso, uma atividade condenável pelo sistema ético kantiano. Quando acontece do ser humano ceder a este impulso, ele se iguala aos animais (Cf. KANT, 1997, p. 156). Parece que estamos diante de uma aporia: se o impulso sexual é coisificante – e, portanto, contraria as exigências da FH – como cumprimos o dever de conservar a espécie – dever este que é um fim da natureza? Por isso Kant se pergunta: “até que ponto alguém está autorizado a fazer uso do seu impulso sexual sem prejudicar sua humanidade?” (KANT, 1997, p. 156)¹⁶. A solução para este problema reside no casamento. Nele, dois seres racionais podem fazer uso da sexualidade sem violar o dever para consigo mesmo. Desenvolveremos melhor esta questão ao apresentarmos, posteriormente, o pensamento kantiano sobre os *crimina carnis*. Aí, o filósofo, ao apresentar os vícios que ferem a racionalidade humana e os fins da natureza no que concerne ao apetite sexual, deixará bastante claro o papel do matrimônio enquanto único *locus* moralizador do sexo.

1.2 O PAPEL DA TELEOLOGIA NA ÉTICA SEXUAL KANTIANA

Apresentamos, até o presente momento, a preocupação kantiana de fixar uma forma na qual a vivência da sexualidade não se oponha à segunda formulação do IC, ou seja, uma maneira na qual a obrigação do dever para consigo próprio enquanto ser animal fosse cumprida, preservando a humanidade dos indivíduos. No entanto, foi recorrente, no raciocínio antes exposto, que Kant, ao referir-se à atividade sexual como intrinsecamente degradante por tomar as pessoas como meros objetos para satisfação do apetite sexual, lança mão de um segundo argumento, centrado na ideia de fins, para fundamentar o dever em questão. O próprio conceito de humanidade, explicitado anteriormente, enquanto tal, está ligado

¹⁶ Façamos uma pequena digressão no texto. Note-se que na segunda questão da MS, acima exposta, Kant faz referência ao fim da atividade sexual, qual seja, a preservação da espécie. Nem na primeira questão, nem na discussão das LE, Kant lançou mão desse argumento. Tal fato não pode passar despercebido, haja vista que, com relação aos outros vícios, Kant não faz referência aos fins da natureza, mas somente à violação da segunda formulação do IC. Porém, quando for discutir sobre a homossexualidade e a masturbação (além da bestialidade), é o argumento da natureza (e seus fins) que surgirá com ênfase. Surgirá, portanto, uma outra fundamentação para este dever, oriunda não mais exclusivamente da aplicação da FH, mas também da FLN, mais especificamente ligada à ideia de fins da natureza invocada por Kant.

à ideia de finalidade, pois a humanidade se constitui na única instância a partir da qual o homem pode se propor fins, sendo tal faculdade o que a caracteriza mais fortemente (Cf. KANT, 2005, p. 294; p. 301). Comentamos, igualmente, que sendo apto, pela humanidade, a estabelecer fins, o homem se torna legislador de um possível reino dos fins, ideal para o qual tende todo o projeto ético kantiano, à medida que determina as relações entre os seres racionais no que concerne ao uso dos fins e meios (Cf. KANT, 1960, p. 75). À tal legislação ele mesmo deve estar submetido para poder alcançar a autonomia, fator determinante da dignidade de sua humanidade, que só será respeitada caso cumpram-se os referidos fins (Cf. KANT, 1960, p. 78; p. 85). É neste contexto, eminentemente teleológico, que se situa a discussão kantiana sobre a sexualidade: o fim da natureza humana, no que se refere ao sexo, conforme já acenamos no ponto anterior, é a procriação (Cf. KANT, 2005, p. 350; p. 352). Por isso, além de condenar a concupiscência por ela degradar a natureza humana, ele também a condena quando esta não cumpre o seu uso natural, isto é, o fim estabelecido pela natureza para o impulso sexual, qual seja, a preservação da espécie.

Fim ou propósito da natureza é a expressão norteadora utilizada por Kant no cerne da discussão ética acerca da sexualidade, nas LE e na MS. Porém, já na GM podem ser percebidos sinais que contribuem significativamente para pensar a teleologia na sua ética¹⁷, fato manifestado por Kant ao afirmar que

quando consideramos as disposições naturais dum ser organizado, isto é, dum ser constituído em ordem a um fim que é a vida, aceitamos como princípio que nele se não encontra nenhum órgão que não seja o mais conveniente e adequado à finalidade a que se destina. (KANT, 1960, p. 18)

A natureza humana, portanto, está marcada e deve ser compreendida a partir do signo da finalidade. Tal organização teleológica dos seres vivos, como não poderia deixar de ser, está disposta, por Kant, sob a ótica da racionalidade e suas relações com a moralidade. Isso se torna mais explícito ao lembrarmos que, seis anos antes da publicação da KU – obra na qual o autor sistematiza sua doutrina sobre os fins da natureza acerca dos seres organizados (ou seres vivos) – já na

¹⁷ Na verdade, já nos *Escritos Pré-Críticos*, particularmente na *Dissertação de 1770*, temos o esboço de uma teleologia a se desenvolver, pois já aí o filósofo vislumbra, pela diferenciação das formas do mundo sensível e inteligível, uma relação entre o todo e as partes através da qual se compreende o mundo fenomênico. Para tal discussão, cf. KANT, Immanuel. **Escritos pré-críticos**. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 225-282.

abertura da obra *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, ele havia deixado claro que

de um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da *liberdade da vontade*, as suas manifestações (*Erscheinungen*) – as ações humanas –, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais. (KANT, 2011, p. 03) (grifo do autor)

Desse modo, como viemos afirmando desde o capítulo anterior, não se pode pensar que a vontade, enquanto legisladora da natureza, seja uma faculdade humana independente. Com isso, queremos dizer que ela não está autorizada a agir a bel-prazer, determinada por instintos, inclinações ou por uma máxima alheia à moralidade. A liberdade da vontade deve ser sempre determinada pela razão, que é “a faculdade de atuar segundo fins” (KANT, 2002, p. 212), e que agir sem ter em vista fins, logo, não é racional (Cf. GUYER, 2002, p. 164). Ora, conforme sabemos, Kant afirma que “o fim da natureza na coabitação dos sexos é a procriação, isto é, a conservação da espécie” (KANT, 2005, p. 352). Na KU, ele ainda reitera que para uma coisa poder ser reconhecida como fim natural, “tem que se comportar em relação a si mesma reciprocamente como causa e como efeito” (KANT, 2002, p. 215). O autor reconhece, porém, que tal definição é obscura, e passa a explicá-la, distinguindo dois tipos de ligação causal. No primeiro, pressupomos a ligação entre causas e efeitos de maneira descendente, na qual as coisas que são efeitos pressupõem outras como causas, não podendo ser, concomitantemente, causas destas. Este tipo de ligação causal Kant chama de causas eficientes (*nexus effectivus*). O segundo tipo de ligação é pensado segundo um conceito da razão – e, por isso, pressupõe a ideia de fins – caracterizando-se por conter uma dependência tanto no sentido descendente quanto no ascendente. Ele dá o exemplo da casa, que é causa do lucro do proprietário, mas também é efeito da ideia de se obter ganho capital por meio de sua construção. A este tipo de ligação causal Kant chama de causas finais (*nexus finalis*) (Cf. KANT, 2002, p. 215). A partir desta explicitação, fica claro que

para uma coisa ser considerada como fim natural é, pois, *em primeiro lugar* necessário que as partes (segundo a sua existência e sua forma) somente sejam possíveis mediante a sua relação com o todo. Com efeito, a própria coisa é um fim, por conseguinte, apreendida sob um conceito ou uma ideia que tem que determinar *a priori* tudo o que nele está contido. (KANT, 2002, p. 215) (grifo do autor)

O que está em questão aqui é a relação intrínseca existente entre as partes e o todo na natureza, sendo esta ideia determinante para a elaboração de juízos teleológicos. Isto porque, numa realidade assim dada, “cada uma das partes, assim como só existe *mediante* as restantes, também é pensada *em função das outras* e por causa do todo, isto é, como instrumento (órgão)” (KANT, 2002, p. 216) (grifo do autor). Quando um órgão produz as outras partes e estas, sucessivamente, as outras, estamos falando de um produto que, enquanto ser organizado e que organiza a si mesmo, é um *fim natural* (Cf. KANT, 2002, p. 218). Estes produtos, possíveis como fins naturais em si mesmos, podem adquirir uma perfeição natural interna, e é por meio deste conceito que Kant enuncia, no §66 da KU, o princípio teleológico dos seres vivos: “um produto da natureza é aquele em que tudo é fim e reciprocamente meio. Nele nada é em vão, sem fim ou atribuível a um mecanismo natural cego” (KANT, 2002, p. 218), o que reforça a ideia de que “a hipótese da produção final tornou-se um código de decifração indispensável” (LEBRUN, 2002, p. 600) do funcionamento da natureza. O princípio teleológico, que passa a aparecer como ferramenta para compreender a ação da natureza, bem como a atividade legisladora do homem nesta, só é possível, contudo, porque Kant admite poder ser a razão usada para além dos limites da experiência, por mais que tal princípio seja utilizado pela razão prática para, por meio da observação empírica dos seres vivos, emitir juízos reflexivos sobre determinadas situações, conforme ele mesmo explica:

O conceito de uma coisa, enquanto fim natural em si, não é por isso um conceito constitutivo do entendimento ou da razão, mas, no entanto, pode ser um conceito regulativo para a faculdade de juízo reflexiva, para orientar a investigação sobre objetos desta espécie segundo uma *analogia remota* com a nossa causalidade segundo fins em geral (...). (KANT, 2002, p. 218) (grifo nosso)

Algo semelhante está presente na MS quando, referindo-se aos fins do amor à vida e do amor ao sexo, o filósofo afirma que estes são um

fim da natureza, expressão pela qual entendemos aquele tipo de conexão entre causa e efeito em que, embora não atribuindo nenhum entendimento à causa, pensamos a causa como se produzisse o efeito por *analogia* com um entendimento, quer dizer, com um homem que age intencionalmente. (KANT, 2005, p. 350) (grifo nosso)

É interessante perceber o duplo uso da palavra analogia quando se trata de explicar as relações teleológicas presentes na natureza. O que Kant quer mostrar é que a razão, ultrapassando os diagnósticos empíricos, pode ser utilizada para

orientar a investigação sobre a ação da natureza, por meio de uma analogia, isto é, de uma forma de pensamento que encontra na intencionalidade um fator facilitador para a compreensão do funcionamento de determinadas estruturas dos seres vivos. Na verdade,

Kant fala de “fins da natureza” porque ele acredita que, dada a natureza de nossa capacidade cognitiva, os seres humanos devem atribuir propósitos para os nossos impulsos físicos a fim de entendê-los (Cf. KANT, 2002, pp. 275-282). Kant sustenta que há certas coisas na natureza, incluindo os impulsos e órgãos dos seres vivos, que nós não podemos entender sem pensar teleologicamente. (DENIS, 1999, p. 234) (tradução nossa)

Percebe-se que a razão fica inserida numa “ordem das coisas completamente diferente daquela ordem de um simples mecanismo da natureza” (KANT, 2002, p. 219). Desta forma, o ajuizamento teleológico possibilita uma nova perspectiva sobre os seres vivos e sua realidade interna, bem como sobre a natureza como um todo, na medida em que as relações entre ambos são analisadas sob a ótica das causas finais – sem desprezar ou danificar, porém, as causas eficientes que continuam a acontecer na natureza, causas estas efetivadas, muitas vezes, por nosso intermédio¹⁸. Esta, porém, a partir de então, passa a ser analisada sob a ótica da propositividade como marca da relação entre suas partes e o todo. Trata-se de um enriquecimento da atividade investigativa da razão, diferente da física, baseada em leis puramente mecânicas, o que nos leva a crer que

a razão tem que admitir como princípio que nenhum órgão, nenhum poder, nenhum impulso, portanto, nada do que pode encontrar-se neles é supérfluo ou desproporcional ao seu uso. (KANT *apud* NAHRA, 2009, p. 298)

A localização da teleologia no pensamento de Kant e a consideração de sua relevância inclusive no que concerne aos impulsos e órgãos dos seres organizados, nos torna mais aptos, a partir de agora, a analisar as relações existentes entre teleologia e sexualidade em sua filosofia prática. Nas LE, ele apresenta duas discussões concernentes à moralidade sexual, uma seguida da

¹⁸ O filósofo esclarece este conceito – o dos juízos reflexivos de cunho teleológico – ao estabelecer que “a razão não está suficientemente esclarecida para ter a visão de conjunto da série de causas predeterminantes, que anunciam antecipadamente com certeza o resultado, feliz ou infelizes, da ação e gestos dos homens, de acordo com o mecanismo da natureza (*embora permitindo esperar que se realize de acordo com nossos desejos*)”. (KANT, 2010b, p. 80) (grifo nosso)

outra¹⁹. A primeira foca a atenção na preservação da humanidade do ser racional. Trata-se da questão de como o impulso sexual coisifica o ser humano, e como isso pode ser impedido, questão que nos remete à FH. Vimos que a solução para este problema é encontrada no contrato matrimonial, onde a humanidade de ambos os cônjuges é preservada devido ao respeito para consigo mesmo enquanto ser animal. Até aqui, não há nenhum apelo explícito à teleologia (Cf. COOKE, 1991, p. 06). É a partir da segunda discussão sobre a sexualidade que veremos o argumento teleológico ser inserido na problemática. O professor de Königsberg afirma que “*Crimina carnis* são contrários ao dever para consigo próprio porque eles são contra os fins da humanidade” (KANT, 1997, p. 161) (tradução nossa). Seguindo uma tradição tomista²⁰, o filósofo chamará os usos incorretos da sexualidade de *crimina carnis*. Tais desvios ocorrem porque a base deles não é o amor pela outra pessoa, mas simplesmente a obediência ao apetite sexual. Pelo trecho acima exposto, infere-se que a sexualidade está sujeita a um fim contido na própria natureza humana, e o fim da humanidade em relação à sexualidade é preservar a espécie sem degradar a pessoa (Cf. KANT, 1997, p. 161). A partir desta premissa, pode-se afirmar que qualquer tipo de uso da sexualidade que contrarie esse fim – o da preservação da espécie – será imoral. O único uso moralmente aceitável é o do sexo [heterossexual] dentro do casamento, pois aí, mesmo que não haja a intenção de procriação, não se degrada a pessoa²¹. Parece-nos ficar claro, então, que subjacente a esta discussão está a adesão racional à lei moral, cujo fim último é a humanidade em si mesma (Cf. GUYER, 2002, p. 161).

A questão central e problemática para Kant, então, é como desempenhamos ações, no âmbito da sexualidade, que vão cumprir os fins específicos estabelecidos pela natureza para esta dimensão da vida humana. Tais ações consistem naquelas que estejam de acordo tanto com a natureza animal quanto com a natureza racional do ser humano (Cf. COOKE, 1991, p. 07). Neste contexto, aparecem nas LE os *crimina carnis* aos quais já fizemos referência acima. O filósofo os divide em *secundum naturam* e *contram naturam*. Os primeiros não violam a natureza animal do homem, mas a razão, isto é, são desvios de uma

¹⁹ Cf. Para a primeira discussão, Cf. KANT, 1997, pp. 155-160; para a segunda, Cf. KANT, 1997, pp. 160-163.

²⁰ Kant se baseia na classificação do Aquinate sobre os tipos de luxúria. Cf. S. Th. II, q. 154, a. 1. Perceberemos maiores semelhanças entre os dois filósofos no capítulo 3.

²¹ Posteriormente retomaremos a discussão sobre o matrimônio enquanto lócus da moralidade sexual.

racionalidade sadia; os segundos, além de ferirem a racionalidade humana, violam a natureza animal do homem, um suposto instinto natural que há nele. Os exemplos dos primeiros são a prostituição, o concubinato e o adultério; os dos segundos são a homossexualidade, a masturbação e a bestialidade.

É interessante determo-nos na diferença que jaz entre os *secundum naturam* e os *contra naturam*. O que os difere é o outro com o qual se faz uso da sexualidade. Nos *secundum naturam*, é sempre uma pessoa do sexo oposto; nos *contra naturam*, há três possibilidades: ou uma pessoa do mesmo sexo, ou consigo mesmo ou um animal não-humano. Como estas práticas têm em comum o fato de serem contra o fim da humanidade com relação à sexualidade – que é a preservação da espécie – todas são imorais. No entanto,

os vícios sexuais antinaturais são contrários aos fins da humanidade porque eles dispõem um ato que é sexual mas que positivamente exclui o fim da preservação da espécie. Os vícios sexuais naturais são contra os fins da humanidade porque eles ‘degradam a pessoa’, i. é, o ato sexual é realizado num contexto no qual o parceiro sexual é usado como um objeto. (COOKE, 1991, p. 07) (tradução nossa)

Quanto aos primeiros vícios, Cooke é claro ao referir-se à preservação da espécie, o que é compatível com o princípio kantiano de que tudo na natureza tem um e somente um propósito. Vemos, neste argumento, que a base do juízo condenatório kantiano sobre homossexualidade, a masturbação e a bestialidade, por conseguinte, está vinculada ao princípio teleológico da natureza, o que confere à teleologia um status fundamental na fundamentação dos deveres para consigo mesmo. Já no que concerne aos vícios naturais, o referido comentador se fixou apenas no tema da degradação da humanidade. Ao nosso ver, todavia, se um homem e uma mulher se engajam numa relação de sexo casual, por exemplo, sem ter a intenção de procriar, eles contrariam – no raciocínio kantiano – o propósito da natureza para o sexo, incorrendo numa falta moral²², por mais que fosse possível a reprodução entre eles. A máxima da ação de ambos, porém, não era esta. Lembremos que o que caracteriza a nossa humanidade é a capacidade de estabelecer e seguir determinados fins; se há um fim da natureza, para ser racional, o indivíduo deve submeter-se a ele. Quando isto não acontece, isto é, quando se realiza o ato e não se quer o propósito para o qual este ato está orientado

²² No entanto, o papel desempenhado pelo princípio teleológico, segundo uma crítica de Guyer a Paton (cf. GUYER, 2002, p. 162), não ocupa lugar central na formulação dos deveres em Kant. Retomaremos esta problemática no próximo capítulo.

naturalmente (como no caso do homem e da mulher que fazem sexo fora do matrimônio, bem como de dois homens que fazem sexo), o indivíduo está sendo irracional, porque contraditório. Em outras palavras: é irracional fazer sexo e não pretender preservar a espécie humana (Cf. COOKE, 1991, p. 07). Neste sentido, Guyer argumenta que, para Kant, o

sexo “antinatural” não é moralmente errado porque é contrário a uma tendência natural. Kant certamente pensa que, enquanto uma matéria de fato empírico, ele [o sexo antinatural] é contrário ao que nós chamamos de nossas inclinações animais, e este fato é uma razão suficiente para julgá-lo “antinatural”. Mas o que faz a ação moralmente errada é a incompatibilidade entre o tipo de ação realizada (o que eu estou fazendo) e o princípio que especifica minha razão para realizar a ação (porque eu estou fazendo o que faço). (GUYER, 2002, p. 08)

Disto se depreende que, a despeito da consideração de fundamentação empírica acerca da antinaturalidade de algumas práticas sexuais, a partir de uma perspectiva condicionada pela biologia e ciência da época, a preocupação filosófica kantiana extrapola este âmbito, localizando-se naquilo que caracteriza sua filosofia, a saber, a forma. O problema das práticas supracitadas é o fato de as máximas não corresponderem ao fim estabelecido pela natureza para a ação empreendida. Portanto, o papel desempenhado pela teleologia na ética sexual em Kant é absolutamente central, dada a relação deste argumento com o projeto de estabelecer uma ética de base metafísica. E, assim como a obrigação de não usar os outros como meios, mas sempre como fins, é encontrada numa das formulações do IC – a saber, a FH – também a obrigação de estar atento ao cumprimento da teleologia não poderia estar fora do mandamento responsável pelo cumprimento da moralidade, efetivando-se, por meio da atenção a uma formulação do IC, a *fórmula da lei da natureza*, que nos ordena agir de tal maneira que a máxima de nossa ação se devesse tornar, pela nossa vontade, em lei universal da natureza (Cf. KANT, 1960, p. 57). Sem tal constatação, não seria possível sustentar as condenações aos *crimina carnis*, pois estes são vícios contrários aos deveres de virtude explicitados no início da segunda parte da MS, e o que caracteriza tais deveres é justamente o fato de possuírem certos fins, “e não somente (ou primordialmente) que desempenhemos certos atos” (BARON, 1997, p. 36) (tradução nossa). Desta conclusão deduz-se, igualmente, o confronto direto dos *crimina carnis* com outras ideias essenciais da teleologia kantiana, expostas no início deste tópico: as partes

estão em relação causal intrínseca e direta com o todo, isto é, os órgãos dos seres vivos têm um fim específico; nada é vão nos seres organizados. Este pressuposto é de tal modo importante que, antes mesmo de aparecer na KU, estava na primeira proposição da *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*:

Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim. (...) Um órgão que não deva ser usado, uma ordenação que não atinja o seu fim são contradições à doutrina teleológica da natureza. Pois, se prescindirmos desse princípio, não teremos uma natureza regulada por leis, e sim um jogo sem finalidade da natureza e uma indeterminação desconsoladora toma o lugar do fio condutor da razão. (KANT, 2011, p. 05) (grifo do autor)

Assim, compreendem-se as considerações kantianas acerca do uso do próprio corpo, no sexo, em relação às leis da natureza. Por isso, por exemplo, a emissão de esperma (parte) na masturbação, que, é óbvio, não tem em vista a reprodução, contraria o fim do uso da sexualidade, que, sabemos, é a preservação da espécie (todo); o sexo homossexual, bem como aquele feito com animais também não poderão nunca corresponder ao fim da natureza acerca do sexo. Com isso, o filósofo fortalece a sua postulação de que os nossos impulsos, apesar de serem regidos pela faculdade do desejo – pois o que determina a vontade, nestes casos, é um objeto (matéria) (Cf. KANT, 1989, p. 31) – não estão submetidos *de per se* às inclinações sensíveis, mas possuem, também eles, uma propositividade na organização da natureza. Para Kant, portanto, os *crimina carnis* acima citados fazem uso do impulso sexual de um modo que é contrário ao propósito do instinto natural e à natureza animal (Cf. KANT, 1997, p. 161), contrariando frontalmente a FLN, dada a tentativa de universalizar uma máxima, na natureza, que é contrária aos fins por ela propostos.

Ligar a obrigação moral – por meio da obediência à FLN – à afirmação da existência de uma propositividade que guia a razão humana na fundamentação das máximas de suas ações, fazendo-nos levar em consideração que até mesmo o corpo e seus órgãos devem ser compreendidos numa dimensão teleológica, confere à filosofia prática kantiana um poderoso artifício na consecução de seu objetivo. Isto porque tal postulação salva o ser humano de utilizar a desculpa de que, por fazer parte intrínseca de nossos impulsos humanos ou carnis, nos é facultado usar do sexo como bem nos parece. O filósofo alemão, obviamente, não permitiria que o seu projeto de edificação de uma metafísica dos costumes, tendo em vista a tensão para

um reino dos fins, ruísse assim. Por isso, estende a atuação e a importância do princípio teleológico até mesmo para os usos do corpo, a fim de sustentar seu raciocínio e seu objetivo final. Assim, já que “a noção de propósito natural é de importância central na ética material kantiana” (COOKE, 1991, p. 12), a FLN, ao representar o esforço kantiano na proteção da harmonia de propósitos que tem em vista o reino dos fins, ocupa lugar de extrema importância na avaliação das máximas das ações, adquirindo, a nosso ver, um status absolutamente compreensível e adequado no raciocínio ético do autor.

Com efeito, sem pressupor que a natureza age e se organiza de maneira harmônica, o próprio edifício moral kantiano viria a desmoronar. Isto porque a razão, que alegoricamente pode ser vislumbrada enquanto um órgão, também tem o seu propósito na natureza: fundar a boa vontade. Se retirarmos esse fim da razão, a produção da boa vontade torna-se uma quimera, e não há como efetivar a moralidade (Cf. NAHRA, 2009, p. 302). Destarte, percebe-se, a partir de então, a importância que terá a formulação IA do imperativo categórico em relação à constituição e análise dos deveres para consigo mesmo, especialmente do dever de preservar a espécie sem degradar a pessoa. Ao estabelecer o “age como se a máxima de tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (KANT, 1960, p. 57), Kant preocupa-se com a necessidade de tornar possível o coadunar-se das leis da natureza com a liberdade humana, tendo em vista o reino dos fins, que “realizar-se-ia verdadeiramente por máximas, cuja regra o imperativo categórico prescreve a todos os seres racionais, *se elas fossem universalmente seguidas*” (KANT, 1960, p. 82) (grifo do autor). O argumento teleológico serve para explicar e justificar, desta forma, o próprio imperativo categórico, bem como nos ajuda na compreensão de determinados tipos de ações, como aquelas das quais tratamos aqui. Apesar da condenação kantiana aos *crimina carnis* se fixar *a priori* aparentemente somente no desrespeito à humanidade dos indivíduos – uma violação, portanto, da FH – certifica-se, a partir do que aqui se expôs, que o argumento teleológico ocupará lugar indispensável na análise e condenação dos vícios sexuais, o que será confirmado com o uso da FLN enquanto critério balizador das máximas.

1.3 OS *CRIMINA CARNIS*

É nas LE, de modo especial nos escritos de Collins, que vemos uma apresentação dos vícios sexuais aos quais já aludimos anteriormente. Eles são explicados num tópico chamado *Dos deveres com o corpo em relação ao impulso sexual*, onde aparecem as considerações de Kant acerca do apetite sexual e as consequências deste na vida moral do homem. A compreensão deste impulso é central para decifrar a ética sexual kantiana, pois aí o filósofo apresenta as primeiras discussões sobre as relações entre dever e sexualidade, que virão a ser esmiuçadas na MS. Porém, não sem controvérsias isso acontece. Veremos, no decorrer do raciocínio kantiano, que algumas de suas afirmações carecem de fundamentação ou de explicação mais objetiva, bem como de uma clarificação em determinados conceitos.

O filósofo inicia apresentando o conceito de *impulso sexual*, por meio do qual um ser humano tem outro como objeto de prazer. Trata-se da única inclinação por meio da qual desejamos outrem como meios para obtenção de gozo pessoal, tornando-os, assim, objetos para nosso uso sexual²³. Este impulso – também chamado de apetite – é diferente do amor, posto que este é da ordem da preocupação com o bem-estar integral da pessoa, e não somente com o usufruto do sexo. Obviamente, Kant reconhece que o amor pode estar combinado com o apetite sexual, e, desta forma, carregaria consigo os objetivos do amor²⁴. Mas, no geral, apesar deste impulso ser parte da natureza humana – e, portanto, isto nos faz determinados a desejar outros desta forma – é preciso refreá-lo por dois motivos: ele degrada tanto a humanidade do indivíduo desejado quanto a do desejante, em nome do usufruto do prazer sexual. É como se o outro fosse reduzido somente à capacidade de dar prazer, não sendo olhado como um ser humano em sua plenitude, mas como uma coisa que dá gozo sexual, podendo ser jogada fora como

²³ Kant reconhece que podemos utilizar-nos dos serviços dos outros, quando diz que “O homem pode, certamente, apreciar o outro enquanto instrumento para seu serviço; ele pode utilizar as mãos ou pés dos outros para servi-lo, embora pela escolha livre deste último” (KANT, 1997, p. 155) (tradução nossa). Vê-se, aí, que um ser humano pode ser usado como meio para obtenção de algo, contanto que este algo não seja de natureza sexual. Não iria esta afirmação de encontro ao princípio de não usar os outros simplesmente como meios, mas sempre como fins? Parece ficar sugerido que entre os trabalhos braçais ou de natureza intelectual, e a prestação de serviços ligados ao prazer sexual, há um abismo de juízo moral. Trataremos disto no próximo capítulo.

²⁴ Se o impulso sexual pode carregar consigo os objetivos do amor, isto é, a preocupação afetuosa com a integralidade da outra pessoa, isto não seria suficiente para criar e fundamentar a moralidade de uma relação? Para Kant, não. Falta o contrato firmado no matrimônio. Mais adiante, veremos o porquê.

se faz com um limão depois que já foi tirado todo seu suco (cf. KANT, 1997, pp. 155-156).

Falando desse modo, parece que estamos nos referindo a alguém que, ativamente, usa um outro, que seria passivo ou que não estivesse consentindo naquela relação. Teríamos, assim, uma espécie de relação unilateral, como um estupro, onde a liberdade do outro não é respeitada. Mas não é disso que Kant trata. Mesmo quando ambos os parceiros – livremente e reciprocamente – fazem uso da sexualidade, mas somente para satisfazer o apetite sexual, ainda assim estamos numa relação moralmente condenável. Nesta, “a humanidade se torna um instrumento para satisfazer desejos e inclinações; mas, por meio disto ela é desonrada e posta em pé de igualdade com a natureza animal” (KANT, 1997, p. 156) (tradução nossa)²⁵. Fazer sexo somente para obter prazer e suprir o impulso presente na natureza humana, portanto, é algo moralmente degradante para a própria humanidade, como também para a do parceiro. Kant, então, reconhecendo que tal impulso é parte constituinte da natureza humana, e que sem ele seríamos seres imperfeitos, passa a se perguntar sobre o uso deste impulso:

em que medida alguém está autorizado a fazer uso do seu impulso sexual sem degradar sua humanidade? Até que ponto uma pessoa pode permitir outra pessoa do sexo oposto satisfazer sua inclinação sobre eles? Podem as pessoas vender ou se alugarem, ou, por qualquer tipo de contrato, permitir ser feito uso de suas *facultates sexuales*? (KANT, 1997, pp. 155-156). (tradução nossa)

Kant intenta encontrar um fundamento que restrinja o uso deste impulso para conformá-lo à moralidade. Para fazê-lo, insere o seguinte argumento: o homem não pode dispor de si mesmo porque ele não é uma coisa²⁶. Coisas é que podem ser manipuladas a bel-prazer. Nesse momento, surge um acréscimo de cunho jurídico ao argumento: o homem não é sua propriedade, porque ele é um sujeito, e sujeitos não podem ser ao mesmo tempo objetos que podem ser possuídos. Isso

²⁵ Note-se que Kant, no início de sua explicação sobre a natureza do impulso sexual, referia-se a ele como o uso que uma pessoa faz dos atributos sexuais de outra. A partir da citação acima, porém, ele inclui o conceito de *humanidade* como sendo aquilo que é usado. Mas qual o sentido de humanidade que ele usa? Não fica claro. E isto é central para poder emitir qualquer tipo de juízo sobre o ato. Abordaremos melhor esta problemática posteriormente.

²⁶ O que é esse “si mesmo” ao qual Kant se refere? É a razão humana? É a liberdade? É o corpo? O desenvolvimento do texto leva-nos a crer, a nosso ver, que o filósofo está identificando “dispor do homem” com “dispor do corpo”, pois ele mesmo vai afirmar que “já que o corpo pertence ao eu, ele constitui, em conjunção com este, a pessoa” (KANT, 1997, pp. 157-158) (tradução nossa). Mas, como vimos no tópico anterior, dispor do corpo implica no uso racional na própria liberdade, não eximindo o indivíduo de tratá-lo a partir das leis da razão pura prática.

contraria até mesmo a lógica mais básica. Desta forma, o indivíduo não pode dispor de si mesmo como quer, pois não é propriedade, não é coisa²⁷ (Cf. KANT, 1997, p. 157).

Como se explicitou anteriormente, o uso da sexualidade, para Kant, faz com que a outra pessoa seja sempre transformada em um objeto para o prazer de outrem. Para ele, “em si, a sexualidade é imoral e degradante para todos os participantes” (SINGER, 2001, p. 178) (tradução nossa). No entanto, existe uma exceção, uma única possibilidade na qual o uso do impulso sexual poderá ser tornado moralmente aceitável, e isto se dará, como acenamos, através do contrato matrimonial. Somente aí haverá verdadeiro respeito à humanidade de ambos os envolvidos no ato sexual, mesmo havendo gratificação do apetite sexual. Isso se dá porque “somente se nós temos um direito sobre uma outra pessoa nós podemos ter um direito de usar a sexualidade daquela pessoa para o nosso próprio benefício egoísta” (SINGER, 2001, p. 185) (tradução nossa). Esse direito só é adquirido, no entanto, se o indivíduo concede os mesmos direitos ao outro. Para Kant, “isto vem a existir através da legal e contratual instituição que é o matrimônio” (SINGER, 2001, p. 185) (tradução nossa), pois só aí cada pessoa “se recupera e a si mesma e reconstrói sua personalidade” (KANT, 2005, p. 121). Não é essa uma das preocupações centrais do filósofo – o abrir mão da personalidade – na relação entre sexualidade e a violação do dever para consigo mesmo (Cf. KANT, 2005, p. 350)? No caso do matrimônio, a minha personalidade moral, que é totalmente entregue ao outro por meio da entrega sexual do corpo, é recuperada quando este outro se dá a mim também de maneira total. Desta maneira, ambos constituem uma unidade vital, já que a entrega recíproca das personalidades traz consigo a partilha não só da gratificação sexual, mas também da felicidade e da tristeza, da alegria e do desprazer.

Se a questão central era a destruição da humanidade por meio de um tipo de relação que coisifica o ser humano, desrespeitando, por isso, a dignidade de sua natureza racional e impedindo a conservação do elemento moral, o matrimônio aparece como a relação que permite a fruição do prazer sexual sem a degradação da humanidade e da personalidade do ser racional. Isto acontece porque, no casamento, o cônjuge não tem em vista somente a utilização do outro para obtenção

²⁷ No próximo capítulo, ao problematizar a categoria aqui apresentada, retomaremos este argumento da propriedade/aquisição, explicando-o mais detalhadamente.

de prazer, mas há uma relação de entrega total, na qual um possui inteiramente o outro. Além disso, no matrimônio é possível a procriação – o que cumpre o fim da natureza na coabitação dos sexos – apesar de esta não ser a razão de ser do próprio casamento, conforme a argumentação apresentada na *Doutrina do Direito*:

O fim de procriar e educar os filhos pode ser um fim da natureza, em vista do qual esta inculca a atração recíproca dos sexos; mas não se exige à pessoa que se casa que para a *licitude* da sua união tenha que se propor esse fim; pois que se assim fosse, quando cessasse a procriação haveria concomitantemente lugar à dissolução do casamento. (KANT, 2005, pp. 120-121) (grifo nosso)

A procriação precisa do casamento para acontecer numa via moral, mas ele não precisa dela para consumir-se ou manter-se legítimo e/ou moral. A procriação é o fim da natureza na coabitação dos sexos; mas os indivíduos não são obrigados a procriarem para que o matrimônio seja válido. Desse excerto da *Doutrina do Direito* depreende-se algo extremamente importante: o objetivo principal do matrimônio, em Kant, não é a procriação, mas a conservação do elemento moral na relação entre o homem e a mulher, coisa que não é possível numa relação de sexo casual, adultério ou de prostituição, pois aí não há paridade na entrega. Isto não quer dizer que a procriação não deva ser levada em consideração. Mas, de fato,

Kant não sugere que a procriação é um fim que cada ser racional deve ter em si mesmo, o caminho que cada ser racional deve ter em vista para sua própria perfeição e felicidade dos outros. Kant não reivindica que cada ser racional tem o dever de reproduzir sexualmente. Considerações dos fins da natureza para o sexo parecem ser relevantes somente condicionalmente. Se alguém quer se engajar em atividade sexual, deve (de alguma forma) levar em consideração o fim de procriação. (DENIS, 1999, p. 235) (tradução nossa)

Na interpretação de Denis, nós não somos obrigados a nos reproduzir para alcançar a perfeição moral. No entanto, ao fazer uso de nossas faculdades sexuais, devemos levar em consideração a possibilidade da procriação. É preciso ressaltar, então, que o argumento do fim natural da sexualidade – a procriação – não é o suficiente para dizer como devemos agir, independentemente dos desdobramentos e exigências da FH (Cf. DENIS, 1999, p. 235; p. 237), no que concerne ao impulso sexual, mas também não se pode concretizar este impulso sem levar em consideração seu fim, mesmo que condicionalmente, o que se dá numa relação heterossexual (e, logicamente, matrimonial), fato que exprime a função reguladora também do argumento teleológico na constituição desse dever. Logo, a

moralidade do matrimônio independe da geração de filhos, apesar de a efetivação do contrato estar vinculada ao uso sexual dos corpos (Cf. KANT, 2005, pp. 123-124), pois só assim há a integralidade da entrega dos esposos.

Um último dado importante, ainda no contexto do casamento, é a distinção entre amor sexual e amor moral. Nas *Leituras*, Kant vai pressupor, ao diferenciar o amor sexual do amor moral²⁸ que, quem adere a um contrato de matrimônio, o faz por sentir este amor moral pelo cônjuge. Ele não deixa claro isto em nenhum trecho específico, porém, vai analisando as condições nas quais se faz uso dos atributos sexuais, mas não há amor moral, por não haver mutualidade na entrega (concubinato e prostituição). Estes comportamentos são pura luxúria. Só o amor moral é capaz de promover aquilo que a essência do contrato exige: a reciprocidade na entrega, que não é somente física (genital), mas é integral, envolvendo as emoções, afetos e desejos. Porém, o amor isoladamente não basta para moralizar uma relação. Esta só não será degradante se for vivenciada dentro do contrato, porquanto este, conforme já se afirmou, garante juridicamente a reciprocidade no uso dos atributos sexuais e, por isso, impede a coisificação. O contrato matrimonial emerge, portanto, como a única instância garantidora de uma relação moral. Só assim o grande perigo no que concerne à sexualidade – a perda da humanidade, o desrespeito pela própria personalidade humana, a assunção de comportamentos que igualam ou rebaixam o ser racional que é o homem ao nível da irracionalidade dos animais, os quais, como vimos, o filósofo chama de *crimina carnis* – será evitado. Tendo constatado estes pressupostos indispensáveis, que fixam os limites do uso moral da sexualidade humana, podemos, a partir de então, analisar os seguintes *crimina carnis*: a prostituição e concubinato (*secundum naturam*) e a masturbação e a homossexualidade (*contra naturam*)²⁹.

1.3.1 *Crimina carnis secundum naturam*

²⁸ Esta terminologia (amor moral) só aparece no fim do §7 da MS. Usaremos-la em contraposição ao impulso sexual nas LE para facilitar a distinção.

²⁹ Não faremos referência ao incesto (*secundum naturam*) e à bestialidade (*contra naturam*) pois estes – apesar de se ligarem ao uso que se faz do sexo, aos fins deste e à preservação da humanidade – vão além da problematização ético-moral aqui em xeque, dado que escapam ao campo de pesquisa do presente texto, ao se inserirem nas interfaces da filosofia com a antropologia, o que exigiria uma oportunidade específica para desenvolver tal estudo.

1.3.1.1 Prostituição

O autor tenta, no desenrolar do tópico *Dos deveres para o corpo em relação ao impulso sexual*, nas LE, responder às perguntas sobre o uso das faculdades sexuais, e, para tanto, apresenta, primeiro, as formas nas quais não se pode fazer uso daquelas. São aquelas formas que, na *Doutrina das Virtudes*, o filósofo chama de vícios que violam os deveres para consigo mesmo enquanto ser moral e animal, onde acontece um uso indiscriminado do prazer, o que Kant denomina de *vaga libido*. O relacionamento entre a natureza animal e moral do homem ocupa lugar central nesta discussão. Neste contexto, sabemos que o impulso sexual, apesar de ser intrínseco à natureza humana, é objetificante. A única possibilidade, como se viu, para se fazer uso deste impulso sem degradar a humanidade em si e no outro é o matrimônio. É-nos importante, contudo, também observar com mais detalhes a análise kantiana das formas que ferem a racionalidade da sexualidade – aquelas que, apesar de permitirem *a priori* a procriação, não estão interessadas nesta, mas somente na obtenção do prazer sexual. A prostituição é a primeira delas. Os argumentos centrais para esta condenação gravitam em torno da fórmula da humanidade e dos conceitos que a ela se ligam: o uso de alguém simplesmente como meio (objetificação) e as relações entre corpo e racionalidade.

Após perguntar sobre até onde estamos autorizados a fazer uso do impulso sexual sem degradar a humanidade, e o quanto podemos permitir que alguém satisfaça sua inclinação através de nós (Cf. KANT 1997, p. 156), Kant pergunta: “As pessoas podem se vender ou se alugarem, ou, por qualquer tipo de contrato, permitir ser feito uso de suas *facultates sexuales*?” (KANT, 1997, p. 156) (tradução nossa). Aí está explícita a primeira referência à prostituição, da maneira que ela é mais tradicionalmente compreendida: a troca do prazer sexual por uma determinada quantia financeira. Entretanto, já vimos que, utilizando a analogia da propriedade e do proprietário, o filósofo invoca um argumento que, à primeira vista, cria uma impossibilidade lógica para uma provável aprovação moral da prostituição. Como o ser humano é proprietário, não pode ser, concomitantemente, propriedade, isto é, coisa. Como ele não é coisa, não tem propriedade sobre si mesmo, sendo-lhe vedada a possibilidade de vender até mesmo um dente ou qualquer um de seus

membros, quanto mais o uso de suas faculdades sexuais. Ao fazer isso, ou ao permitir-se ser tratado desta forma, o indivíduo está permitindo que a sua humanidade seja degradada, visto que ela está sendo tratada como simples objeto de satisfação do desejo sexual.

Desta forma, a fórmula da humanidade é explicitamente ferida³⁰. Tratar um ser humano como meio é um atentado àquilo que o constitui enquanto tal: a sua humanidade, que faz com que o homem seja sempre um fim em si mesmo, graças à capacidade racional, da qual ele é possuidor. Sendo a razão aquilo que nos eleva sobre todas as outras criaturas, deve-se suspeitar de qualquer coisa que vá contra ela – máximas, ações, instintos – pois nisto há uma redução do nosso *status* e um prejuízo ao nosso valor moral (Cf. MADIGAN, 1998, p. 108). Segundo Green, o significado da expressão kantiana *tratar alguém como meio*, neste sentido, é o da separação de alguns aspectos físicos da pessoa para o uso ou para a gratificação. É o que ele chama de *Interpretação da Dignidade/Integridade* da fórmula da humanidade (Cf. GREEN, 2001, p. 252). É esta interpretação que marca nossa compreensão da condenação kantiana à prostituição³¹.

Voltando às LE, mais à frente, o filósofo continua a expor seu pensamento sobre o *crimina carnis* aqui em questão:

Os seres humanos não têm o direito, portanto, de se entregarem por lucro, como coisas, para o uso de outra pessoa, como um instrumento para a satisfação da inclinação (...) Nada é mais vil do que usar o dinheiro para dar a outra pessoa, de modo que sua inclinação seja satisfeita e permitir que aquela própria pessoa seja alugada. (KANT, 1997, p. 157) (tradução nossa)

Quando Kant faz referência ao pagamento ou cobrança pela satisfação do desejo sexual, pode-se correr o risco de pensar que o acréscimo do valor financeiro é o fundamento principal do seu argumento de condenação à prostituição. Na verdade, a prostituição não é condenável pelo simples fato de agregar valor

³⁰ É interessante perceber que, até então, Kant não faz referência alguma ao fim da procriação, que seria o fim natural para qualquer uso da sexualidade. O que acontece é que a prostituição é um *crimina carnis secundum naturam*, isto é, acontece numa relação que, hipoteticamente, permite a geração da vida, mas age contra a razão, que ordena usar a humanidade sempre como um fim em si mesmo, e nunca como um mero meio. Em relação a este *crimina carnis*, portanto, é a FH que serve como critério de fundamentação do dever.

³¹ Conforme Green, há três interpretações da expressão *tratar alguém simplesmente como meio*: a primeira é chamada *Ofensas contra a vontade racional*, que se foca nos atos destrutivos, autocontraditórios e ofensivos em relação à razão, como o suicídio; a segunda é a citada no texto; e a terceira é a *Co-legislação imparcial*, centrada na capacidade humana de legislar, estabelecendo fins, no mundo sensível, que se ajustam à realidade supra-sensível. Aprofundaremos, no próximo capítulo, estas distinções (Cf. GREEN, 2001, pp. 251-256).

financeiro ao sexo, mas porque, ao fazer isso, as pessoas estão sendo tratadas como mercadorias, isto é, como coisas, que estão à disposição de si e dos outros (cf. MADINGAN, 1998, p. 108). O próprio filósofo afirma que este comportamento é condenável porque “o homem não é sua própria propriedade, e não pode fazer o que ele quer com seu corpo; pois já que o corpo pertence ao eu, ele constitui, em conjunção com este, uma pessoa” (KANT, 1997, pp. 157-158) (tradução nossa). A mercantilização dos indivíduos, como fica claro pelo exposto, os coisifica. A insistência nesta perspectiva de coisificação não é redundância do autor. Tratar alguém como coisa, o que acontece quando o que se tem em vista é a mera satisfação do apetite sexual presente em nós, isto é, a satisfação de uma inclinação sensível – que pode acontecer na prostituição ou não – causa uma fissura na harmonia da personalidade humana, que é, para Kant, razão e sentidos. Isto porque o tratar alguém como coisa

se relaciona à preocupação com apenas uma parte da pessoa, ao invés da personalidade de alguém em sua totalidade. E isso mostra uma falta de respeito para com as capacidades racionais do outro indivíduo, em oposição às suas qualidades sensitivas. (MADINGAN, 1998, p. 109) (tradução nossa)

Na prostituição, há uma fixação naquilo que as qualidades sensitivas de alguém podem oferecer, em detrimento de sua atividade racional. Em outras palavras, é como se o indivíduo fosse somente uma genitália da qual se pode usufruir o quanto se deseja, afinal, se está pagando para isso. Deste modo, a falta de respeito com as capacidades racionais do indivíduo, na verdade, é uma mácula à sua humanidade, dado que esta se constitui justamente na capacidade racional de estabelecer fins. Olhar o corpo e desprezar a racionalidade que é inerente a esse corpo se constitui numa deturpação da antropologia kantiana, que é essencial para a compreensão da lógica de sua moral. Percebe-se, então, que subjacente à condenação kantiana à prática da prostituição está o seu conceito de ser humano, que é constituído de corpo e *self*, sendo estes inseparáveis. Tal conjunto também pode ser chamado de personalidade racional (Cf. HERMAN *apud* PAPADAKI, 2007, p. 332). O que se vê aí é a recorrência à fórmula da humanidade para ratificar o discurso de condenação à prostituição. É o imperativo categórico, coluna que sustenta o edifício ético kantiano, invocando proteção à existência moral que se vê ameaçada pela unilateralização da personalidade humana. O corpo não pode ser um mero instrumento à disposição do sujeito moral. Não podemos usá-lo como bem

entendemos. O corpo é um aspecto importantíssimo da constituição do próprio sujeito, tornando-se essencial na unidade da pessoa e partilhando, por isso, da dignidade do ser racional, o que faz com que o nosso tratamento com relação a ele seja regido pelas leis morais. Isto porque

a natureza animal de alguém (isto é, corpo, impulsos e capacidades) desempenha um papel necessário e substancial no apoio à existência e eficácia da natureza racional de alguém; além disso, já que ninguém pode separar-se do próprio corpo, seu tratamento dele reflete sua relação consigo como um todo. (DENIS, 1999, p. 229) (tradução nossa)

Esta fixação no usufruto do prazer sexual advindo do corpo, de modo especial naquilo que a genitália pode oferecer, desconsidera, como vimos, a racionalidade própria dos seres humanos, animalizando-os, alienando a personalidade moral (Cf. RICHARDS *apud* NAHRA, 2005, p. 84). Parece-nos claro, portanto,

que não é o caso do comércio sexual ser condenado enquanto venda de partes do corpo [como seria a condenação da venda de um dente ou membro]. Ao invés disso, ele é condenável porque significa se oferecer para um outro meramente para satisfazer o apetite sexual, já que conceder as partes sexuais para outro implica em conceder-se inteiramente. (NAHRA, 2005, p. 85) (tradução nossa)

Por isso que, ao se envolver em atos de prostituição, o indivíduo está violando o dever para consigo mesmo no que concerne à sexualidade (aquele de preservar a espécie sem degradar a pessoa). Conforme foi visto anteriormente, a única via possível de fazer usufruto das faculdades sexuais, reciprocamente, sem incorrer no desprezo à humanidade de qualquer um dos envolvidos é o matrimônio, já que este, por sua natureza contratual, provoca reciprocidade da entrega, impedindo a objetificação, fato que a prostituição não possibilita. A partir desta constatação, é-nos compreensível, pela lógica kantiana, a condenação ao uso, usufruto ou aluguel de pessoas para a mera obtenção do prazer sexual, jogando-as fora como limões sem suco depois de atingir o próprio objetivo (Cf. KANT, 1997, p. 156).

1.3.1.2 Concubinato

Estando claro que a prática de agregar valor financeiro ao ato sexual torna as pessoas mercadorias, ofendendo e degradando a humanidade delas, poder-se-ia afirmar, rapidamente, que para solucionar este impasse moral bastaria retirar o dinheiro da questão. Em outras palavras, o que ocorreria seria o engajamento livre em relações sexuais, satisfazendo-se mutuamente, mas sem assumir nenhum tipo de envolvimento financeiro (Cf. KANT, 1997, p. 158). Porém, não haveria aí também o contrato matrimonial. O que está em questão é o envolvimento puramente sexual de um homem, geralmente casado, com uma ou mais mulheres solteiras, que resolvem – livre, consciente e reciprocamente – obter a satisfação da inclinação sexual presente em si mesmos. É a segunda forma analisada por Kant na qual as pessoas se engajam para tentar viver o impulso sexual. E, conforme o filósofo, “parece não haver nada de todo repugnante nisso” (KANT, 1997, p. 158) (tradução nossa). Logo após, porém, emergem os pressupostos de sua análise sobre o caso:

mas uma condição faz mesmo deste caso impermissível. O concubinato ocorre quando uma pessoa se entrega para a outra meramente para satisfazer inclinações, mas retém a liberdade e os direitos em relação a outras circunstâncias que afetem a sua pessoa, a saber, a preocupação com a felicidade e com o bem-estar futuro. Mas aqueles que se dão a outra pessoa, meramente para satisfazer a inclinação, ainda continuam a deixar a sua pessoa ser usada como uma coisa; pois o impulso ainda está sempre dirigido para o sexo, meramente, e não para a humanidade. (KANT, 1997, p. 158) (tradução nossa)

Novamente, a questão da entrega parcial aparece. Quando um homem e uma mulher decidem ter uma relação sexual deste gênero, eles o fazem com o interesse voltado apenas para o usufruto do prazer que a genitália pode oferecer. Mas utilizar somente a genitália é impossível, para Kant. O que acontece, de fato, é o uso inteiro da pessoa – já que não se pode usar a parte sem usar o todo (Cf. KANT, 1997, p. 158; 2005, pp. 121-122). Ao depositar o interesse no simples uso dos órgãos sexuais, ocorre uma coisificação do ser humano: ele é reduzido à genitália, o que se configura num desrespeito à sua humanidade. Como na discussão da prostituição, parece-nos que o que está em jogo é a redução da personalidade moral – com tudo que isto significa no projeto ético e antropológico kantiano – a um mero instrumento sexual (Cf. PAPADAKI, 2007, p. 334). Este é o primeiro aspecto problemático do concubinato, e, a nível ético, talvez o mais contundente a esta prática, dada a agressão à fórmula da humanidade aí vista.

Um outro aspecto analisado pelo filósofo consiste no fato do concubinato ser um *pacto desigual*. Ele afirma que o

concupinato pressupõe um pacto, mas este *pactum sexuelle* refere-se somente ao gozo de uma parte da pessoa, não o estado total da mesma. É um contrato, esteja certo, mas um *contrato desigual*, no qual os direitos das duas partes não são os mesmos. (KANT, 1997, p. 158) (tradução nossa) (grifo nosso)

A preocupação moral, neste caso, vai ser respaldada pela argumentação jurídica de Kant. Já na *Doutrina do Direito*, tratando do direito da sociedade doméstica, ele havia afirmado que a relação entre os cônjuges é de igualdade de posse: tanto das pessoas como dos bens materiais. Logo, um relacionamento que inclui, além do casal (legalmente constituído), um ou mais indivíduos, provocará uma cisão na integralidade da entrega, visto que esta não será por inteiro, mas apenas por uma parte. Tal argumento jurídico desemboca no fundamento moral da condenação, quando se usa apenas uma parte da pessoa, esta é tratada como mera coisa, degradando a própria humanidade – fato que já foi apresentado na primeira justificativa da condenação. Justamente por isso, o concubinato e outros tipos de relações não-monogâmicas, como o adultério, a poliandria e a poligamia, são moralmente condenáveis (Cf. KANT, 2005, p. 122). O homem, sendo casado, obrigou-se a entregar-se por inteiro à sua esposa, e esta igualmente a ele. Só assim, como vimos, acontece a restituição mútua da humanidade. Chegamos, com isso, ao ponto central. Quando um homem resolve estabelecer relações com uma ou mais concubinas tem-se, aí, um pacto desigual, pois ele só estará se entregando a elas em partes, ao passo que elas entregam-se por inteiro a ele. A desigualdade está aí configurada pois “não é possível dispor de uma parte de alguém, pois tal parte pertence ao todo. Ainda pelo concubinato, eu não tenho direito sobre a pessoa inteira, mas somente por uma parte dela, nomeadamente os *organa sexualia*” (KANT, 1997, p. 158) (tradução nossa)³². Tal desigualdade conduz inevitavelmente à utilização das mulheres enquanto coisas, visto que estão “inteiramente subordinadas ao homem em matéria sexual” (KANT, 1997, p. 160) (tradução nossa). Agindo assim, ele mantém a sua vida com a esposa legítima, a única mulher envolvida com ele que tem respaldo legal – e as concubinas são utilizadas como mero divertimento sexual.

³² *Organa sexualia*: órgãos sexuais.

Ademais, a desaprovação ao concubinato adquire importância na reflexão ética kantiana porque ele também produz impedimentos à organização daquilo que o filósofo entende por uma sociedade moralmente sadia. Consoante foi apresentado anteriormente, o casamento é uma instituição absolutamente central naquilo que poderíamos chamar de *A República* kantiana – o *reino dos fins* – em analogia à obra clássica de Platão. No casamento, a humanidade dos indivíduos é respeitada; há o uso moral do sexo – preservando a humanidade dos indivíduos que nele se engajam – bem como a procriação e a educação da prole. Nele, o homem e a mulher, vivendo em unidade, colaboram da maneira mais perfeita possível para o desenvolvimento da sociabilidade (Cf. KANT, 2010a, p. 15). Eis aí a base essencial de toda e qualquer sociedade na qual o arranjo familiar reinante é o monogâmico.

Como vimos, existe um fim da natureza na coabitação dos sexos, e este é a procriação, a ser realizada no seio de uma família unida legalmente pelos vínculos matrimoniais. Tal fim, apresentado tanto na KU quanto na MS, remete-nos à ideia de que a natureza está disposta de modo teleológico, consoante já se explicou anteriormente³³. Tal teleologia também se apresenta, de maneira mais discreta, em outras obras, como na *Antropologia do ponto de vista pragmático*³⁴. Porém, nesta última, Kant disserta sobre o papel da prática da sexualidade na constituição das sociedades e da função que o homem aí exerce. Analisando a espécie humana, o filósofo afirma que o homem, enquanto animal racional, é levado “primeiro, a conservar sua própria pessoa e sua espécie³⁵; segundo, a exercitá-la, instruí-la e educá-la para a sociedade doméstica” (KANT, 1991, p. 278) (tradução nossa), fim que já se havia pressuposto ao pensar o início da história da humanidade, pois, consoante afirmamos acima, a família é a unidade essencial para a construção de uma sociedade (Cf. KANT, 2010a, p. 15), do que se depreende o porquê do concubinato ser um problema moral grave, à medida que fere a unidade do casal. O matrimônio, estando inserido neste processo de fazer crescer no homem a sua

³³ Ver 1.2.

³⁴ Nela Kant afirma, por exemplo, que “a natureza quer que toda criatura realize seu destino, desenvolvendo-se adequadamente para ele todas as disposições de sua natureza, a fim de que cumpra seus desígnios, se não todo indivíduo, ao menos a espécie” (KANT, 1991, 288) (tradução nossa). Trata-se de um raciocínio bastante semelhante àquilo que é explicitado na KU. A diferença, porém, consiste numa maior relação entre o destino do homem e a sua relação com a sociedade, com o Estado civil.

³⁵ Estas orientações que a racionalidade dá ao próprio homem – a necessidade de conservar a si mesmo e a própria espécie – se assemelham aos deveres perfeitos para consigo mesmo e para os outros, na MS. (Cf. KANT, 2005, p. 343).

essência, caracterizada pelo domínio e florescimento de suas capacidades técnica, pragmática e moral (Cf. KANT, 1991, pp. 278-282), se torna uma instituição social privilegiada para que haja, efetivamente, o cumprimento deste destino. Percebemos isso quando Kant, ao explicar os problemas relacionados ao destino do homem de desenvolver essa essência tripartida, retoma a ideia do impulso sexual enquanto primeiro destino físico do homem, que o leva a conservar-se enquanto espécie animal (Cf. KANT, 1991, p. 282). Há, porém, uma ressalva:

Já aqui não coincidem as épocas naturais de desenvolvimento com as civis. Com relação à primeira, no estado de natureza [o homem] encontra-se, pelo menos desde os catorze anos, impulsionado pelo instinto sexual e capacitado também para gerar e conservar sua espécie. Com relação à segunda, dificilmente pode tentá-lo antes dos vinte e cinco anos (...). Pois se o jovem tem muito cedo o poder de satisfazer sua inclinação e a de uma mulher, como cidadão do mundo, encontra-se, todavia, longe de possuir a faculdade de manter sua mulher e filho, como cidadão do Estado. (KANT, 1991, pp. 282-283) (tradução nossa) ³⁶

Temos aqui duas ideias implícitas. A primeira consiste no seguinte fato: o surgimento do instinto sexual que, geralmente, vem acompanhado com a capacidade de procriar – tanto do homem quanto da mulher – não os habilita necessariamente para a prática sexual. Isto é, o estado de natureza – aquele supostamente originário na essência humana – não é a situação moral adequada para a humanidade. Somente no estado civil, quando o homem é capaz de prover sustento e proteção à mulher, é que poderá usufruir com tranquilidade do seu impulso, pois cumprirá a sua obrigação enquanto cidadão, qual seja, a função de dar uma vida digna à mulher e à prole. Só nesta situação há, de fato, preocupação com o bem-estar e felicidade da outra parte envolvida, como exige Kant nas LE (Cf. KANT, 1997, p. 158). E é justamente aí que se encontra a segunda ideia implícita: a mulher tem uma dignidade que não pode ser ferida. Ela não pode ser usada como objeto de satisfação sexual, sem que haja uma preocupação com o sustento de sua vida. Apesar de, muitas vezes, sustentar um discurso machista e talvez até misógino – adjetivos que podem ser abrandados se levarmos em consideração todo o contexto do autor –, na discussão sobre o concubinato Kant nos surpreende com a

³⁶ Afirmação semelhante aparece em *Sobre a pedagogia*: “A natureza o predispôs [o jovem] a se tornar homem, logo que se torna maior, e a também propagar a sua espécie. Mas as necessidades às quais deve necessariamente atender na sociedade civilizada não lhe permitem ainda criar filhos. Aqui, pois, ele vai contra a ordem civil. A melhor saída para o jovem, e isso é também para ele um dever, é esperar até que esteja em condições de casar-se convenientemente. Então, ele age não somente como homem de bem, mas como bom cidadão” (KANT, 1999, p. 104).

insistência na necessidade de tornar a entrega, numa relação afetiva, algo recíproco e igualitário. Isto porque a mulher – também ela uma personalidade moral – não pode ter sua humanidade degradada.

Do acima exposto, infere-se que permitir o uso da sexualidade fora do contexto matrimonial – o que contraria a razão, apesar de ser natural – não é somente uma falta moral entre os indivíduos que se relacionam sexualmente. Há uma falta que atinge uma dimensão social da comunhão entre os sexos: a destruição da sociedade doméstica. O atentado à monogamia legalmente instituída, em Kant, é, uma agressão ao desenvolvimento *natural* do próprio gênero humano, que caminhou da poligamia e de outras formas bárbaras de relacionamento afetivo para a forma mais desenvolvida, própria do Estado Civil, que é a monogamia (Cf. KANT, 1991, p. 282). O concubinato se configura, então, como uma grave ameaça à instituição familiar, e, portanto à sociedade como um todo, pois nele há três danos interligados: o uso coisificador que se faz dos órgãos sexuais (1), que acontece pela desigualdade do pacto (2), o que, conseqüentemente, ameaça a instituição do matrimônio monogâmico (3), instituição que alicerça o desenvolvimento sadio dos indivíduos e, conseqüentemente, da sociedade como um todo. Por isso, “este método de satisfazer a inclinação de alguém é igualmente inadmissível por razões morais” (KANT, 1997, p. 158) (tradução nossa).

1.3.2 *Crimina carnis contra naturam*

1.3.2.1 Masturbação

Passamos agora a apresentar e analisar a posição kantiana acerca dos *crimina carnis contra naturam*, isto é, aquelas práticas que “envolvem um uso do impulso sexual que é contrário ao instinto natural e à natureza animal” (KANT, 1997, p. 161) (tradução nossa). Em primeiro lugar, tal uso é contrário ao *instinto natural* porque este, no que concerne à sexualidade, está orientado para a preservação da espécie humana – a procriação – o que só se pode concretizar, *a priori*, numa relação sexual entre dois indivíduos de sexo diferente. Deduz-se, então, que o termo

instinto natural, utilizado por Kant, consiste naquela pulsão interior que faz o homem ser inclinado para a mulher, e vice-versa, possibilitando a reprodução³⁷. Como a masturbação e a prática sexual homossexual saem dos limites deste padrão, são consideradas, por uma simples inferência, contra a natureza. Em segundo lugar, a expressão *natureza animal* remete-nos a uma espécie de estrutura inata e/ou inerente à essência do ser humano, que é muito mais que a mera atração entre os sexos, como o é o *instinto*. Ao se referir a este termo, Kant evoca o argumento teleológico, isto é, aquele relacionado aos fins para os quais a natureza está direcionada. Ele pressupõe que a natureza animal está organizada de tal forma que o sexo homossexual e a masturbação contrariam tal ordem. Esta teorização inicial sobre a relação entre tais práticas e a teleologia da natureza humana é central, como já salientamos e consoante ratificaremos posteriormente detendo-nos especificamente nesta prática.

Fixando-nos, por enquanto, na masturbação, percebemos como esta posição condenatória fica clara nas *Lições*, quando o filósofo afirma que tal prática

é um mau uso da faculdade sexual sem qualquer objeto, ou seja, ocorrendo *quando o objeto de nosso impulso sexual está totalmente ausente (...)* Isto, evidentemente, *contraria os fins da humanidade*, e conflita, igualmente, com a natureza animal; o homem, assim, despreza a sua pessoa, e degrada-se [de modo] inferior a um animal. (KANT, 1997, p. 161) (tradução nossa) (grifo nosso)

Nesta passagem emerge um elemento significativo, que não havia aparecido na discussão sobre os outros *crimina carnis*. Kant afirma que na masturbação, o objeto do impulso sexual – outro ser humano – está ausente, ou seja, não há um envolvimento de uma segunda pessoa nesta prática. No entanto, existe uso das faculdades sexuais, estimuladas por algo em específico. Na *Doutrina das Virtudes*, ele dirá que

a voluptuosidade diz-se antinatural quando o homem é excitado para ela não por um objeto real, *mas por uma representação imaginária*

³⁷ Essa conclusão é extraída da explicação de Kant acerca do incesto. Sobre se esta prática é *contra* ou *secundum naturam*, o filósofo diz: “Pelo *instinto natural*, ele é [o incesto] meramente um *crimen carnis secundum natura*; pois ele é, antes de tudo, um intercurso de ambos os sexos, e não, portanto, *contra naturam animalium*” (KANT, 1997, p. 160) (tradução nossa) (grifo nosso). Por *contra naturam animalium* entenda-se o sexo pervertido, que no contexto de Kant era compreendido por práticas como a homossexualidade, a bestialidade e a masturbação. Percebe-se que esta classificação kantiana coaduna-se, inclusive, por coincidência, com o que o senso comum ou a moral religiosa entende por natural no que se refere à prática da sexualidade: homem com mulher, mulher com homem.

do mesmo, tal como ele a criou em si próprio, portanto de forma *contrária ao fim* [da natureza]. (KANT, 2005, p. 351) (grifo nosso)

Este algo específico é a imaginação, um elemento novo na teorização kantiana acerca da sexualidade. Ela ocupa lugar significativo na elucubração em relação à prática masturbatória, à medida que é responsável pela excitação do indivíduo para o sexo solitário. O problema é que, do raciocínio do filósofo, infere-se que o simples uso da imaginação para a auto-excitação é, de per si, contrário ao fim da natureza, não sendo necessária nem a concretização do ato. Podemos compreender melhor o papel da imaginação neste contexto, se recorrermos à versão kantiana da alegoria de Adão e Eva. Neste texto, dissertando sobre a vida humana em sua origem e as devidas funções que cada atributo humano – razão, instintos, imaginação – exerce no todo de sua natureza, o filósofo afirma que

(...) resulta ser uma qualidade da razão poder, com ajuda da imaginação, provocar de modo artificial novos desejos que, além de não se fundarem numa necessidade natural, estão com ela *em contraste* direto; desejos que, se no princípio merecem o nome de *concupiscência*, pouco a pouco se convertem num enxame de inclinações supérfluas, e mesmo antinaturais, que recebe o nome de *voluptuosidade*. (KANT, 2010a, pp. 17-18) (grifo do autor)

Mais à frente, ele ainda afirmará que

após o instinto para nutrir-se, por meio do qual a natureza conserva cada indivíduo, o mais importante é o *instinto sexual*, graças ao qual se vê conservada a espécie. A razão, uma vez desperta, não tardou a exercer sua influência também sobre este. O homem logo verificou que o estímulo sexual, que nos animais repousa somente sobre uma impulsão passageira e, a maior parte das vezes, periódica, nele era possível prolongar-se e até mesmo ser acrescido da imaginação, que opera com moderação, mas, ao mesmo tempo, com maior duração e regularidade, à medida que o objeto é *subtraído aos sentidos*, evitando-se, assim, a saciedade que a satisfação de um simples desejo animal traz consigo. (KANT, 2010a, p. 19) (grifo do autor)

O que temos aqui é a constatação de que a imaginação possui uma ligação específica com a razão: pode levá-la a caminhos contrários aos propósitos da natureza, através de sua capacidade de criar e, depois, motivar desejos. A imaginação, se não controlada, pode ser utilizada simplesmente como mero incentivador do instinto animal, particularmente do apetite sexual, o que pode rebaixar o ser humano ao comportamento animal – obscurecendo e desrespeitando sua dignidade de portador de racionalidade. Trata-se, então, de um poder perigoso, pois o obscurecimento da razão provoca a perda da autonomia, sem a qual não há

construção do sujeito ético, posto que esta é constituinte essencial da ideia de humanidade. É por meio da liberdade de impor a si mesmo fins e leis – bem como de tornar-se, simultaneamente, legislador – que o indivíduo se apropria e exerce a própria humanidade. Não há, portanto, humanidade sem autonomia, nem autonomia sem dignidade, isto é, sem a capacidade de superar as inclinações, submetendo-as à razão. Por isso, a imaginação deve ser vigiada, a fim de não forjar desejos que desviem o homem dos propósitos da natureza para ele, dado que, desta forma, torna-se um instrumento destruidor do status de dignidade do próprio homem, status advindo do fato de ser racional.

Assim, a mera existência do desejo motivado pela razão, segundo Kant, parece violar o propósito da natureza, mas não a segunda formulação do imperativo categórico (Cf. SOBLE, 2003, pp. 59-61). Vemos, então, tanto no excerto das *Lições* como no da MS, que o argumento inicial de Kant fixa-se na masturbação enquanto prática contrária aos fins da natureza em relação à sexualidade, a saber, a preservação da espécie, conforme volta a se confirmar em outro trecho da última obra supracitada:

a voluptuosidade produz então um desejo que vai contra o fim da natureza, e que é, decerto, contrário a um fim ainda mais importante do que o do próprio amor à vida, porque este visa apenas a conservação do indivíduo, enquanto aquela visa a conservação da espécie em sua totalidade. (KANT, 2005, p. 351)

Enquanto um suicida destrói uma vida – a própria vida – um masturbador, independente do nível de prática deste vício, está cometendo um atentado à preservação da espécie humana, posto que faz uso da atividade sexual sem ter em vista a procriação – mesmo que de maneira solitária. Este argumento nos remete imediatamente ao raciocínio teleológico da relação entre as partes e o todo, explicado de maneira exaustiva no ponto 1.2³⁸. Segundo Gregor, Kant “permite [que o princípio teleológico] domine sua discussão sobre a masturbação, a ponto de obscurecer a prova racional em si mesma” (GREGOR *apud* DENIS, 1999, p. 244). Se voltarmos-nos para os outros *crimina carnis*, os *secundum naturam*, lembramos que o argumento central gravitava em torno do perigo de se tornar objeto de prazer

³⁸ Não se pode esquecer que tal raciocínio estabelece o ponto de encontro entre as teleologias aristotélica, tomista e kantiana. Em Aristóteles, Kant resgata a metafísica grega em sua preocupação na organização do *kósmos*, um todo organizado; também há pontos de similitude com Tomás de Aquino, na medida em que este acresceu à teleologia aristotélica a roupagem cristã. Retomaremos esta discussão no capítulo 3.

e gozo para outrem – pois tal transformação acontece por meio do simples uso do impulso sexual enquanto tal. Na masturbação, esse perigo de *ser tornado objeto*, através de outra pessoa, a saber, o parceiro sexual – desaparece. Mesmo assim, o filósofo afirma que pode haver a violação dos fins da natureza quando, pela imaginação, alguém motiva a própria sexualidade para a ação. Justamente por isso, a fundamentação moral para a condenação da masturbação enquanto prática degradatória à humanidade do próprio indivíduo não é imediatamente óbvia (por meio do acesso à FH) – como o foi na prostituição e no concubinato, com as referências explícitas à violação da fórmula da humanidade – o que levará Kant a tentar fundamentar seu raciocínio na afronta aos fins da natureza humana em que este comportamento se constitui, sendo esta afronta, sim, óbvia. Para fortalecer o argumento, ele vai tentar associar o confronto com a teleologia – o uso antinatural da sexualidade – e a violação do dever para consigo próprio, afirmando

que um tal *uso antinatural* (portanto, abuso) das suas faculdades sexuais *viola o dever para consigo próprio*, contrariando no mais alto grau a moralidade (...); é como se o homem se sentisse, de um modo geral, envergonhado de ser capaz de tratar a sua própria pessoa de uma maneira que o degrada a ele próprio a uma condição inferior à dos animais (...). (KANT, 2005, p. 351) (grifo nosso)

O problema está justamente nesta tentativa de associação. Já vimos que outros comportamentos sexuais violam o dever para consigo próprio, mas não são *contra naturam* em essência³⁹, como a prostituição ou o concubinato. Tal fato se dá porque, apesar de possibilitarem a preservação da espécie – o fim natural do sexo – não permitem a manutenção da humanidade da pessoa, dado que ela é utilizada como um meio para obtenção do prazer. Nestes casos não há, portanto, uma relação direta entre o afronto à teleologia e a violação ao dever para consigo próprio. No caso da masturbação, todavia, a tentativa de associação entre a degradação da humanidade (abaixo do nível dos animais, vale salientar) – como vimos, obscura nos textos – e a afronta aos fins da natureza – esta, sim, explícita na argumentação do autor – não fica clara. O próprio filósofo reconhece a dificuldade em fornecer uma prova racional para a condenação da prática aqui discutida:

(...) não é assim tão fácil fornecer a prova racional da inadmissibilidade daquele uso antinatural das faculdades sexuais

³⁹ Fiz questão de ressaltar *em essência* porque pessoas que procuram profissionais do sexo não estão interessados em procriação. Portanto, seu ato não é, intrinsecamente, *secundum naturam*, em virtude do não interesse no cumprimento do fim da natureza para o ato sexual.

personais e, até mesmo, da inadmissibilidade do seu uso sem ser dirigido a um fim, enquanto violação do dever para consigo próprio (que, na verdade, em relação ao primeiro caso constitui uma violação no mais elevado grau). (KANT, 2005, p. 353).

Constatado isso – que, até então, não se conseguiu dar uma prova cabal da degradação da humanidade na masturbação por meio de uma tentativa de associação à teleologia – Kant vai retornar ao fundamento argumentativo utilizado para condenar os outros *crimina carnis*:

O fundamento da prova consiste, evidentemente, em que o homem renuncie com isso (desdenhosamente) à sua personalidade, *ao usar-se meramente como meio* para a satisfação dos impulsos animais. Mas com isso não se explica porque é que tal vício, na sua índole antinatural, representa um elevado grau de violação da humanidade na sua própria pessoa (...). (KANT, 2005, p. 352) (grifo do autor)

Conforme se vê, por meio deste excerto, Kant tenta fazer da masturbação, enquanto *crimina carnis contra naturam*, unir-se ao mesmo argumento de condenação utilizado para os *secundum naturam*. Sua tentativa, porém – como ele mesmo parece indicar pelo trecho acima –, fracassa. Pretender mostrar que o próprio indivíduo se usa como meio para consecução do prazer – motivando-se através da imaginação – para caracterizar a violação à segunda formulação do imperativo categórico permanece, de alguma forma, obscuro. Parece-nos que o autor quer afirmar que a masturbação – assim como a prostituição e o concubinato – passa a ser condenada pelo uso indiscriminado do corpo como mero instrumento de obtenção de prazer. A diferença é que, neste caso, quem usa e é usado é o próprio sujeito racional. Ao masturbar-se, um indivíduo não transforma outra pessoa em objeto⁴⁰, mas o faz consigo próprio, pois se usa como meio. A nosso ver, entretanto, o argumento que sustenta a condenação kantiana à prática em questão é claro: usar a própria sexualidade (parte, isto é, o sêmen) sem ter em vista a preservação da espécie (todo) é uma afronta à organização teleológica da natureza⁴¹, apesar do próprio autor insistir em estabelecer uma associação com a degradação da

⁴⁰ Se bem que, para Stoltenberg, ao imaginar um outro ser humano com intenção de excitação, pode-se afirmar que se trata também de uma relação objetificante. Quem fantasia com um ser humano coisifica-o (Cf. STOLTENBERG *apud* SOBLE, 2003, p. 84). No entanto, “nem mesmo Kant ofereceu este argumento kantiano contra a fantasia sexual” (SOBLE, 2003, p. 84).

⁴¹ Tomás de Aquino, na *Suma*, conforme explicitaremos melhor no capítulo 3, ao evocar o argumento da teleologia das partes do corpo humano, afirma que “embora o sêmen masculino seja supérfluo em relação a preservação do indivíduo, ele é entretanto necessário em relação a propagação da espécie” devendo ser emitido “para o propósito da geração, o propósito para o qual o ato sexual é dirigido” (AQUINO *apud* NAHRA, 2007, p. 111). No fundo, parece-nos ser este o mesmo fundamento kantiano para a condenação da masturbação.

humanidade. Neste caso, o fundamento da violação ao dever para consigo mesmo não estaria vinculado de maneira explícita à FH, como nos *secundum naturam*, mas à FLN, devido à contradição entre a máxima (masturbar-se para obter prazer), a ação (masturbar-se) e o propósito da sexualidade (procriação). Não obstante podermos, sim, pensar a masturbação como degradação da humanidade a partir do momento em que o indivíduo usa-se a si mesmo como meio para satisfazer o apetite sexual, tal raciocínio não é oriundo dos textos de Kant, mas de nossa interpretação de seu pensamento. Das palavras dele, o que podemos depreender, realmente, é que o argumento central para a condenação do referido vício é a sua antinaturalidade, que se manifesta pela assunção de uma máxima que não poder servir como lei universal da natureza, pois contradiz o fim que esta última propôs para a ação.

1.3.2.2 Homossexualidade

O segundo *crimina carnis contra naturam* analisado por Kant é a homossexualidade. Assim como a masturbação, o uso da sexualidade entre pessoas do mesmo sexo é condenável por envolver “um uso do impulso sexual que é contrário ao instinto natural e à natureza animal” (KANT, 1997, p. 161). No ponto anterior, já explicamos o que Kant quer dizer ao classificar a homossexualidade e a masturbação como atos contrários a estas duas categorias específicas: o instinto natural e a natureza animal. Percebemos que tal classificação está intrinsecamente unida ao raciocínio teleológico, e retiramos daí as conclusões para a masturbação. Agora, vamos analisar, especificamente, o tratamento dado por Kant à homossexualidade – bastante modesto em tamanho, se compararmos às referências à masturbação – notando como este tratamento se encaixa em sua visão teleológica de mundo e, conseqüentemente, em seu projeto ético.

Nas LE, o filósofo afirma que, no sexo homossexual,

o objeto do impulso sexual é um ser humano, mas há homogeneidade ao invés de heterogeneidade do sexo, enquanto uma mulher satisfaz seu desejo com uma mulher, ou um homem com um homem. Esta prática também é contrária aos fins da humanidade; pois o fim da humanidade em relação à sexualidade é preservar a

espécie sem a degradação da pessoa; porém, nesta instância a espécie não está sendo preservada (como pode ser por meio de um *crimina carnis secundum naturam*), mas a pessoa é posta de lado, o eu é degradado abaixo do nível dos animais e a humanidade é desonrada. (KANT, 1997, p. 161) (tradução nossa) (grifo nosso)

De maneira análoga, na *Doutrina do Direito*, ao se referir aos modos nos quais o uso da sexualidade é feito, ele diz que este pode ser

natural (mediante o qual pode ser gerado um semelhante) ou um uso contrário à natureza, e este, por sua vez, ou o uso de uma pessoa do mesmo sexo ou de um animal não pertencente ao gênero humano; transgressão das leis estas que são vícios contra a natureza (*crimina carnis contra naturam*), que também são apelidados de inomináveis, e que, enquanto dano à humanidade na nossa própria pessoa, não podem, através de qualquer restrição ou exceção que seja, eximir-se a uma total reprovação. (KANT, 2005, p. 120)

Nos trechos acima, Kant parece utilizar de dois argumentos para condenar a prática da homossexualidade: o do fim da humanidade em relação ao impulso sexual – a preservação da espécie – bem como o da degradação da humanidade, sendo categórico quanto à condenação deste *crimina carnis*⁴². O primeiro argumento – o de que a homossexualidade é imoral pois perverte o fim da humanidade quanto ao impulso sexual, a saber, a procriação – é claramente teleológico. Como vimos no ponto 1.2, o corpo e seus órgãos estão inseridos numa dimensão de propositividade, que orienta todo e qualquer uso que se quer fazer dele – inclusive o uso da sexualidade. A relação homossexual bloqueia claramente a realização da propositividade presente na natureza. Ela provoca uma perversão na relação órgãos-organismo-natureza.

Para compreender melhor essa tessitura, é preciso, aqui, fazer uma pequena digressão: sabemos que na KU, o filósofo está chegando à conclusão de seu projeto filosófico. Na primeira – a KrV – ele se preocupou em mostrar como se pode empreender uma pesquisa científica da natureza, delimitando o espaço da atuação da ciência e da filosofia, inserindo ainda, neste contexto, as questões metafísicas; na segunda – a KpV – estabeleceu a distinção e a análise do reino

⁴² Tais argumentos foram usados, igualmente, para condenar a masturbação (e também o são para fazê-lo com a bestialidade). Apesar de todos serem *contra naturam*, a homossexualidade terá um fundo condenatório diferenciado, além de caracterizar-se pelo envolvimento de dois agentes morais, o que transforma completamente a situação, haja vista o surgimento de categorias próprias da ação moral intersubjetiva, como o consentimento e a reciprocidade, bem como outras igualmente importantes e já presentes nos outros *crimina carnis* analisados, como a liberdade e a humanidade. Tal fato, porém, só será analisado no próximo capítulo.

transcendental da liberdade do reino natural da necessidade, a fim de prover bases para a efetivação da moralidade. Agora, na finalização de seu projeto,

Kant voltou-se para a evidência dos sentidos, ou o poder do juízo estético, a fim de tentar diminuir a distância que ele criou entre a *liberdade moral* e a *natureza mecânica* (...). Isso exigiu uma forma legítima de estabelecer uma ligação sistemática entre os seres naturais no mundo fenomênico e da presença de Deus na esfera supra-sensível. É o conceito de organismo que fornece essa ligação. (GARLICK, 2009, p. 837) (tradução nossa)⁴³

Com o conceito de *organismo*, estamos, então, diante da noção central para a compreensão do objetivo kantiano na última de suas obras. E para apreender o tamanho da importância de tal noção na discussão em xeque, é indispensável rememorar o itinerário percorrido por Kant para concretizar o intento de diminuir a disparidade existente entre liberdade moral e natureza mecânica. Isto ele vai fazer num texto que precede a elucubração acerca dos juízos teleológicos dos seres vivos, a chamada *Crítica do Juízo Estético*, que se constitui na primeira parte da última *Crítica*. Só assim ele completa sua relação entre conhecimento, ética e estética. Porém, numa obra que precede a KU no que concerne à estética, intitulada *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, teremos talvez a mais completa caracterização dos sexos feita pelo filósofo – bastante estereotipada, por sinal, mas compreensível à luz do contexto histórico. Analisemo-na mais pormenorizadamente.

Em primeiro lugar, ele admite que a própria natureza instituiu a diferenciação sexual nos seres humanos, sendo, por isso, preciso tratá-los de maneira diferente no que concerne à educação, instrução e aperfeiçoamento moral (Cf. KANT, 1993, p. 48)⁴⁴. O gênero feminino pode ser nomeado de *belo sexo*,

⁴³ Não se pode esquecer que a escrita da KU se deu num período de emergência da biologia enquanto forma de conhecimento científico, quando se discutia os processos naturais de geração da vida. Entre duas grandes perspectivas – a da pré-formação (que admitia a existência de germes de vida) e a da epigênese (que recorria à ideia de uma força organizadora interna) – Kant consegue inserir-se no meio-termo, optando por um “dinamismo imanente” (GARLICK, 2008, p. 836) (tradução nossa). O próprio termo *organismo* surge como um *substituto* do termo *alma*, para significar o princípio organizador de um corpo. Desta forma, Kant consegue “antecipar o conceito do século XIX de ‘vida’ enquanto uma força vital que anima os corpos vivos (...), mas, ao mesmo tempo, ele permanece preso à crença do século XVIII na estabilidade da ordem natural” (GARLICK, 2008, p. 836) (tradução nossa). Isto nos faz perceber que a teleologia kantiana, portanto, está associada ao desenvolvimento do pensamento acerca da organização da natureza em geral, mas de modo particular dos seres vivos nesta. Na análise da homossexualidade, então, esse é um dado que não pode jamais ser desconsiderado, a partir do momento em que o filósofo compreende os corpos como dotados de vida, mas associados a uma ordem fixa da natureza (Cf. GARLICK, 2008, p. 836).

⁴⁴ A concepção antropológica de Kant também está marcadamente caracterizada por uma concepção teleológica acerca dos sexos (entenda-se gêneros masculino e feminino), e ele não parece

enquanto o masculino de *sexo nobre*; naquele a marca que o identifica é o belo, e neste é o sublime (Cf. KANT, 1993, pp. 47-48). Ambos são dotados de entendimento; a mulher, porém, possui um *belo entendimento*, enquanto o homem é possuidor do *entendimento profundo*. O belo entendimento traduz-se num gosto refinado, caracterizado pela leveza, elegância e requinte. Sua ciência é “o ser humano, e, dentre os seres humanos, o homem, e sua filosofia não consiste em raciocinar, mas em sentir” (KANT, 1993, p. 50). A mulher repudia o que é mal, pois lhe fere o gosto. O imoral lhe causa asco. A representação do feminino é assinalada por uma sensibilidade extremamente aguçada.

Já o homem, aquele que possui o *entendimento profundo*, que quer dizer o mesmo que entendimento sublime, volta-se para as atividades que exigem esforço e superação de obstáculos, responsabilizando-se por avaliar as ações a partir do prisma da necessidade, dos deveres e das obrigações. Interessante é que, mesmo no que concerne à atividade sexual, a mulher deve resguardar em si este sentido da beleza, que a faz se afastar de tudo que é asqueroso. Tal atitude se traduz no pudor, que deve guiar mesmo o impulso sexual naquilo que é o seu fim. Todavia, por mais que tal impulso por vezes se explicita em atitudes indecorosas, não deve ser desprezado, visto que é por ele que “a maior parte dos seres humanos observa, de maneira bem simples e segura, a grande ordem da natureza” (KANT, 1993, p. 56), isto é, por meio dele consumam-se os matrimônios⁴⁵.

Analisando o escopo desta relação entre o belo – que manifesta-se pela sensibilidade feminina – e o sublime – que aparece pelo entendimento masculino – Kant chega à conclusão que

o sentimento de todo simples e rude nas inclinações sexuais conduz diretamente ao grande fim da natureza, e, na medida em que cumpre suas exigências, é destinado a tornar a própria pessoa imediatamente feliz; só que, em razão de sua grande generalidade, converte-se facilmente em excesso e libertinagem. Por outro lado,

demonstrar, em algum momento, que a diferença entre os sexos seja fruto de uma construção social. Para Kant, a natureza criou a mulher com dois fins específicos: a preservação e a manutenção das espécies – que ela desenvolve pela procriação e nutrição da prole – e o desenvolvimento e refinamento da cultura da sociedade – atuando como uma força moralizadora sobre o homem, não porque sejam mais desenvolvidas moralmente, mas porque, pela sensibilidade e gosto que lhe são características próprias – o *belo entendimento* – elas preparam a natureza do homem para a moralidade (Cf. LOUDEN, 2000, pp. 83-84; BORGES, 2005b, pp. 667-669; MARTINS, 2005, pp. 59-60, pp. 63-64). Para aprofundar-se no tema, Cf. SATTLE, Janyne. Kant anthropology and the feminine task of morality. **Ethic@**. Florianópolis, v. 6, n. 2, pp. 189-203, dez/2007.

⁴⁵ Lembremos que, na *Doutrina do Direito*, o filósofo afirma que só por meio do ato sexual – que é motivado pelo impulso sexual – o matrimônio, enquanto contrato, é efetivado: “O contrato de casamento só é consumado mediante a coabitação conjugal (*copula carnalis*)” (KANT, 2005, p. 123).

um gosto assaz refinado serve para retirar a selvageria de uma inclinação impetuosa, e, na medida em que a limita a alguns poucos objetos, torna-a moral e decorosa. (KANT, 1993, p. 59)

O que temos aí, então, é a compreensão de que o belo e o sublime, marcas do feminino e masculino, são complementares, ficando explícita a organização heterossexual da natureza. Tal argumento se torna ainda mais claro quando o filósofo afirma que

a mulher possui um sentimento proeminente pelo *belo*, naquilo que concerne a *si mesma*, mas um sentimento pelo *nobre*, tão logo deva ser encontrado no *sexo masculino*. O homem, ao contrário, possui um deliberado sentimento pelo *nobre*, próprio a suas qualidades; pelo *belo*, porém, quando se encontra *na mulher*. Daí se segue que os fins da natureza busquem, por meio do impulso sexual, *enobrecer* ainda mais o homem e *embelezar* ainda mais a mulher. (KANT, 1993, p. 61) (grifo do autor)

Ambos os sexos são capazes e naturalmente inclinados a desenvolver as características próprias de cada um. Quando há confusão nos papéis dos gêneros, isto é, quando o homem assumir posturas femininas e a mulher as masculinas, o homem vai perdendo sua perfeição como homem, e a mulher como mulher, impedindo que o impulso da natureza aja como deveria, a saber, na função “de enobrecer ainda mais a um e embelezar as qualidades do outro” (KANT, 1993, p. 62). O que nos fica nítido, em toda esta discussão, é que a beleza é marcada pela sensibilidade, manifesta pelo gosto da mulher, na vida matrimonial, enquanto o sublime é assinalado pela marca do entendimento do homem – e ambas as marcas se traduzem em determinados comportamentos e posturas, sendo Kant até mesmo taxativo ao dizer que “o que, porém, se faz contra a graça da natureza é sempre muito mal feito” (KANT, 1993, p. 63).

Esse binarismo de gênero explícito nas *Observações* vai aparecer implícito, posteriormente, na KU (Cf. GARLICK, 2009, p. 834). Aí Kant, ao referir-se à moralidade, dirá que a apresentação desta

não oferece ao contrário nenhum perigo de *exaltação*, a qual é uma *ilusão de ver algo para além de todos os limites da sensibilidade*, isto é, de *querer* sonhar segundo princípios (delirar com a razão), precisamente porque a apresentação é naquela meramente negativa. (KANT, 2002, p. 121) (grifo do autor)

Neste trecho da KU, vemos o que o filósofo deixa claro depois na *Fundamentação*: a moralidade é determinada pela razão, independentemente da sensibilidade. Com tal dado, porém, surge algo relevante, estabelecendo o elo que

nos interessa entre as *Observações* e a KU: sendo a moralidade um objetivo para o qual nos direcionamos principalmente pela extirpação de toda e qualquer motivação sensível, o ser humano do sexo masculino é o arquétipo de sujeito ético, para o filósofo, já que este se sobressai pelo entendimento, próprio do sublime. Neste sentido, pode-se afirmar que “a beleza representa a ordem natural, enquanto o sublime abre o sistema natural para aquilo que está além” e nos faz perceber que “a experiência do sublime é decididamente masculina” (GARLICK, 2009, p. 834) (tradução nossa). O juízo estético, então, emerge enquanto ícone representativo do mundo heterossexual kantiano, em virtude da complementaridade existente entre o entendimento e a sensibilidade no que concerne ao conhecimento do belo. Tal constatação comprova, desse modo, a presença absurdamente clara da diferenciação sexual como constitutiva não só da natureza biológica do mundo e dos seres vivos, mas como essencial para a ordenação integral desta natureza, a nível gnoseológico, ético e, por fim, estético. O mundo kantiano é heterossexual não por simples convenção social ou por mera influência religiosa, mas porque a diferença biológica dos sexos é o espaço minimizado de organização da natureza como um todo perfeitamente organizado. A partir do momento em que estamos cientes desta essencial diferença de gêneros na constituição e organização do mundo, desde uma visão estética apresentada nas *Observações* e desenvolvida na primeira parte da KU, podemos compreender melhor a conexão com os juízos teleológicos sobre a natureza, presentes na segunda seção desta mesma obra.

Anteriormente, vimos que as partes do corpo estão em relação com o todo, e, pelo fato do corpo ser um fim em si mesmo, tem que determinar *a priori* o que está nele contido (Cf. KANT, 2005, p. 215). Nahra, analisando a perspectiva teleológica kantiana, afirma que “em Kant, o produto da natureza é um ser organizado, algo cujas partes têm que ser vistas como completamente integradas e agindo como se elas fossem parte de um propósito e tivessem, elas mesmas, um propósito” (NAHRA, 2005, p. 89) (tradução nossa). A partir de então, parece-nos ser central que “o conceito de ‘organismo’ desempenha um papel crucial em trazer o projeto filosófico global de Kant à uma conclusão” (GARLICK, 2009, p. 836) (tradução nossa). Neste sentido, fica bastante clara a condenação kantiana da homossexualidade como prática contrária à natureza. Sendo os organismos organizados e organizadores da natureza como um todo, é preciso obedecer a uma ordem proposta por ela mesma. Os próprios órgãos e partes do corpo humano,

inclusive, estão sujeitos a tal pressuposto, contribuindo para a perfeição organizativa da natureza. Explicando esta dimensão minimizada das partes do corpo humano no todo natural, Kant reconhece que

pode sempre acontecer que (...) num corpo animal muitas partes pudessem ser compreendidas como concreções segundo leis simplesmente mecânicas (como peles, ossos, cabelos). Porém a causa que aí arranjou a matéria adequada modifica-a, forma-a e coloca-a nos respectivos lugares, de tal maneira que tem de ser sempre ajuizada teleologicamente, de tal modo que tudo nele tem que ser considerado como organizado e tudo também, por sua vez, é órgão dentro de uma certa relação com a coisa mesma. (KANT, 2002, p. 220)

Desta forma, tornamo-nos plenamente conscientes de que os corpos (partes) em relação à natureza (todo), possuem um propósito, bem como as próprias partes do corpo possuem um fim específico em relação a este corpo enquanto um todo organizado. Tal concepção leva-nos “necessariamente à ideia da natureza no seu todo como um sistema segundo a regra dos fins, ideia a que deve então subordinar-se todo o mecanismo da natureza segundo princípios da razão” (KANT, 2002, p. 221). Estas dimensões, que podemos chamar de extrínsecas e intrínsecas do mundo natural – coisas naturais e seres organizados – adquirem importância e ligação indissociável, para Kant, com o exemplo paradigmático da geração da vida humana, de um novo ser humano. A geração de uma vida humana (parte), a partir da reprodução, é o protótipo da geração e organização da natureza (todo). Kant explicita esta posição quando afirma que

existe uma única conformidade a fins externa que se liga à conformidade interna da organização, sem que se tenha que perguntar para que fim precisamente este ser desta maneira organizado deve existir e não obstante serve na relação exterior de meio para o fim. *Trata-se da organização de ambos os sexos na relação recíproca para a reprodução da sua espécie.* Pois neste caso é sempre possível perguntar como no caso de um indivíduo: por que razão tinha que existir um tal par? A resposta é: isto constitui em primeiro lugar um todo organizante, ainda que não um todo organizado num único corpo (KANT, 2002, p. 266). (grifo nosso)

Sendo assim, a relação entre os sexos, teleologicamente orientada para a reprodução, corrobora que a organização heterossexual do mundo kantiano está além de uma dimensão puramente genital ou biologizante. Ela faz parte de um projeto bem mais amplo que, como vimos, está, inclusive, além da dimensão puramente moral, atingindo o plano cosmológico. Logo, quando Kant diz na MS e

nas *Lições* que a homossexualidade é uma prática não-natural, ele está afirmando a dissonância deste comportamento com o fim para o qual o sexo está orientado, naturalmente, e, conseqüentemente, com a ideia de que a união de ambos os sexos é necessária para a concretização de um todo organizante. O indivíduo que assume práticas homossexuais, assim, quer legislar de um modo completamente contrário às leis da natureza, do que se depreende que, bem como na masturbação, a fundamentação da condenação ao *crimina carnis* em questão reside, mais fortemente, na afronta à FLN, dada a contradição entre a máxima (praticar sexo com alguém do mesmo sexo para obter prazer), a ação (praticar sexo homossexual) e o propósito do instinto (preservação da espécie humana) para a determinada ação (Cf. NAHRA, 2005, p. 102). A preocupação kantiana, ao condenar as práticas sexuais entre duas pessoas do mesmo sexo, encontra-se, portanto, no fato de estas serem uma absurda violação da ordem racional presente natureza, pois, já que esta se organiza racionalmente – isto é, por meio de leis tendo em vista fins específicos – contrariá-las é contribuir para a não-realização do reino dos fins. O sexo homossexual, ao insistir numa prática que contraria o fim da natureza em relação ao uso da sexualidade, é, neste sentido, completamente irracional e, portanto, uma violência à própria humanidade, no sentido de ser possuidora de racionalidade.

Provavelmente, é partir deste fato que se explica a afirmação kantiana de que a prática homossexual causa dano à humanidade, rebaixando-nos abaixo do nível dos animais, pois até estes obedecem à ordem natural, isto é, a união sexual entre macho e fêmea⁴⁶. A diferença heterossexual é constitutiva da organização da ordem natural, mas não somente como uma simples característica biológica tendo em vista a reprodução, conforme já acenamos anteriormente, na apresentação da explanação kantiana acerca dos gêneros, nas *Observações*. Ela é muito mais que isso: se a ideia de organização intrínseca dos seres vivos reside na sua capacidade de organizar-se e organizar o mundo – propositividade intrínseca e extrínseca, como acima foi exposto – “o sexo heterossexual é o conceito chave através do qual os seres organizados vêm a ser organizados” (GARLICK, 2009, p. 838) (tradução

⁴⁶ Obviamente, Kant parece desconhecer a existência de práticas homossexuais entre animais não-humanos. Não obstante estarmos no início da biologia enquanto conhecimento científico, tais práticas só foram oficialmente constatadas e divulgadas em grande escala pelo biólogo americano Alfred Kinsey, no início do século XX. Claro, não se pode negar também, nos excertos em questão – os da condenação da homossexualidade tanto nas *Lições* como na *Metafísica dos Costumes* – um aparente aceno à retórica e emotividade para causar impacto e enojamento no leitor, diante de ato tão degradante.

nossa). E, consoante Kant, os seres são organizados quando têm um propósito, são parte de um propósito e têm a habilidade de propagar-se a si mesmos (Cf. KANT, 2002, pp. 215-216). A homossexualidade, julgada a partir destes pressupostos evidentes, se constitui numa grave violação do propósito da natureza, no raciocínio kantiano, justamente por ser uma atividade cuja máxima é oposta à legislação natural, da qual o homem deveria ser o efetivador. A união de dois homens ou de duas mulheres não gera uma nova vida, tornando-se a negação factual da organização da natureza, sendo, por isso, uma afronta à racionalidade nela presente. Como vemos, a condenação à homossexualidade pelo viés da teleologia só se torna possível pelo retorno à KU. Assim é que a taxativa negação de toda prática não-heterossexual torna-se compreensível no sistema kantiano, para além das pistas dadas nas LE e na MS.

Ademais, é significativo ressaltar que, ao contrário dos outros *crimina carnis*, que podem ser identificáveis como violações à humanidade do indivíduo, por este ser utilizado como meio para a satisfação de um fim, na homossexualidade não parece ser este o cerne da questão, segundo Kant – a despeito de, num segundo momento do excerto citado no início deste ponto, ele afirmar que tal prática causa dano à humanidade do indivíduo. Sabemos que a violação à humanidade se dá quando um agente racional é utilizado como mero meio para a consecução de um fim, mas, neste caso, o que emerge nos textos é o apelo a um modo inexorável de organização da natureza. Ressaltamos, portanto, partindo deste pressuposto, que em termos de deveres para consigo mesmo – neste caso, o de preservar a espécie –, quanto à homossexualidade, é mais adequado referir-se a uma infração da *Fórmula da Lei da Natureza* – “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (KANT, 1970, p. 57) – e não à *Fórmula da Humanidade* (Cf. NAHRA, 2005, pp. 91-92). Pode-se objetar, é claro, que numa relação homossexual, um indivíduo esteja sendo usado como mero objeto para a obtenção de prazer. Isto é verdade. Porém, o que está em discussão aqui é o fundamento kantiano para a condenação desta prática, e, segundo o raciocínio aqui apresentado, parece-nos muito mais correto associar tal fundamento condenatório à *fórmula da lei natureza* que à *fórmula da humanidade*. O engajamento em práticas homossexuais pressupõe uma máxima que não pode ser universalizada, pois, como vimos,

na visão de Kant conceber a natureza humana como governada por lei teleológica é supor uma harmonia completa de fins, tanto na raça [humana] quanto no indivíduo. Nós não podemos considerar a natureza humana como se houvesse tal harmonia sistemática de fins em concordância com uma lei da natureza, e nós podemos perguntar onde qualquer máxima proposta, se ela fosse feita uma lei da natureza, caberia dentro de tal harmonia sistemática. Algumas máximas destruiriam tal harmonia (...) (PATON, 1945, p. 150). (grifo do autor) (tradução nossa)

A máxima que subjaz a homossexualidade tem essa capacidade destrutiva, pois impede a efetivação da ordem natural, pervertendo o propósito interno dos corpos, à medida que utiliza dos órgãos sexuais de maneira incorreta. A máxima da ação, que contraria o fim natural para o qual esta deveria tender naturalmente, conforme acenamos anteriormente, se constitui na fonte kantiana para a condenação da prática em questão. A impossibilidade de procriar, neste contexto, é, simbólica e factualmente, a destruição do ser humano enquanto organizado e organizador do mundo. A condenação da homossexualidade em Kant, por conseguinte, que somente pode ser compreendida através da teleologia, representa o cuidado do filósofo em preservar a harmonia do cosmos – o que se dá através de relações que tornem possível a procriação, isto é, relações heterossexuais – configurando, desta forma, a efetivação da moralidade.

2 PROBLEMATIZANDO A VISÃO KANTIANA: PRAZER COM RAZÃO

“Preceitos e fórmulas, estes instrumentos mecânicos do uso racional, ou antes do abuso, de seus dons naturais, são os grilhões de uma perpétua menoridade.”
(KANT, 2010b, p. 64)

2.1 A FÓRMULA DA HUMANIDADE, RACIONALIDADE E DEGRADAÇÃO

Em Kant, existe a plena consciência de que o homem, enquanto ser racional e por sê-lo – o que caracteriza a sua humanidade – deve tratar-se e tratar aos outros respeitando esta natureza intrínseca. A Fórmula da Humanidade estabelece categoricamente que jamais o ser racional deve ser tratado como mero meio para a obtenção de algo, mas sempre como um fim em si mesmo. Isto não quer dizer, contudo, que o homem não possa ser tratado como meio, em determinadas circunstâncias, como está claro nas *Lições*, quando o filósofo afirma que “o homem pode certamente fruir do outro enquanto instrumento para o seu serviço; ele pode utilizar-se das mãos ou pés do outro para servi-lo, embora pela livre escolha deste último” (KANT, 1997, p. 155) (tradução nossa)⁴⁷. O que está em questão, portanto, não é a mera utilização das pessoas para a consecução de quaisquer fins subjetivos. A questão está circunscrita na dimensão dos fins essenciais da humanidade, estabelecidos pela natureza de maneira organizada, mesmo que de modo reflexivo. E é justamente neste espaço teleológico que se dá a construção do argumento kantiano. O filósofo se opõe à *degradação da humanidade*, materializada por meio de determinados comportamentos e/ou práticas, apresentadas pormenorizadamente na divisão dos *deveres para consigo próprio* e *deveres para com os outros* e aqui analisados anteriormente.

⁴⁷ Atenção para o acréscimo que Kant faz no fim da afirmação: pode-se utilizar dos outros para determinados serviços, no entanto, somente se aquele que vai servir tenha usado de sua liberdade, isto é, tenha escolhido livremente realizar tal função. Pelo exemplo de Kant – a utilização das mãos ou pés – podemos inferir que se trata de uma utilização a nível profissional ou congênere, o que vai nos ajudar a pensar, posteriormente, sobre a degradação da humanidade na substituição em contraposição à não degradação em outras atividades profissionais.

No capítulo anterior, vimos que alguns comportamentos sexuais, chamados por Kant de vícios ou *crimina carnis*, são degradantes da natureza humana, por tratarem o ser humano como simples instrumento para a obtenção de prazer. Na verdade, constatamos que todo e qualquer uso da inclinação sexual – que pressupõe o conhecimento do objeto – fora do matrimônio é uma degradação da humanidade na própria pessoa, como também que o impulso sexual é a única inclinação da natureza humana por meio da qual o outro é transformado em objeto, usado para gozo próprio:

O homem tem um impulso direcionado aos outros, não enquanto ele pode usufruir de seus trabalhos e circunstâncias, mas imediatamente aos outros enquanto objetos de seu prazer. (...) Permanece nele uma inclinação que pode ser chamada de apetite, e está direcionada ao gozo do outro. Isto é o impulso sexual (KANT, 1997, p. 155) (tradução nossa).

Como fizemos referência anteriormente⁴⁸, Kant faz uma diferenciação entre propensão, inclinação, apetite, impulso e instinto, diferenciação esta que, neste contexto, é importante retomarmos. Todos temos propensão para determinados atos, variando a intensidade desta de pessoa para pessoa. Também o temos para o sexo, o que caracteriza o instinto sexual. Este, de *per si*, é bom, visto tratar-se de uma dimensão absolutamente natural ao homem, e ser indispensável no plano teleológico de organização do cosmos. Sem ele, seria impossível a preservação da espécie humana. Tal objetivo está absolutamente claro em todas as obras de Kant aqui citadas. O problema surge quando, fazendo uso indevido do instinto, que é a “necessidade sentida de se fazer ou saborear algo de que não se tem conceito algum” (KANT, 1992, p. 35), o indivíduo envolve-se numa cadeia que o levará inevitavelmente à degradação da humanidade. O instinto, então, que se manifesta no impulso sexual, ao ser utilizado erroneamente – isto é, fora do matrimônio, como numa relação de sexo casual – suscita a inclinação – pois já se fez experiência do objeto desejado –, bem como o apetite – que antes inexistente, agora emerge de maneira a tornar-se quase inextirpável (Cf. KANT, 1992, p. 34). A inclinação, o impulso e o apetite, portanto, caracterizam-se como eminentemente objetificantes. Nesta cadeia degradatória, o que se manifesta, na verdade, não é o amor, mas a *paixão*, enquanto sentimento que está ligado à perda do domínio de si (Cf. KANT,

⁴⁸ Conferir nota de rodapé n.º 10.

1992, p. 35)⁴⁹. E, sabemos, a perda deste domínio pressupõe o descontrole racional, o que é inadmissível na lógica do professor de Königsberg, posto que é no contexto de uso correto da razão que se dá o estabelecimento do raciocínio condenatório de Kant⁵⁰. Inferimos, então, que a problemática central em torno da sexualidade é a da degradação. Sabemos quando e como ela acontece – numa relação em que faz um uso instrumental de outro ser humano, tendo em vista meramente o prazer – e como pode ser evitada – através do contrato matrimonial. Neste momento, a fim de empreender uma crítica à visão kantiana, faz-se mister realizar uma digressão importante na compreensão das relações entre a fórmula da humanidade e o conceito de degradação, a fim de situarmo-nos de maneira mais apropriada diante do problema. Uma forma de realizar este objetivo é tentarmos compreender melhor o sentido da própria FH – principalmente o seu mote central: o tratar os seres humanos sempre como fins em si mesmos, e nunca como meros meios – bem como sua localização na problemática dos deveres para consigo mesmo, particularmente naquele dever ao qual somos obrigados enquanto animais, a saber, o da conservação da espécie (Cf. KANT, 2005, p. 343). É preciso levar em consideração que a FH apresenta-nos, neste sentido, dois dados importantes a fim de que galguemos os degraus necessários ao entendimento de sua relação com a degradação oriunda dos vícios sexuais, que se constituem em violações dos deveres para consigo próprio enquanto ser animal. Tais dados são, justamente, o

⁴⁹ Toda a nomenclatura apresentada neste parágrafo está presente na teologia moral cristã. Vícios, paixões, impulsos, instintos, propensão, predisposição, são todos termos utilizados pelos teólogos morais para orientar a vida dos fiéis na ascese cotidiana tendo em vista o aperfeiçoamento moral, compreendido por eles como essencial para a vivência e busca daquilo que no cristianismo se chama de santidade. Para citar alguns nomes mais importantes, os termos utilizados por Kant são familiares a Santo Agostinho em *Confissões*, a Santo Tomás de Aquino na *Suma Teológica* (retomaremos estes dois mais à frente), a São Francisco de Sales em *Introdução à vida devota e Tratado do Amor de Deus*, bem como ao maior dos representantes da moral católica da modernidade, Santo Afonso Maria de Ligório, com sua obra *Teologia Moral*, que influenciou gerações de clérigos, teólogos e confessores na modernidade (Cf. FOUCAULT, 2006, p. 127). A moral protestante, de modo particular o movimento pietista, do qual Kant era membro, e que se caracterizava também pela acentuada mística, também se situa neste mesmo contexto de retorno cuidadoso à ortodoxia da vida cristã, enfatizando a importância das práticas pessoais na vivência da religião.

⁵⁰ Ressaltemos que a relação entre razão e prazer não é nova. Ela já está presente na história humana desde os escritos da Antiguidade, como nas tragédias gregas. No entanto, sem dúvida, Platão se destaca nesta discussão por sistematizar o problema, colocando Sócrates em certas situações – como em *O Banquete*, ao resistir à beleza de Alcibíades – nas quais ele se manifesta como aquele que, pelo domínio de si e abstinência sexual, tem acesso à verdade (Cf. FOUCAULT, 2006b, p. 207). Para aprofundar o tema, Cf. BOSSI, Beatriz. **Saber gozar – estudos sobre el placer em Platón**. Madrid: Trotta, 2008. No próximo ponto, nos deteremos nas relações entre o conceito de amor e a racionalidade em Kant.

significado do tratamento de alguém enquanto meio e do tratamento da humanidade enquanto fim em si mesma.

Está longe, entretanto, de ser completamente óbvio e claro o que o comando de tratar outro ser racional como fim exige, se levarmos em consideração a vastidão de ações e comportamentos que podem ser analisados sob sua ótica. Parece-nos que o essencial é apreender sob quais condições um agente trata outro ser racional como mero meio, e isto, de modo geral, circunscreve-se nos casos nos quais alguém, intencionalmente, faz algo *a* outro ser, ou *com* outro ser racional, tendo em vista alcançar ou assegurar seus fins, ou, ao menos como parte do cumprimento destes. Neste sentido, torna-se indispensável, conforme foi apresentado no capítulo anterior⁵¹, reconhecer e compreender o lugar do conceito de humanidade na fórmula. O filósofo não está falando somente que tratar a humanidade como fim em si mesmo é algo pelo bem de que se age ou deveria agir, mas também que ela tem um valor especial. Tal valor pode ser compreendido de três formas: primeiro, um fim em si mesmo é um fim objetivo, oposto ao subjetivo ou relativo, à medida que vale para todos os seres racionais, servindo como fundamento da ação, motivando a razão para tal; segundo, um fim em si mesmo tem valor incondicional e absoluto, sendo, por isso, essencialmente bom em qualquer caso; terceiro, o fim em si mesmo tem dignidade, ou seja, não tem preço ou qualquer outra coisa que lhe possa ser equivalente em valor, do que se infere que tal fim não pode ser nunca trocado ou substituído por algo que tenha preço (Cf. KERSTEIN, 2009, pp. 150-152; p. 156). Como se vê, o significado e a extensão da FH não são simples. Tais premissas servem como instrumental hermenêutico indispensável para a compreensão da nossa posterior argumentação acerca da degradação da humanidade, associadas às seguintes interpretações que Ronald Green faz da FH.

Segundo Green, Kant nos oferece três diferentes – e às vezes, incompatíveis, em certa medida – interpretações do que é tratar alguém somente como meio. Ele chama a primeira de *Ofensas contra a vontade racional*, a segunda de *Interpretação da Dignidade/Integridade* – já citada no capítulo anterior⁵² – e a terceira de *Co-legislação imparcial*. A primeira interpretação sugere que

⁵¹ Ver 1.1.

⁵² Ver 1.3.1.1.

a personalidade humana, segundo Kant, encontra sua base essencial na habilidade de raciocinar e querer. Disto segue-se que qualquer ato da vontade que mina, corrói ou destrói a vontade racional é de alguma maneira autocontraditório. (GREEN, 2001, p. 251) (tradução nossa)

Como exemplo desta interpretação, Green nos dá o suicídio⁵³. O excerto acima nos lembra que, para Kant, a humanidade se caracteriza essencialmente pela capacidade livre e racional de estabelecer fins, compreensão também tida por Guyer (Cf. GUYER, 2002, p. 165). Infere-se, portanto, que razão e vontade são dois elementos essenciais da personalidade do ser humano. Quando alguém se suicida, destrói o sujeito moral, que é o responsável pela implantação da moralidade no mundo, por meio do uso prático da vontade. Fazendo-o, o próprio sujeito está sendo usado como meio para um fim escabroso: ele contribui para a destruição da moralidade no mundo, moralidade que é um fim em si mesmo. A vontade, que deveria agir de modo a implantar o reino dos fins, finca, com o suicídio, na verdade, um obstáculo à tal finalidade. Para tentar escapar da dor, ela está dispondo de alguém como uma coisa que não é mais útil para determinado propósito, seja ele qual for, como se a humanidade pudesse ser tratada como uma coisa qualquer, da qual dispomos como queremos e, depois, nos desfazemos dela. Assim, a humanidade estaria sendo tratada unicamente como meio, o que a desvirtua em sua própria pessoa (Cf. KANT, 1960, p. 68; 2008, p. 347), e fere-se a premissa anteriormente apresentada que afirma ter a humanidade valor absoluto em si mesma, não podendo ser tratada como um fim subjetivo (Cf. KERSTEIN, 2009, p. 156). Tal utilização da humanidade provoca uma discrepância com a sua capacidade volitiva e racional, o que constitui, então, aquilo que Green nomeou como *Ofensa contra a vontade racional*. Disto conclui-se que, ao basear a vontade em máximas que nos levam a agir de modo contrário ao que indica a razão, age-se contra a humanidade, o que configura a ofensa, já que esta se caracteriza justamente pela capacidade de se impor fins concordes à lei natural. Dizendo de outro modo: a humanidade é degradada quando há contradição no que concerne ao uso da razão, pois esta, enquanto princípio orientador da vontade para a conformidade das ações à lei da liberdade, deveria fazer com que as máximas das nossas ações se conciliassem com os fins do mundo inteligível, a fim de que,

⁵³ Segundo Jacques Le Brun, “a literatura sobre o suicídio era abundante e complexa no século XVII” (LE BRUN, 2002, p. 24), o que nos faz supor que Kant tenha tido contato com ela, apenas um século mais tarde.

quando legislássemos – isto é, agíssemos segundo estas máximas – elas pudessem se tornar leis universais da natureza. Por isso, conforme Denis,

Kant não está interessado no ato de matar-se. O que importa é a máxima. Matar-se se constitui no vício do suicídio se, por exemplo, a máxima do agente é aquela de acabar com seu desconforto em detrimento da sua existência enquanto ser racional (...). Se alguém reconhece a humanidade de alguém como portadora de dignidade, não pode, racionalmente, dar fim a ela para evitar a dor. (DENIS, 1997, p. 330) (tradução nossa) (grifo do autor).

O indivíduo que, com a intenção de se livrar da dor, ou das intempéries da vida, resolve que o melhor meio para tal fim é o suicídio, está, com tal máxima, ofendendo a humanidade, à medida que a está usando como um mero meio para a consecução de um fim subjetivo. Fazer da própria humanidade, que é um fim em si mesmo, um meio para um fim tão absurdo como é a extinção do próprio sujeito racional constitui-se num verdadeiro desprezo à dignidade da qual a humanidade é portadora, graças à racionalidade. Em outras palavras, o grande problema localiza-se no fato do legislador, responsável por instalar a moralidade no mundo, extirpar, pela própria vontade, a sua função enquanto ser racional, a saber, a efetivação da moralidade, e isto por meio do instrumento que garantiria o exercício desta – a própria humanidade⁵⁴. A máxima em que ele baseia a sua ação, ao invés de levar à cabo a razão pura, ofende-a, ao perverter seu uso na instância que a porta.

A segunda interpretação, a da *Dignidade/Integridade* baseia-se na ideia de que

algumas ações, inaceitavelmente, tratam a pessoa como um meio, porque elas separam alguns aspectos físicos da pessoa para uso ou gratificação. Elas são erradas não porque eclipsam a vontade racional [como na interpretação anterior], mas porque ignoram a integridade físico-espiritual do indivíduo, e diminuem a dignidade da pessoa por localizar o seu valor numa parte “inferior” do corpo ou atividade. (GREEN, 2001, p. 252) (tradução nossa)

⁵⁴ Green afirma, contudo, que tal interpretação da FH – a da *Ofensa contra a vontade racional* – é pouco clara. Perguntando-se o porquê de ser discrepante tentar escapar da dor ou sofrimento – já que a maioria da população os rejeita, com exceção dos masoquistas – ele percebe que Kant fundamenta seu argumento além da FH, conectando-o com a formulação do imperativo categórico anteriormente apresentada no texto da *Fundamentação*: aquela da Fórmula da Lei da Natureza. A nosso ver ele está correto, pois, na verdade, o suicídio, “baseado na máxima do amor próprio, leva à contradição entre a máxima (matar-se por amor próprio) e o propósito do instinto (o propósito do amor próprio é a auto-preservação)” (NAHRA, 2005, p. 101). Trata-se da contradição concernente ao instinto de sobrevivência que temos enquanto animais, impedindo, por isso, que tal máxima se torne uma lei universal da natureza, como na homossexualidade. A ofensa à vontade racional, por isso, é também uma ofensa à humanidade à medida que sendo esta responsável por estabelecer fins, tais fins são autocontraditórios e destrutivos, o que liga tal interpretação, necessariamente, às contribuições advindas da interpretação da FLN.

É esta a interpretação utilizada por Kant ao tratar da prostituição, do uso do sexo fora do casamento heterossexual monogâmico (sexo sem amor, só pelo prazer), bem como da venda de determinadas partes do corpo, como os cabelos, dentes ou órgãos. A venda destas partes é considerada pelo filósofo como um tipo de suicídio, e, como o tipo de suicídio anteriormente comentado, configura-se numa prática que desvirtua a humanidade, e que, de um modo mais claro que o anterior, parece se ligar à ideia de degradação. Trata-se daquilo que Kant classifica como *suicídio parcial* ou mutilação:

Desfazer-se de uma parte integrante como órgão (mutilar-se), por exemplo, dar ou vender um dente para que seja implantado no maxilar de alguém ou deixar-se castrar para poder viver mais comodamente como cantor, etc., fazem parte do suicídio parcial (KANT, 2005, p. 348).

Parece-nos absurdo pensar no transplante de um dente como algo que é moralmente problemático. Contudo, nos tempos de Kant, era comum a compra de dentes de pessoas mais pobres por parte dos ricos, que, posteriormente, pagavam altos custos pelo implante. Nestas situações, com pouco desenvolvimento da medicina, a pessoa que vendia corria risco de morte. Tal ato implicava, então, numa espécie de morte parcial, em virtude dos sérios riscos nos quais a pessoa se envolvia. Configurava-se, assim, um desrespeito à dignidade da humanidade em duas vertentes: o vendedor não estava fazendo de sua humanidade um fim em si mesmo, dado a troca desta por um valor financeiro; o comprador punha em risco a vida de outra pessoa por um motivo injustificável – qual seja, estético, no sentido usual do termo – desrespeitando, então, a humanidade daquela. Ademais, a pessoa que vende um dente pode, igualmente, interessar-se em vender outros órgãos e/ou serviços oriundos do uso do corpo, conforme queiram os compradores, a fim de obter mais lucro, estabelecendo um preço para o que ela quer vender⁵⁵ (o sexo, por exemplo, se encaixa perfeitamente nesta situação). Tais constatações reforçam a ideia de que a humanidade tem valor incondicional em si mesma, não sendo passível de comercialização, pois tal transação fere a dignidade própria da pessoa humana (Cf. KERSTEIN, 2009, pp. 159-161), à medida que lhe põe em competição

⁵⁵ Supõe-se que, no contexto de Kant, mesmo que alguém não pensasse que aquele que vende seu dente não tem valor, este tipo de prática encorajava a noção de que a humanidade de alguém está disponível para ser usada como se quer. Desta forma, as pessoas mais ricas tendiam a ver os mais pobres como instrumentos para a consecução de seus desejos (Cf. BLACKWELL *apud* KERSTEIN, 2009, p. 161).

com valores monetários, como se ela fosse passível de troca e/ou venda. Temos, nesta interpretação, o entendimento de que o indivíduo é usado como meio⁵⁶ quando a sua dignidade de agente racional é ameaçada por haver uma troca absurda de uma parte do corpo por outra coisa, seja possuidora de valor financeiro ou não. No caso da sexualidade, nesta perspectiva, a humanidade é ferida quando, ao se acrescentar valor financeiro à atividade sexual, o indivíduo é coisificado – no caso da prostituição – e, igualmente, é ferida, quando se trata o ser humano como se ele não fosse um todo unitário, fato que acontece nas relações em que o único objetivo que se tem é o prazer sexual. Ao fazê-lo, um indivíduo despreza tanto a sua quanto a dignidade do parceiro, por fixar-se meramente em uma parte do corpo, a saber, a genitália e o prazer advindo do seu uso. Agregar valor a partes do corpo, desprezando que esse corpo faz parte de um todo que, em si mesmo, possui valor absoluto, é tratar alguém como meio. Nesta interpretação não há contradições no uso da razão – como na primeira interpretação supracitada – como também não existe a destruição da vontade, fatos que caracterizariam ofensas à humanidade enquanto portadora da capacidade estabelecer, livremente, fins para si de acordo com as leis da natureza. Assim, compreende-se a fissura na personalidade humana à qual Green faz referência, ficando claro, portanto, que o cerne da questão na segunda interpretação do *tratar alguém como meio* é o ataque ao valor incomparável, absoluto e incondicional da dignidade da qual a personalidade humana é portadora.

Já na terceira e última interpretação, que Green chama de *Legislação co-imparcial*,

⁵⁶Apesar de parecer-nos bastante clara a posição kantiana acerca do problema moral da sexualidade, qual seja, o uso de um ser humano como mero meio para a obtenção de prazer – o que degrada a sua humanidade – Christine Korsgaard apresenta uma posição divergente da de Lara Denis sobre o assunto. Conforme ela, para Kant, não é a ideia convencional acima apresentada – que o problema do sexo em Kant é o uso do outro, que é a ideia de Denis – que importa, pois este problema seria facilmente resolvido por meio do consentimento livre do outro. O que o preocupa é que “o desejo sexual toma uma pessoa por seu objeto (...). Tomar alguém por seu objeto não é como tomá-lo como um instrumento ou uma ferramenta [o que caracteriza o uso, ideia tradicional no que concerne à visão que Kant tem do sexo], mas como algo mais parecido com tomá-lo como um objeto estético, algo para fruir. (...) Então, visto pelos olhos do desejo sexual, uma outra pessoa é vista como algo desejável e, portanto, inevitavelmente, possessível. Ceder àquele desejo (...) é permitir-se ser possuído – de certa forma, ser propriedade de alguém” (Disponível na Internet: <http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaard/Korsgaard.LL6.pdf>. Acesso em 23 de jun. 2011) (tradução nossa). Se o problema central é a transformação em objeto de posse e fruição, a solução surge por meio do matrimônio, não porque este exclui a possibilidade de uso instrumental de alguém como meio, e sim por tornar os cônjuges igualmente possuídos um pelo outro.

as pessoas são usadas como “meros meios e não como fins” quando elas são tratadas de modo que não poderiam aceitar pôr-se sob condições de escolha informada, imparcial e racional como uma regra de conduta para todos (incluindo elas mesmas). Disto segue-se que tratar as pessoas “como fins em si mesmas” é respeitar não sua atual vontade, mas sua vontade “noumenal” ou moralmente legislativa imparcial. (GREEN, 2001, p. 254) (tradução nossa)

Um bom exemplo que justifica tal interpretação é o da falsa promessa ou, numa palavra mais próxima ao cotidiano, a mentira. Se alguém promete algo para outrem – mas omite a verdade –, fazendo com que aquela pessoa consinta em sua proposição, ele a está utilizando como um meio. Isto acontece porque a pessoa utilizada “não contém o fim da ação nele mesmo” (KANT, 1960, pp. 69), ou seja, não está plenamente ciente da realidade à qual está consentindo. Porém, se fizermos um breve retorno no texto da *Fundamentação*, perceber-se-á que Kant recorre à tentativa de transformar tal máxima em lei universal da natureza – como o fez com o suicídio – para demonstrar a sua impossibilidade de existência: se ela, de fato, viesse a existir, “ninguém acreditaria em qualquer coisa que lhe prometessem” (KANT, 1960, p. 59). Todavia, segundo Green, o problema da falsa promessa enquanto uso da humanidade não é o simples frustrar a vontade de alguém, ou enganá-lo. Do contrário, poder-se-ia supor que o não tratar alguém como meio seria a completa realização de seus desejos. O que tal perspectiva quer nos lembrar, na verdade, é o nosso posicionamento diante da ação moral: somos co-legisladores na sociedade, e, enquanto tais, devemos agir de maneira imparcial, fazendo com que as máximas de nossas vontades possam se tornar uma lei universal da natureza. Só tais máximas estão aptas a serem consentidas. E, assim, ao reconhecer-se legislador universal, o homem é levado a fazer valer aquilo que Green chama, no excerto acima, de vontade *noumenal* – mesmo havendo prejuízo para si, querer o que a razão indica como o correto, pois se trata de uma adequação dos efeitos da liberdade, presentes no mundo sensível, fenomênico, à sua origem supra-sensível (Cf. GREEN, 2001, p. 254) –, não se deixando levar pelas inclinações. A maior contribuição, porém, que esta terceira interpretação pode dar é na superação de um mal-entendido no que concerne ao tratamento das pessoas simplesmente como meios e não como fins. Dizendo de outra maneira, o que Kant analisa é “a permissão para usar outras pessoas como ‘meios’, desde que elas também sejam sempre tratadas como fins” (GREEN, 2001, p. 255) (tradução nossa). Sugere-se, então, que as pessoas podem ser, sim, em determinadas circunstâncias, usadas

como meios para a consecução de determinados fins, conquanto sejam respeitadas como fins em si. Isto quer dizer que

eu uso alguém “somente como meio” não quando eu emprego seus corpos ou seus talentos primariamente como um instrumento do meu propósito, mas quando eu o faço de modo que elas não poderiam aceitá-lo imparcialmente. (GREEN, 2001, pp. 255-256) (tradução nossa)

Green sugere, então, que o argumento kantiano subjacente a esta interpretação é o seguinte: a razão prática – isto é, a vontade – só pode ser pura – que é o ideal da moralidade – se guiar-se por máximas que possam tornar-se leis universais, permitindo e possibilitando o consentimento – ou o dissentimento – dos indivíduos. A omissão da verdade impede o correto funcionamento desta capacidade humana, levando-os até mesmo a aderir a máximas que podem gerar ações imorais. Deste modo, o próprio Green está explicitamente ligando tal interpretação da FH à aplicação da FLN, o que nos indica a importância desta última no tratamento dispensado à humanidade. Tratar alguém como meio, segundo esta última interpretação, é eclipsar a sua atividade legisladora a qual, enquanto indivíduo autônomo, ele tem o dever de exercer para contribuir na construção da moralidade.

Neste sentido, as três interpretações fornecidas acima, descortinam duas perspectivas de compreensão da FH, não necessariamente contraditórias, mas que podem, inclusive, ser combinadas em determinados casos. A primeira focaliza-se na humanidade enquanto capacidade de, livremente, se propor fins pela razão, do que se infere que, justamente por isso, ela possui valor absoluto em si, não podendo ser tratada nem como fim subjetivo, (caso do suicídio – primeira interpretação) nem como desvinculada de sua integralidade (casos da prostituição, sexo fora do matrimônio e mutilação – segunda interpretação); a segunda fixa-se na ideia de que se trata alguém como meio quando se impede que este alguém consinta neste tratamento (caso da falsa promessa – terceira interpretação)⁵⁷ (Cf. KERSTEIN, 2009, p. 151), aderindo a máximas possivelmente imorais e que, por conseguinte, não poderiam ser universalizadas.

Todavia, o que se deve constatar é que, independente das interpretações da FH acessadas para julgar as ações, esta fórmula está unida à FLN na

⁵⁷ Esta é uma visão sintética do papel do consentimento na aplicação da FH. Posteriormente, retomaremos esta discussão ao analisar mais especificamente a função do consentir na dinâmica dos deveres para consigo próprio.

determinação dos deveres para consigo mesmo (bem como à FLU, já que ambas são diferentes formulações desta última, mais unida ao conceito de autonomia, central na ideia de legislação), não sendo possível que somente dela derivemos a fundamentação moral para julgar os deveres supracitados, principalmente no que concerne ao juízo acerca das práticas sexuais. Na verdade, ao dizer que

deveremos sempre tratar a nossa humanidade como um fim em si mesmo, Kant diz que, sempre que agimos, devemos ter certeza que tratamos a natureza racional mantendo a sua dignidade; o valor da natureza racional deveria restringir que objetivos estabelecemos, o que fazemos em busca dos nossos objetivos e como nós tratamos nós mesmos e os outros. (DENIS, 1997, p. 325) (tradução nossa)

Se levarmos em consideração as duas perspectivas sintetizadas a partir das interpretações de Green, poderíamos inferir da afirmação de Denis uma combinação de ambas, pois se “o respeito pela natureza racional significa tratar cada pessoa como igualmente e absolutamente valiosa como ser racional” (DENIS, 1997, p. 236) (tradução nossa), isto significa que o respeito à sua capacidade de consentir/dissentir conscientemente a determinadas propostas deve sempre ser levado em conta, pois aí reside a sua dignidade de ser racional. Sabendo que esta capacidade de consentir está necessariamente ligada à faculdade de se propor fins, isto é, legislar, não há como não unirmos o respeito pela humanidade, preconizado pela FH, à FLN, principalmente na análise de determinados *crimina carnis*. Este nos parece um modo bastante apropriado de tratar a humanidade, concorde ao raciocínio kantiano. A interpretação da dignidade, portanto, quando ressignificada – dada a sua saída de uma compreensão reducionista de influência moralista, que demoniza o uso dos prazeres corpóreos – e combinada de maneira complementar – e não contraditória – com o critério do consentimento, produzirá um forte argumento no que concerne ao dever para consigo mesmo no uso da sexualidade. Vejamos como este raciocínio se desenvolve.

Sabemos da existência do dever de preservar a espécie sem degradar a pessoa, fixado na *Doutrina das Virtudes*. Tratando-se de um dever perfeito para consigo mesmo, ele se situa numa dimensão que estabelece ser o respeito pela humanidade dependente do modo como escolhemos, por nossa vontade, meios para alcançar determinados fins. Mais ainda: estes deveres perfeitos – como também os imperfeitos – não são meras regras mecânicas de como se deve agir. O que eles exigem de nós é expressar o respeito por nós mesmos e pelos outros

porque a dignidade, proveniente de nossa natureza racional, isto exige (Cf. DENIS, 1997, p. 326). Contudo, mesmo quando tomamos determinados comportamentos – como os sexuais – e os submetemos ao crivo da FH, tendo em vista uma avaliação de sua obrigatoriedade moral ou não, é preciso levar em conta outros dados da filosofia moral kantiana – como, por exemplo, os fins da natureza – e não somente da FH, como se esta fosse um critério moral isolado e independente do sistema ético do filósofo. A própria afirmação de que existe o fim de preservar a espécie sem degradar a pessoa já nos remete à teleologia da natureza, que não está vinculada de maneira explícita à FH, mas à FLN. Segundo Denis,

a ideia por trás do teste da FH é que aceitando a FH como princípio para determinar deveres não permite a Kant (ou a nós) derivar deveres diretamente dela. A FH não gera deveres em isolado. Derivar os deveres para consigo mesmo da FH exige consideração dos fatos sobre os agentes humanos e os tipos de máximas que os agentes humanos propõem para si mesmos. A FH provê um critério contra o qual se testa a moralidade em relação a si mesmo destas máximas: eles devem tratar a humanidade de alguém como um fim em si mesmo. (DENIS, 1997, p. 327) (tradução nossa)

A fórmula do fim em si mesmo emerge como o critério de análise dos atos dos seres humanos. No entanto, como Denis afirma e como já demonstramos, tal critério não está desvinculado de outro critério importante – a FLN – bem como de outros fatos e dimensões existentes na vida moral, o que nos leva a crer que tal fórmula – apesar de central enquanto critério de teste – não pode assumir valor absoluto. Sabendo disso, é preciso analisar, em detalhes, os argumentos kantianos concernentes aos vícios contrários aos deveres aqui em questão, para situarmo-nos com mais propriedade diante da problemática da fundamentação dos deveres.

Urge lembrar, neste momento, que a preocupação primeira kantiana é a máxima que leva alguém a agir, e não a ação em si (do contrário teríamos uma ética consequencialista). Em relação aos vícios da mentira e do suicídio, por exemplo, presentes nas questões casuísticas da MS, Kant levanta possíveis exceções. Os exemplos do homem com hidrofobia que se mata para não causar mal aos outros com sua loucura; do rei que toma veneno sabendo que já está condenado à morte, e do patriota que se lança à morte certa pela sua nação, todos estes não são sucedidos de alguma explicação do filósofo acerca de sua imoralidade (Cf. KANT, 2008, pp. 348-349). Já no caso do homem que se suicida para evitar a dor, exemplo dado na *Fundamentação*, ao qual nos referimos anteriormente, isto não acontece.

Aí, Kant estrutura um raciocínio para provar que tal ato é irracional e, portanto, imoral: matar-se pelo mesmo princípio que serve para conservar a própria vida, a saber, o amor-próprio se constitui numa autocontradição, impedindo que tal máxima possa se transformar em lei universal da natureza, sendo, por causa disso, completamente contrária ao dever (Cf. KANT, 1960, pp. 58-59), conforme sustenta Nahra, dada a contradição entre a máxima, a ação e o propósito do instinto (Cf. NAHRA, 2005, p. 101; p. 188). Neste caso, fica explícita a referência kantiana à FLN como critério que fundamenta o dever de conservação da vida – tendo em vista a impossibilidade de transformar em lei da natureza uma máxima contraditória – impedindo o suicídio.

Se associarmos tal reflexão também aos exemplos da MS, acima citados, veremos que problemática do suicídio não reside no ato em si, mas na máxima que subjaz a ação, conforme já asseveramos no início deste capítulo ao apresentar o raciocínio de Denis⁵⁸. Agora, retomamo-lo para demonstrar que ao analisar as possibilidades de suicídio, em relação à fórmula da humanidade enquanto um princípio balizador dos deveres para conosco mesmos, a questão central – e nisto Nahra concorda com a referida autora – é a máxima. O problema é que Denis se refere à máxima do amor-próprio, presente no exemplo da *Fundamentação*, como a máxima de acabar com seu desconforto em detrimento da existência racional, o que não deixa clara a contradição da máxima com a ação performatizada. Porém, mesmo com este problema de obscuridade no argumento, ela parece sugerir que, dependendo da máxima, o suicídio pode ser permitido. Nahra, ao analisar a possibilidade de moralidade do suicídio, afirma que, nestes casos, ele poderia ser permitido, pois aí eles “parecem estar conectados com outro fim que ultrapassa o dever da preservação de si mesmo (por exemplo, preservar a vida de outra pessoa, um país ou a humanidade)” (NAHRA, 2005, p. 101) (tradução nossa), isto é, a máxima que determina o fim não é autocontraditória, podendo, por isso, ser tornada em lei universal da natureza, coadunando-se com a FLN. Tal posicionamento nos leva a crer que estamos diante de uma complementação de critérios para fundamentar o dever. Nos casos em que a máxima é contraditória, não há dúvida: a

⁵⁸ Kant não está interessado no ato de matar-se. O que importa é a máxima. Matar-se se constitui no vício do suicídio se, por exemplo, a máxima do agente é aquela de acabar com seu desconforto em detrimento da sua existência enquanto ser racional (...). Se alguém reconhece a humanidade de alguém como portadora de dignidade, não pode, racionalmente, dar fim a ela para evitar a dor (DENIS, 1997, p. 330) (grifo do autor). (tradução nossa)

FLN serve como princípio balizador, fazendo da ação imoral. Nos casos em que a máxima do suicídio é passível de universalização, onde a humanidade é usada como meio, mas sem ligação com o dever para consigo mesmo, há concordância tanto com a FH quanto com a FLN. Entretanto, nos casos onde o indivíduo despreza a própria racionalidade ao destruí-la, contribuindo para a erradicação da existência moral do mundo, utilizando-a como um simples meio – fim subjetivo, e não um fim em si mesmo – para um propósito qualquer, a FH é violada.

De igual modo, também o vício da mentira apresenta-se problemático. Em primeiro lugar, como a honestidade no discurso é algo que pertence a uma relação, e está direcionado não ao sujeito da ação, mas ao receptor do discurso, é no mínimo intrigante saber que Kant classifica tal ação como violação de um dever para consigo mesmo (apesar de, em outras ocasiões, também considerá-lo um dever em relação aos outros). Sobre tal fato, Denis afirma que

uma das explicações de Kant mais plausíveis do vício de mentir em relação a si mesmo é que mentir expressa um comprometimento insuficiente em representar externamente nossa natureza racional. Enquanto uma extensão da habilidade de raciocinar, o nosso uso da linguagem permite-nos representar-nos e aos outros como seres racionais (...) falando de modo verdadeiro. (DENIS, 1997, p. 331). (tradução nossa)

Ela admite que, também neste caso, o que está em jogo é a máxima que subjaz à ação: nem todas as máximas da mentira são um desrespeito a si mesmo. Mentir seria errado, por exemplo, quando mentimos para não precisar defender nossos próprios pontos de vista e sermos aceitos pelos outros. Neste caso, o fim escolhido assume mais importância do que a dignidade de nossa humanidade. Mas, por exemplo, a máxima de mentir para proteger alguém da violência ou manipulação sugere que a pessoa em perigo está sendo tratada como um meio, mas também como um fim em si mesmo (Cf. DENIS, 1997, pp. 331-332). Neste caso, a mentira que ilude a vontade dos agressores defenderia a vida do que sofre perigo, e aí “está longe de ser claro que em querer tal máxima alguém viola a FH” (DENIS, 1997, p. 332) (tradução nossa).

No entanto, esta afirmação de Denis não é, de todo, concorde ao pensamento de Kant. Em *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*, o próprio filósofo afirma que “cada homem (...) tem não somente o direito, mas até mesmo o estrito dever de enunciar a verdade nas proposições que não pode evitar, mesmo que prejudique a ele ou a outros” (KANT, 2010b, p. 76), e

tal regra “não admite nenhuma exceção, porquanto esta constituiria uma contradição direta da regra com ela mesma” (KANT, 2010b, p. 77). Sendo assim, mesmo estando em perigo a vida de outrem, não são permitidas exceções no que concerne ao dever de falar a verdade, que também é uma decorrência lógica da *Doutrina do Direito*, cuja fonte é a verdade, obrigando-nos a fazer uso de proposições apoditicamente certas, que resultam justamente do Direito exterior, cujo princípio baseia-se na necessidade de “concordar a nossa liberdade com a liberdade de todos, segundo uma lei universal” (KANT, 2010b, p. 76), o que traz à tona a FLN como critério definidor na análise das máximas em relação a este dever. É certo, porém, que a mentira “é uma injustiça causada à humanidade em geral” (KANT, 2010b, p. 73; p. 74), o que se coaduna com as afirmações de Denis em relação à FH, pois o prejuízo à verdade, ou a contradição lógica presente na mentira, é uma ofensa à dignidade racional, componente essencial da humanidade.

Diante destas constatações, percebemos a profunda ligação existente entre as fórmulas da humanidade e da lei da natureza na fundamentação dos deveres para consigo mesmo. Particularmente, no que concerne ao suicídio e a mentira, a FLN torna-se indispensável no juízo moral sobre os atos, o que invalida, por exemplo, a seguinte afirmação de Denis:

Nós podemos aceitar a FH como o princípio fundamentador dos deveres para consigo mesmo sem aceitar todo detalhe da perspectiva kantiana sobre estes deveres. Nós podemos aceitar que os deveres para consigo mesmo exigem de alguém respeitar-se enquanto agente, sem necessariamente aceitar que *respeitar-se enquanto agente impede, por exemplo, envolver-se em atos homossexuais*. (DENIS, 1997, p. 332) (tradução nossa) (grifo meu)

Denis parece relativizar a importância da FLN na constituição do dever para consigo mesmo de preservar a espécie sem degradar a pessoa, fato que se comprova pela suposta possibilidade de se aceitar a prática da homossexualidade, em Kant. Consoante seu raciocínio, assim como os exemplos do suicídio e da mentira acima apresentados, que, nas questões casuísticas, aparecem como prováveis exceções à degradação da humanidade, poderíamos conferir a mesma exceção a outras práticas, como o envolvimento em práticas homossexuais. No entanto, conforme mostramos ao longo deste ponto, pode-se objetar que, no caso do dever ao qual se relacionam as práticas acima citadas, a FLN é também fundamento imprescindível – além do respeito à humanidade enquanto fim em si mesmo – pois nela manifesta-se a finalidade do homem enquanto ser animal e

moral, qual seja, preservar a espécie sem degradar a pessoa. Porém, ao dissecar a inserção kantiana de um princípio teleológico no dever para consigo mesmo em questão, Denis afirma que

o respeito pela natureza animal exige atenção às condições de sua existência e sua eficácia. A natureza animal constitui-se numa condição para a existência e eficácia da natureza racional. Então, o respeito pela natureza racional exige atenção à natureza animal. A atenção à natureza racional envolve a atenção aos impulsos e potências que a constituem. Estes impulsos e potências só podem ser por nós compreendidos pelo apelo ao fim da natureza em relação a eles. (DENIS, 1999, p. 235) (tradução nossa)

Como é perceptível, mesmo diante da verificação da estratégia kantiana (o estabelecimento da ligação entre o fundamento dos deveres para consigo mesmo – o respeito à racionalidade – acrescentando a este fundamento o argumento dos fins da humanidade em relação ao impulso sexual), a comentadora, por meio de algumas constatações, tenta nos indicar que a utilização do argumento teleológico para fundamentar o dever para consigo mesmo em relação ao impulso sexual – o que se constitui numa garantia contra a degradação da humanidade – não é essencial ou de relevante importância na discussão em xeque. Ela sustenta tal posição a partir dos quatro argumentos abaixo explicitados.

Em primeiro lugar, sabemos que Kant não afirma que os fins da natureza são fins obrigatórios. Quando explicamos a relação entre a sexualidade e a teleologia, vimos que o filósofo afirma serem os juízos teleológicos juízos de tipo reflexivo, isto é, juízos que nos orientam sobre a causalidade, de modo analógico, em algumas relações (Cf. KANT, 2002, p. 218). Por isso, ele mesmo não afirma que a procriação é um fim obrigatório de todo ser humano, mas, cômico de que a procriação é um fim da natureza em relação ao impulso sexual, sugere que os indivíduos devem levar em consideração este fim ao se engajarem em atividades sexuais.

Em segundo lugar, nem sempre o cumprimento dos fins da natureza corresponde à concretização da moralidade. O próprio Kant o reconhece ao lembrar que, mesmo no caso de relações heterossexuais que tenham em vista a procriação, tal finalidade não basta para moralizar a ação; é preciso haver a garantia de uma instituição que, socialmente, garanta a educação e o cuidado com a prole. O fim da humanidade, que é a cultura – isto é, o progresso da humanidade como um todo – só se desenvolve a partir de uniões que possibilitem a educação e o cuidado com os

filhos (Cf. KANT, 1999, pp. 21-23; KANT, 2002, pp. 270-274; MARTINS, 2005, p. 60). Procriação sem matrimônio, portanto, continua sendo degradação da humanidade. Promover o fim da natureza, neste caso, seria errado. Isto confirmaria a constatação acima feita de que “os fins da natureza não estão habilitados para servir como uma justificação independente em relação aos deveres para consigo mesmo, nem são uma indicação conclusiva do que a FH exige” (DENIS, 1999, p. 236) (tradução nossa).

Em terceiro lugar, “o fato de que uma maneira de agir não é natural nem implica que é errado, nem explica, se estiver errado, por que é errado” (DENIS, 1999, p. 236) (tradução nossa). Tanto no exemplo da masturbação quanto no do incesto Kant sugere tal posição. Ao se referir à masturbação como uma prática imoral, o filósofo afirma que não é fácil inferir a degradação da humanidade do ato. É simples dizer que ele é antinatural, dada a contradição com o fim da preservação da espécie, mas explicar o porquê de ser altamente ofensivo é outra questão, como vimos anteriormente. O mesmo ele o diz do incesto: a natureza põe em nós o impulso direcionado a pessoas não pertencentes à mesma família, mas isto não explica a imoralidade do ato. O que torna o incesto racionalmente e, por isso, moralmente condenável é a desigualdade dos parceiros sexuais (Cf. KANT, 1997, p. 160). Isto nos leva a crer, novamente, que os fins da natureza, neste caso, não podem ser usados como princípio que mostra com clareza como preservar a humanidade dos indivíduos.

Em quarto lugar, há outros muitos fins para as nossas capacidades naturais e morais enquanto animais. Em relação ao sexo, ele pode, inclusive, ser combinado com o amor e com a apreciação estética (Cf. KANT *apud* DENIS, 1999, p. 237), capacidades que estão igualmente presentes em nós de maneira natural, isto é, enquanto constituintes de nossa animalidade. Reduzir, então, a atividade sexual à mera reprodução seria desconsiderar outras dimensões de significativa relevância da natureza animal humana. Os casamentos são importantes na constituição das comunidades – sejam eles com filhos ou não. E, além dessa função social, eles também se configuram num modo de estabelecer relações afetivas entre as pessoas. Todos sabemos o quanto a afetividade é importante na constituição de um psiquismo sadio nos indivíduos, e o quanto a repressão desta capacidade eminentemente animal pode causar sérios danos. Diante disto, a redução do fim da natureza enquanto ser animal à procriação se constitui, na verdade, numa violência

às outras dimensões que esta mesma natureza possui (Cf. DENIS, 1999, pp. 235-237).

As considerações acima feitas nos fazem pensar sobre algumas fragilidades da obrigatoriedade do argumento da degradação da humanidade do indivíduo baseando-se nos fins da natureza e na associação destes à FH para fundamentar os deveres para consigo mesmo. Porém, elas não dirimem a importância e a perfeita concordância do argumento teleológico na completude do projeto ético kantiano, conforme vimos na discussão do suicídio e da mentira. A intenção de Denis, porém, ao fazer as considerações acima expostas, foi mostrar que sem as premissas teleológicas, o argumento da suposta degradação da humanidade por meio de determinadas práticas sexuais não se sustenta. Em sua visão, estas premissas são acréscimos à FH enquanto coluna sustentadora dos juízos morais acerca dos deveres aqui analisados. As quatro explicações acima o provam. Sem tais premissas, por exemplo, seria impossível para Kant provar que praticar sexo com uma pessoa do mesmo sexo é uma violação do dever para consigo mesmo – já que ele acrescenta o princípio teleológico da preservação da espécie no que concerne a preservação da humanidade (Cf. NAHRA, 2005, p. 104). A questão problemática para nós, portanto, passa a ser o papel desempenhado pelo princípio teleológico dos seres vivos na determinação do dever de preservar a espécie sem degradá-la. Em outras palavras, será preciso analisar a relação entre o exercício da liberdade e os fins da natureza no que concerne à sexualidade, para perceber até onde a FLN será necessária na fundamentação dos deveres e, de um modo geral, no sistema ético kantiano, questão que problematizaremos posteriormente.

2.2 O CONSENTIMENTO: UMA MANIFESTAÇÃO DA LIBERDADE

Cabe-nos, neste momento, adentrar em outra questão de extrema importância na discussão acerca das relações entre o uso das pessoas, a possível degradação oriunda deste uso – ou presente nele – e a racionalidade humana. Enquanto que para fundamentar a condenação da homossexualidade, Kant recorreu ao argumento teleológico, vimos que no caso da prostituição isto não aconteceu.

Aqui, o filósofo utiliza somente a FH enquanto critério moral para julgar o grau de imoralidade atingido pela prática da comercialização do sexo. No capítulo anterior, quando analisamos de modo mais específico este *crimina carnis*, percebemos que a condenação se fixa basicamente na ideia de que a pessoa – enquanto fim em si mesmo – está sendo degradada ao se tornar meio para satisfação sexual de alguém. O que é usado, neste caso, é o próprio corpo humano, por meio do prazer que é oferecido pela atividade sexual. É forçoso, agora, lembrar que, no início deste capítulo, apresentamos uma citação⁵⁹ do próprio Kant, que, conforme nossa compreensão, se refere a possíveis usos não-degradantes das pessoas. Certamente, tratar o outro como mero objeto é um meio de usá-lo, mas não o único. No excerto referenciado, Kant parece-nos lembrar que existem, sim, outros modos de uso das pessoas, e o trabalho é um deles. Em todos, contudo, há algo em comum, que já havíamos constatado anteriormente: o consentimento.

É moralmente objetável todo tipo de relação que não parte do consentimento mútuo: estupro, sequestro, escravidão, sedução... Se considerássemos o critério para evitar a degradação da humanidade o mero consentimento – que, na verdade, é a concretização da capacidade racional de estabelecer fins – a prostituição, desta forma, seria facilmente aprovada, a nível ético. No entanto, a questão não é tão simples assim. E se, mesmo consentindo, houver algo que não estava explícito no acordo inicial que foi consentido? E se, apesar de ter consentido e estar pagando, o cliente for usado(a) de outras formas pelo(a) profissional do sexo? E se este não estiver em posse da razão para consentir ou dissentir? Até onde pode ir o consentimento deste profissional? Pode ele permitir a violência? De posse da variedade de indagações advindas deste contexto, é preciso centrar-nos no seguinte problema: o que constitui, de fato, o consentimento?

Se partirmos, por exemplo, para documentos que, explicitamente, estabelecem certo tipo de ligação entre dois indivíduos, deixando absolutamente explícitos os direitos e deveres de cada um, mesmo aí pode não haver consentimento genuíno, dada, por exemplo, “a ignorância, coação, deturpação, pressão ou algo do tipo” (O’NEILL, 1985, p. 254) (tradução nossa). Desta forma,

⁵⁹ “O homem pode certamente fruir do outro enquanto instrumento para o seu serviço; ele pode utilizar-se das mãos ou pés do outro para servi-lo, embora pela livre escolha deste último” (KANT, 1997, p. 155).

“procedimentos formais podem revelar somente o consentimento espúrio, não podendo, então, garantir que todos são tratados como pessoas” (O’NEILL, 1985, p. 255) (tradução nossa). Outro problema surge, já fora do âmbito dos procedimentos formais de consentimento, ao perguntarmos sobre o que pode ser consentido – implícita ou explicitamente – e, mais ainda, até onde ele pode ir. Pode acontecer também de, ao consentir, o indivíduo “não escolher atividades que o seu consentimento, supostamente, legitima (...). Uma escolha entre parceiros matrimoniais não mostra que a vida matrimonial foi escolhida” (O’NEILL, 1985, p. 255) (tradução nossa), o que é comum em sociedades patriarcais. Em casos em que a capacidade e/ou habilidades para consentir ou não estão prejudicadas, também emergem sérios problemas, como num caso de um paciente que consente em participar de testes experimentais com substâncias ainda não aplicadas em seres humanos. Do lado oposto a estas três possibilidades de exercício do consentimento, no entanto, ainda se situa um outro fator de suma importância no que concerne ao uso das pessoas neste contexto: a intencionalidade de um outro ser racional. Isto porque, “quando nós consentimos às propostas de um outro, consentimos, mesmo ‘completamente’ informados, somente a algumas formulações específicas do que o outro tem em mente a fazer” (O’NEILL, 1985, p. 256) (tradução nossa). Por exemplo, quando o garoto de programa consente numa relação com um cliente, mesmo que tenha combinado formalmente o que estaria contido no programa, não sabe o que o indivíduo que o procura tem em mente. Ele pode, por isso, ter inclusive consentido em algo que, se soubesse, não consentiria. A intencionalidade, desta maneira, se torna um fator extremamente problemático, pois ela traz, implicitamente, proposições que, por mais que pudessem ser inferidas, não tornam o sujeito racional apto a dizer que ação exatamente derivará de uma ou outra proposta. Diante destas constatações, torna-se necessário saber quais aspectos das ações devem ser consentidos para que as pessoas sejam tratadas enquanto tais (Cf. O’NEILL, 1985, p. 257).

No contexto de análise do consentimento, O’Neill identifica duas possibilidades para esta atitude: o *consentimento hipotético* e o *consentimento significativa e espúrio*. O primeiro caracteriza-se por não exigir de nós sabermos o que o indivíduo em questão consente numa determinada proposta, mas levanta-se um consentimento hipotético do que outros seres racionais, em plena posse da razão, dariam para a mesma proposta. O segundo focaliza-se em mostrar em que

situações o consentimento é significativo e quando não o é. Em primeiro lugar, quando não for preciso consentir em todos os aspectos do que o outro propõe, ele não é significativo, pois muitas das facetas da proposta não têm implicações morais. Em consequência, o consentimento que realmente importa, em primeiro lugar, é aquele que se refere aos critérios mais fundamentais da proposta alheia. Suponhamos, por exemplo, a garota de programa que consente em atender três homens e especifica que tipo de relação terá com eles; mas o fato de atendê-los com um determinado tipo de roupa é irrelevante, em virtude da ausência de implicações morais. Em segundo lugar, para que o consentimento seja significativo numa determinada relação, é preciso garantir que seja possível tanto consentir quanto dissentir sobre algo (do contrário, a concordância baseia-se num consentimento espúrio, se não coagido, mesmo que indiretamente). Em terceiro lugar, é preciso estabelecer algumas condições necessárias cuja ausência faça o consentimento ou o dissentimento impossíveis, e, como consequência, algumas outras exigidas para que, em ao menos algumas circunstâncias, consentir seja possível.

De um modo geral, estas são as possibilidades apresentadas por O'Neill para que, nas relações em que se exige a decisão e a concordância pessoal diante de uma proposta, o indivíduo seja tratado como pessoa. Porém, ainda há um outro ponto de importância significativa nesta discussão: apesar de estarmos nos referindo à possibilidade de seres em plena posse da razão consentirem, não se pode desprezar o fato de que cada ser racional também é portador de particularidades específicas. Isto porque

nós não somos meramente adultos que possivelmente consentem, mas amigos particulares, colegas, clientes, rivais, relações, amantes, vizinhos; nós temos cada um uma história particular, caráter, conjunto de habilidades e fraquezas, interesses e desejos. Mesmo quando os outros não nos enganam ou coagem, ou de nenhum modo nos tratam como instrumentos, nós ainda podemos sentir que eles não nos tratam como pessoas também. Há algum ponto para o pensamento que [afirma que] ser tratado como pessoa exige um toque pessoal. (O'NEILL, 1985, p. 260) (tradução nossa)

Segundo O'Neill, portanto, em alguns contextos, os de relações estritamente pessoais – como nas relações afetivas – é preciso levar em consideração, para o dissenso ou o consenso, a identidade particular do indivíduo. A partir do momento que passamos a centrar-nos nesta dimensão da personalização

das relações, adentraremos num campo muito próximo à filosofia moral kantiana. Se é preciso dar importância à faceta personalizada do consentimento, infere-se que se faz mister, também, volver o olhar para os desejos dos indivíduos, e, aí, nos deparamos com o querer pessoal alimentado pelas máximas. Neste sentido, as máximas que motivam os indivíduos em suas ações deverão ser passíveis de universalização. O que eles consentem deverá também poder ser consentido por outrem, a fim de que haja valor moral aí.

As exigências da FH, sob a ótica do consentimento, podem ser melhor ainda clarificadas. Afirmar que devemos tratar os outros como fins em si mesmos não é o mesmo que dizer que devemos buscar os mesmos objetivos que eles. Sendo fins em si mesmos, por possuírem uma existência que, em si mesma, é um fim (Cf. KANT, 1960, p. 67), eles não dependem dos fins subjetivos estabelecidos por nós. Pelo fato de existirem independente de nós, cria-se uma nova situação:

os outros podem limitar minha ação por serem seres autônomos cujas máximas guiam seus projetos e atividades para seus variados fins (...). Não tratar os outros como meios introduz as mínimas, mas indispensáveis, exigências para coordenar a ação em um mundo compartilhado por seres autônomos, a saber, que ninguém aja de modo que os outros não possam consentir a tal ação (...). (O'NEILL, 1985, p. 263) (tradução nossa)

O reconhecimento da autonomia dos indivíduos, recorrente na *Fundamentação*, se desdobra, na FH, como o argumento de *não usar os outros como meros meios*. Nas *Lições*, e em particular no tratamento dos *crimina carnis*, o filósofo acrescenta à gravidade do uso do ser humano a desonra, desprezo ou a falta de consideração pela humanidade em si e no outro (Cf. KANT, 1997, pp. 160-161), isto é, a desconsideração pela capacidade racional que o outro possui de se propor fins. Supõe-se, então, que o respeito por esta humanidade exige, de alguma forma, agir de tal modo que você possa partilhar ou ao menos colaborar com os fins alheios, mas, vale ressaltar, não quaisquer fins: somente aqueles que não são contra a moralidade. O que subjaz o tratamento que damos aos outros, seja diretamente ou indiretamente – ao colaborar com as máximas dos outros –, é o valor moral de nossas máximas (Cf. O'NEILL, 1985, p. 267). A presença ou a ausência de valor moral nelas é, inclusive, superior em importância aos conceitos de certo ou errado.

Quando passamos a analisar a questão do consentimento nas relações sexuais, não nos é difícil perceber onde se degrada a humanidade dos indivíduos –

por não terem seus fins respeitados: o estupro e a sedução são os mais óbvios. No entanto, quando pensamos sobre a prática do sexo consentido livremente, seja ele comercializado ou não, torna-se muito mais difícil sustentar um discurso de condenação moral a esta prática baseando-se em argumentos racionais. Para Kant, o profissional do sexo está sendo usado por outro. Porém, ao aceitar livremente a venda do prazer sexual, o indivíduo está consentindo e fazendo uso de sua racionalidade, estabelecendo fins para si mesmo. A saída para rechaçar tal possibilidade seria a ideia de que o ser racional não pode utilizar este argumento de defesa (propor-se fins) para justificar o ato da prostituição, dado que, mesmo pondo-se fins, ele está fazendo de seu corpo um meio para a obtenção de lucro; está utilizando a sua humanidade – que tem valor absoluto em si – como algo passível de ser valorado financeiramente, e aí reside a ferida à dignidade. Não há valor que compre a humanidade. O fato do corpo ser nosso não nos permite tratá-lo arbitrariamente. Conforme nos lembrou Denis anteriormente, o corpo possui uma relação intrínseca com a racionalidade, pois a natureza animal – da qual ele é a manifestação mais sensível – constitui-se na base para a eficácia da natureza racional – essência da humanidade. Por isso, é preciso tratá-lo devidamente, e, para Kant, isto se faz pelo apelo aos fins da natureza em relação às capacidades do corpo (Cf. DENIS, 1999, p. 235). Outrossim, tratar o corpo desta forma pressupõe que ele pode se tornar um fim subjetivo que está à disposição do indivíduo, o que também é claramente condenável sob a ótica kantiana, visto que o corpo não é propriedade daquele (Cf. KANT, 1997, p. 157). Quando isto acontece, tanto quem vende o prazer sexual quanto quem o paga não está se tratando enquanto fim. Ao contrário, está desrespeitando a natureza racional, consoante lembra Nahra ao comentar a ideia kantiana (Cf. NAHRA, 2005, p. 111). Logo, o mero consentimento não basta para moralizar uma relação ou prática, conforme reitera Herman:

(...) o acordo sobre o uso [da sexualidade] não fornece uma solução. Kant defende que, a menos que seja possível ter direitos de disposição sobre as pessoas, a atividade sexual é moralmente inadmissível. Nós não somos o tipo de coisas sobre as quais alguém (inclusive nós mesmos) pode ter direitos de dispor. (HERMAN, 1993, p. 59) (tradução nossa)

Desta forma, consentir atende somente a uma dimensão de significado da humanidade – a capacidade de estabelecer fins – mas confronta-se diretamente

com outras: o valor incondicional da humanidade em si e os fins naturais a partir dos quais ela deve ser compreendida.

Mas, se a humanidade é degradada quando se usa o corpo como meio para a obtenção de lucro, tal condenação não seria, similarmente, válida para os outros tipos de uso do corpo, como o trabalho? As relações de trabalho também se caracterizam pelo contrato econômico, como a prostituição. Nelas, muitas vezes o consentimento também pode ser prejudicado. As coerções, a exploração, o pagamento baixo, as fraudes e as trapaças, bem como os tão famigerados assédios morais se constituem em práticas que inviabilizam ou impedem o dissenso ou o consenso dos indivíduos nos ambientes profissionais. Isto sem falar nas trágicas experiências de trabalho forçado. Temos, neste contexto, porém, um aspecto agravante para analisar tais práticas: já que a perspectiva kantiana se fixa nas máximas individuais, como compreender as máximas das instituições em seus superiores? Na verdade, para avaliar melhor esta situação, tornar-se-ia preciso olhar para as máximas que guiam a ação das instituições. Ademais, o desrespeito ao consentimento não é a única questão problemática aí. Se, para Kant, é preciso colaborar com os indivíduos na realização de seus fins particulares, a economia moderna subjacente ao cotidiano das empresas, trata os trabalhadores como uma massa uniforme, não se interessando pela consecução de seus fins. O trabalho, portanto, pode, semelhantemente, por meio dos prejuízos ao consentimento, degradar a humanidade, tal como a prostituição e os outros *crimina carnis* (Cf. O'NEILL, 1985, p. 268-276) (tradução nossa).

É necessário, contudo, estabelecer a diferença essencial entre a utilização do corpo nas duas possibilidades em análise: na prostituição usa-se o corpo de maneira intrínseca, ou seja, o interesse do pagante é o prazer advindo do uso da genitália; no trabalho, o patrão se interessa pelo produto ou serviço que é fruto das capacidades do indivíduo. Se considerarmos o contexto da humanidade em ambas as situações, perceberemos que o sexo representa um perigo, posto o direcionamento explícito para o gozo do corpo de outrem, tendo em vista a obtenção do prazer, coisificando-o. Neste uso, na visão de Kant, de acordo com Nahra, não há preocupação alguma com a realização dos fins do outro, configurando um total desrespeito à sua natureza racional e, por conseguinte, à sua humanidade, degradando-a (Cf. NAHRA, 2005, p. 107). No trabalho, o gozo do corpo em si não é o interesse, pois este, na verdade, reside no produto do trabalho, que, indiretamente,

vem do corpo. A degradação nas relações profissionais acontecerá via outras possibilidades, como as concernentes ao consentimento, acima explicitadas.

O conceito de degradação, portanto, está situado numa lógica muito ampla, bem além de um suposto preconceito refinado, conforme a posição de Green (Cf. GREEN, 2001, p. 253). O que temos diante de nós é uma verdadeira compilação dos principais conceitos da ética kantiana no que concerne ao respeito ao indivíduo, e o consentimento emerge como mais uma categoria importante para a reflexão sobre o estatuto ético das relações. Enquanto instrumento de exercício da liberdade que garante o tratamento da própria humanidade como um fim, ele manifesta-se como uma instância capaz de impedir a degradação da humanidade dos indivíduos, seguindo, deste modo, as exigências da FH. Porém, ele não é condição suficiente para que haja moralidade nas ações. Somos cômicos de que consentir ou dissentir está ligado a um universo de implicações éticas muito maior que o próprio indivíduo, e, muitas vezes, concretizá-lo está além de sua escolha individual. Além disso, naquilo que diz respeito ao âmbito estritamente pessoal das escolhas, mesmo aí se exige, na filosofia prática kantiana, a adequação a um outro critério. Isto porque, no que está ao nosso alcance, estamos adentrando no campo das máximas, estas, por sua vez, universalizáveis ou não – constituindo-se, assim, o consentimento, num ato de legislação – o que nos vincula à necessidade de conformar o exercício da nossa liberdade, mesmo nas relações afetivas, a um outro critério que regula a prática da liberdade, a saber, àquele da correspondência das ações à liberdade transcendental, discussão que retomaremos posteriormente.

2.3 O MATRIMÔNIO, O AMOR E A RECIPROCIDADE

No capítulo anterior, vimos que, para Kant, o único modo de moralizar uma relação sexual é vivê-la no contexto do matrimônio, dada a reciprocidade da entrega que garante, de per si, a igualdade de partes, evitando o uso do parceiro como mero meio. Tentamos apresentá-la a partir de sua relação com os *Crimina carnis*, no intuito de ressaltar a solução kantiana para proporcionar a vivência do impulso sexual, natural a todo homem, sem degradar a humanidade, posto que, consoante já se explicitou, tal degradação acontece sempre que se frui do prazer

sexual, já que se objetifica outrem. O problema central gravita em torno da moralidade das relações. Anteriormente, perguntamo-nos o seguinte: se o impulso sexual pode carregar consigo os objetivos do amor, isto é, a preocupação afetuosa com a integralidade do outro – e, neste contexto, um indivíduo não usaria um outro como simples objeto de prazer, mas o vislumbraria como ser humano em sua integridade – por que, necessariamente, deve-se casar para não degradar a humanidade? O amor (e seus pressupostos) não basta para evitar a degradação? É o puro pacto matrimonial que a evita? Para entendermos o porquê do matrimônio ser a instância que evita a degradação da humanidade dos envolvidos no sexo, é preciso fazer uma digressão a alguns dos conceitos centrais de Kant apresentados nestes tópicos, dado que tal discussão está situada, explicitamente, num contexto jurídico, o que não significa que tenha perdido seu vínculo com outras dimensões e conceitos da ética kantiana. Pelo contrário, o que há é uma complementaridade de conceitos, formando uma doutrina ética sólida, embora com pontos questionáveis.

A *Doutrina do Direito*, primeira parte da MS, está dividida, em outras duas partes: *O Direito Privado* e *O Direito Público*. A discussão sobre o matrimônio, pertencente ao Direito Privado, aparece no segundo capítulo, intitulado *Do modo de adquirir algo exterior*, na terceira seção, nomeada *Do direito pessoal de caráter real*. O título primeiro, *O direito conjugal*, inaugura o tópico *O direito na sociedade doméstica*. Tal doutrina, em Kant, também é parte de seu projeto ético. Como tal, está fundamentada numa dimensão metafísica, e não empírica⁶⁰, tentando colaborar para a fundação de uma constituição civil que regule o exercício da liberdade humana, de tal modo que esta possa se encontrar numa posição favorável para o desenvolvimento de todas as disposições dadas pela natureza. As leis exteriores, então, compiladas numa constituição, tornam-se imprescindíveis para que se cumpra o fim da natureza humana, convertendo-se numa condição indispensável para o progresso moral de qualquer povo (Cf. KANT, 2011, p.10). Deparamo-nos, a partir desta constatação, com a tarefa do direito de agir em

⁶⁰ Dentre outros textos da própria *Doutrina do Direito*, tal posicionamento está claro também no pequeno opúsculo intitulado *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*: “Ora, para passar de uma *metafísica* do direito (que abstrai de todas as condições da experiência...)” (KANT, 2010b, p. 76), como também no texto *Sobre a discordância entre a moral e a política a propósito da paz perpétua*: “... as máximas políticas (...) [devem] provir do conceito puro do dever do direito (da obrigação moral, cujo princípio *a priori* é dado pela razão pura), quaisquer que venham ser as consequências físicas (...)” (KANT, 2010b, p. 89).

conformidade com a teleologia da natureza, que só pode ser racionalmente pensada e conhecida.

Por este fato, a definição kantiana de direito não é extraída do estudo do direito positivo, visto que este se caracteriza pela tentativa de julgar os atos como lícitos ou ilícitos, analisando simplesmente o que pertence à experiência, situando-se, portanto, no campo do que é *válido* como direito, mas não no que *vale* como direito. Em outras palavras, o direito positivo é *a posteriori*. Kant, contudo, dirige seu esforço para conseguir a “justificação dos principais institutos jurídicos a partir de alguns princípios racionais *a priori*” (BOBBIO, 1995, p. 67), encontrados, segundo ele, no Direito natural. Isto caracteriza a tentativa de fundamentar o direito na razão pura prática, quer dizer não tomar “como fundamento outras leis senão as leis formais do uso do arbítrio” (KANT, 2005, p. 69) que, justamente por serem formais, transcendem a experiência. Neste sentido, a doutrina do Direito seria “o conjunto das leis para as quais é possível uma legislação externa” (KANT, 2005, p. 41). Quando essa legislação é existente de fato, tem-se o Direito positivo, que deve retirar “os princípios imutáveis para toda a legislação positiva” (KANT, 2005, p. 41) do Direito natural. Neste contexto, pode-se compreender o direito, “enquanto se refere a uma obrigação que lhe corresponde”, em três sentidos. Em primeiro lugar, o Direito diz respeito

apenas à relação externa e, precisamente, prática de uma pessoa com outra, na medida em que as suas ações possam, como *facta*, ter influência (direta ou indiretamente) umas sobre as outras. (KANT, 2005, p. 42)

Aqui se tem uma compreensão de direito como algo que se insere no campo das relações intersubjetivas, constatação feita a partir da expressão *relação externa*. Mas não é qualquer tipo de relação externa. A intersubjetividade é marcada por uma infinidade de modos de relacionar-se, como mostra, inclusive, a *Doutrina das Virtudes* ao falar dos *deveres para com os outros*, como a beneficência. Por isso, Kant continua a caracterização, afirmando que, em segundo lugar, o conceito de direito

não significa a relação do arbítrio com o *desejo* do outro (portanto com a simples necessidade) como, por exemplo, no caso das ações beneficentes ou cruéis, mas, pura e simplesmente, com o *arbítrio* do outro. (KANT, 2005, p. 42)

O direito se situa na relação específica entre dois arbítrios, o que diferencia a relação intersubjetiva jurídica de outras relações intersubjetivas. Atente-se para o seguinte fato: não se trata de uma relação entre desejos, ou entre arbítrio e desejo, mas entre arbítrios. Este se distingue do mero desejo “pela consciência da capacidade de produzir um objeto determinado” por meio de uma ação, enquanto aquele é a simples “representação de um objeto determinado colocado como fim” (BOBBIO, 1995, p. 68). No cerne da relação jurídica entre dois arbítrios encontra-se, então, a capacidade de consciência, que nada mais é do que a reciprocidade racional, caracterizada pela ciência de poder cada um alcançar o objeto do desejo, correspondendo o arbítrio de um ao arbítrio do outro (Cf. BOBBIO, 1995, p. 69). Por fim, acrescenta o filósofo,

nesta relação recíproca dos arbítrios não se atende, de todo em todo, à matéria do arbítrio, quer dizer, ao fim que cada qual se propõe com o objeto que quer (...), mas pergunta-se apenas pela forma na relação entre os arbítrios de ambas as partes, na medida em que eles são considerados simplesmente como livres, e se, com isso, a ação de cada um se pode conciliar com a liberdade do outro segundo uma lei universal. (KANT, 2005, pp. 42-43)

O terceiro sentido do direito, então, deixa explícita a marca do pensamento kantiano, a partir de sua natureza metafísica: o interesse do filósofo é manter o caráter transcendental de sua doutrina e, para isso, ele insiste que as relações jurídicas se estabeleçam desde a forma, que são “modalidades através das quais aquele fim deve ser alcançado e aqueles interesses regulados” (BOBBIO, 1995, p. 69). Os fins individuais, materiais, utilitários, não pertencem ao âmbito das relações recíprocas. Chega-se, então, depois destes três sentidos, a uma definição do direito: ele é “o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de cada um pode conciliar-se com o arbítrio de outrem segundo uma lei universal da liberdade” (KANT, 2005, p. 43). A liberdade, categoria fundamental na ética kantiana e na discussão do presente texto, está inscrita na *Doutrina do Direito* como elemento indispensável da constituição da dimensão jurídica nas quais as relações humanas se inserem. Se imaginássemos uma sociedade na qual não houvesse leis para limitar o uso da liberdade negativa, retornaríamos à barbárie, ou àquilo que Kant e outros pensadores das teorias do Estado e do direito chamam de estado de natureza. Desde a *Fundamentação*, já se materializa uma tentativa de situar o uso da liberdade e suas intrínsecas implicações com a construção da moralidade na esfera pública. Ao estabelecer o imperativo categórico como mandamento que regula o uso

desta característica eminentemente humana, se fixa e se legitima o critério do teste de máximas das ações, perguntando-se onde eles podem servir como leis para todos, isto é, leis que, saindo da esfera privada, se conformem ao âmbito público⁶¹. Este respeito pela liberdade, na verdade, proveniente do conceito de dignidade racional, aparece de maneira mais clara na segunda formulação do imperativo categórico, a FH, conforme já apresentamos anteriormente. É perceptível, então, que no substrato deste conteúdo, tem-se a discussão eminentemente jurídica sobre a localização do exercício da liberdade, normatizado pelo imperativo categórico, em sua relação com os domínios do público e do privado.

O imperativo categórico, enquanto norma ética fundamental, não se refere a uma suposta moralidade privada como se houvesse uma competição com uma moralidade pública. Quem se porta de tal modo, parece querer viver ainda num estado de natureza. Para Kant, malgrado sejam distintas, as esferas pública e privada não precisam ser dicotomizadas. A partir do momento em que constituem uma sociedade, os seres humanos, agora cidadãos, devem encontrar nelas um espaço propício para o desenvolvimento da moralidade, através da relação entre leis públicas e as liberdades. Neste paradigma civil, é compreensível, então, e perfeitamente vinculada ao restante de sua obra ética, a definição da lei universal do Direito: “age exteriormente de tal modo que o uso livre do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal” (KANT, 2005, p. 44). Tal afirmação demonstra-nos que a preocupação kantiana no que concerne ao direito reside, portanto, na promoção da justiça e na preservação das liberdades individuais (Cf. SULLIVAN, 1994, pp. 22-24). Na verdade, justiça e liberdade estão intrinsecamente unidas, dada a compreensão daquela, em Kant, como

o conjunto das garantias por meio das quais posso expressar a minha liberdade externa não impedida pela não-liberdade dos outros, ou seja, a ideia da *coexistência das liberdades externas*, como coexistência de tantas esferas de não impedimento (BOBBIO, 1995, p. 74)⁶².

⁶¹ Como um bom representante do Esclarecimento, Kant aprendeu que o que confere dignidade ao ser humano é o uso da razão. Tal dignidade é inalienável, e limita o uso da própria liberdade, estabelecendo, por conseguinte, também o uso da liberdade dos outros cidadãos. Trata-se de um princípio básico do liberalismo político, que será exposto na lei universal do direito (Cf. KANT, 2005, p. 44), mas que já aparece, mais de dez anos antes, na *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*: “(...) se se impede o cidadão de procurar seu bem-estar por todas as formas que lhe agradem, desde que possam coexistir com a liberdade dos outros...” (KANT, 2011, p. 18).

⁶² A ideia assim esboçada de liberdade antecede a *Doutrina do Direito*. Na própria *Fundamentação*, depois de apresentar as duas primeiras formulações do imperativo categórico, ambas com valor

A insistência na preservação da liberdade leva-nos a crer que este direito é, de fato, o fundamento de toda a sua MS – tanto *A Doutrina do Direito* quanto a *das Virtudes* – e, por conseguinte, é o substrato no qual se edifica seu projeto ético e cosmológico. Quando formos analisar mais de perto o problema legal do matrimônio em relação à degradação da humanidade, perceberemos este dado mais veementemente. Por enquanto, é-nos suficiente concentrarmo-nos exclusivamente na discussão jurídica – apesar de ela não ser dissociada do restante do pensamento kantiano⁶³.

Ao nos situarmos no contexto do uso das liberdades individuais num Estado civil, fica claro que estamos inscritos nos limites existentes entre o direito público e o privado, sendo aquele caracterizado pela desigualdade dos indivíduos – o que exige uma subordinação, por consequência lógica – enquanto este último é marcado pela igualdade de sujeitos, exigindo o surgimento de uma coordenação. Esta diferença essencial baseia-se na *forma* da relação. Tais direitos diferenciam-se também pela *matéria* que constitui o objeto da relação, fazendo surgir as categorias de interesses coletivos – referentes à coletividade – e interesses individuais – referentes à uma única pessoa. Entretanto, estes direitos, nas diversas distinções que se podem estabelecer entre eles, situam-se ambos sob o poder do Estado, pertencendo a este o direito de legislar sobre eles. Se quisermos nos retirar da relação público-privado devemos partir para um contexto no qual não existisse o Estado, pois tais conceitos nascem das relações que os indivíduos estabelecem entre si, relações que só são possíveis num contexto civil, o que os torna públicos. Somente no estado natural, onde não existe ainda o Estado, pode-se falar do direito dos privados de *per si*. Aí, essencialmente, o direito dos privados se diferencia daquele público, do Estado, pois se este último não existe, não pode derivar de si,

positivo no que concerne à ação, Kant introduz na fórmula da humanidade um valor *restritivo* a ela, dado que considerar a natureza racional como um fim em si mesmo corresponda a considerá-la como “a condição suprema que limita a liberdade das ações de cada homem” (KANT, 1960, p. 70) (Cf. LEBRUN, 2011, p. 74). Tal princípio é recorrente também em outras obras, como no opúsculo educacional intitulado *Sobre a pedagogia*, onde Kant afirma que “1. É preciso dar liberdade à criança (...) em todos os seus movimentos (...) com a condição de não impedir a liberdade dos outros (...). 2. Deve-se-lhe mostrar que ela pode conseguir seus propósitos, com a condição de que permita aos demais conseguir os próprios (...); 3. É preciso provar que o constrangimento, que lhe é imposto, tem por finalidade ensinar a usar bem da sua liberdade” (KANT, 1999, p. 454). A mesma posição é exposta em KANT, 2010b, pp. 76-77, p. 80; 2011, pp. 10-11.

⁶³ É na problematização acerca do estatuto moral das relações afetivas que autores como Christine Korsgaard (Cf. KORSGAARD, 1992, pp. 310-311) e Henry J. Allison sugerem que “a liberdade da vontade não é apenas uma condição necessária, mas também uma condição suficiente para a lei moral” (ALLISON, 1986, p. 395), o que se coaduna também com a ideia absolutamente central e suficientemente afirmada por Guyer para a efetivação da moralidade (Cf. GUYER, 2002).

por isso, direitos. Partindo desse pressuposto, o que se tem agora é uma contraposição entre direito natural e direito positivo, sendo o primeiro identificado com o direito que é próprio do estado de natureza, e o segundo com aquele que é próprio do estado civil. Kant realiza, assim, uma distinção racional no direito – e não empírica – pois se baseia na distinção de *status*, isto é, de modalidades de emergência do Estado. Desta forma, direito privado e público, agora compreendidos a partir das ideias de natural e positivo, respectivamente, diferenciam-se, pois

o direito natural é o que não reconhece outra fonte a não ser a natureza mesma das relações entre pessoa e pessoa; o direito positivo deriva, ao invés, da vontade do legislador. O primeiro é um direito permanente, racional e ideal; o segundo é um direito voluntário e determinado historicamente. (BOBBIO, 1995, p. 86)

Em virtude disso, podemos afirmar que no estado de natureza as relações são de coordenação, pois todas as pessoas são iguais, e que aí os interesses são puramente individuais; enquanto no estado civil as relações são de subordinação, dada a existência legisladora do Estado, que exige obediência, e os interesses são coletivos, havendo, por conseguinte, um direito público. Neste contexto aparentemente dualístico e conflitante, prosseguindo na tarefa de elaborar uma teoria racional do direito, Kant precisou utilizar-se de um conceito fundamental da experiência jurídica a fim de equacionar melhor a problemática em questão. Trata-se do conceito de *posse*. Ele o deixa claro já no §1 da Doutrina do Direito:

O juridicamente meu (*meum iuris*) é aquilo a que estou tão ligado que qualquer uso que alguém dele pudesse fazer sem o meu consentimento ser-me-ia lesivo. A condição subjetiva da possibilidade do uso geral é a posse. (KANT, 2005, p. 67)

Kant considera possível a posse de qualquer objeto exterior ao arbítrio pessoal. A posse é o que garante ao sujeito a possibilidade legal de uso de algo. Tal objeto se tornará possuído quando estiver sob o poder físico de alguém, o que pressupõe um ato do arbítrio. Esta posse pode ser de três formas: de uma coisa fora de mim; do arbítrio de outra pessoa em relação a um determinado ato; do estado de outro indivíduo em relação a mim. Subjazem, desse modo, a esta distinção, as categorias de *substância* – uma coisa fora de mim –, de *causalidade* – o arbítrio de outrem – e a *comunhão* entre a pessoa e os objetos exteriores (ou reciprocidade) – o estado de outro indivíduo em relação a mim (Cf. KANT, 2005, pp. 68-70). Para Bobbio,

a primeira relação inclui a esfera dos *direitos reais*; a segunda, a dos *direitos pessoais*; a terceira, dos *direitos de família* (...). Com isso quer dizer que, numa relação real, possuo a substância de uma coisa; numa relação pessoal, o que possuo é a atividade do outro como causa da minha posse de uma coisa determinada; numa relação familiar (exemplo típico, o casamento) eu possuo o *status* do outro, enquanto o outro possui o meu *status*. (BOBBIO, 1995, p. 91) (grifo do autor)

Posteriormente, a cada matéria de posse Kant associa uma forma de exercício do direito: à posse de uma coisa correspondem os direitos reais; à posse da causalidade – ou prestação de um outro – correspondem os direitos pessoais; à posse de um outro correspondem os *direitos pessoais de caráter real*, sendo estes últimos constitutivos de uma nova categoria proposta por ele. Verifica-se, então, que o direito privado dispõe de três formas de exercício da propriedade. A que nos interessa, porém, e que mais impressiona, é a última delas. Isto porque ela é a que abriga, como mostramos pelo excerto do próprio autor, o direito conjugal, no qual o matrimônio se insere.

Não obstante o direito pessoal real seja aquele de “possuir um objeto exterior como uma coisa e de o usar [sic] como uma pessoa” (KANT, 2005, p. 118), trata-se de um direito de usar as pessoas de uma maneira semelhante a uma coisa, mesmo que a esteja usando como pessoa. As relações de posse, nesta categoria, realizam-se no âmbito doméstico. Diferentemente do modo de aquisição de posse do direito real (sobre as coisas) – que ocorre por ação arbitrária (*facto*) – e do direito pessoal (entre arbítrios) – que acontece via contrato (*pacto*) – neste caso a posse efetiva-se por meio da lei (*lege*). A posse via *lege* pode acontecer, por sua vez, de três modos: o homem que adquire uma mulher; o casal que adquire filhos e a família que adquire criados. Dessas três modalidades de exercício da posse, a que nos interessa é o casamento, enquanto efetivação de um direito pessoal de caráter real, e a relação desta classificação com a preservação da humanidade do indivíduo. Isto porque, ao percebermos a presença do matrimônio nesta categoria, associado à ideia de *posse* – mesmo jurídica – de um outro ser humano, de imediato, já nos ocorrem alguns questionamentos: o que significa *possuir um outro*? Isto não se constitui no tratar alguém como coisa, o que se torna uma contradição com a ideia que, posteriormente, o próprio autor apresenta na *Doutrina das Virtudes* para condenar a prostituição – a impossibilidade de adquirir propriedade sobre si e sobre

os outros? Não seria uma espécie de escravidão e, portanto, uma degradação à humanidade nos outros indivíduos, dada a violação de suas liberdades?

De antemão, consideremos a relação matrimonial como um acordo jurídico marcado pela posse recíproca, ou aquisição (o que já anula sua comparação com a escravidão ou prostituição, pois nestes casos a posse é unilateral). O uso recíproco dos órgãos genitais – entenda-se por esta expressão kantiana uma relação sexual – realiza-se de dois modos, como sabemos: um uso natural, no qual é possível a procriação, e um uso antinatural, que ocorre com uma pessoa do mesmo sexo ou com um animal não-humano, impossibilitando, desta forma, a procriação. Quanto à comunhão sexual natural, esta pode acontecer entre homem e mulher que visam somente à satisfação do apetite sexual ou segundo uma *forma* específica que é a lei, ou seja, in *lege*. Esta última é o casamento, que é “a união de duas pessoas de sexo diferente com vista à posse recíproca das suas faculdades sexuais ao longo da vida” (KANT, 2005, p. 120). O que se adquire – isto é, a *matéria* da aquisição – nesta relação jurídica (o casamento), como também em toda relação familiar, é o *status* do parceiro.

Neste contexto, associada à ideia de aquisição de *status*, para compreender integralmente a lógica jurídica do matrimônio, enquanto direito pessoal de caráter real, é necessário pensarmos-lo como proveniente da conjugação dos modos de realização da posse: ao unir a categoria de *substância* (direito real) – relacionada à posse das coisas, ocorrendo por ação arbitrária, via *facto* – e a de *causalidade* (direito pessoal) – sobre as pessoas e seus respectivos arbítrios, ocorrendo via *pacto* – tem-se como resultado a categoria de reciprocidade. Isto quer dizer que o matrimônio não se efetiva quando simplesmente existe o fato de habitar a mesma casa (*facto*), nem do mero acordo entre duas pessoas para utilizar do prazer sexual mutuamente (*pacto*), mas quando duas liberdades individuais submetem-se, reciprocamente, à lei da humanidade, “que, sendo superior às duas partes, é a única a poder garantir a elevação da relação sexual do nível natural e animal para o nível racional” (BOBBIO, 1995, p. 110). Portanto, para Kant, se indivíduos têm o objetivo de usufruir das faculdades sexuais é preciso que ele seja viabilizado juridicamente, fato que se dá pelo casamento enquanto lei, e isto não é uma mera invenção arbitrária, mas é uma exigência que decorre das leis jurídicas da razão pura (KANT, 2005, p. 121). Tal fato se justifica diante da intenção kantiana de, por meio do direito, responsável pela formação de uma constituição justa,

proporcionar à humanidade o desenvolvimento de todos os fins para os quais ela está teleologicamente orientada (Cf. KANT, 2011, p. 10). O casamento não está isento de tal propositividade. Desta forma, ao instituir juridicamente o matrimônio como o *locus* privilegiado de efetivação da moralidade a nível afetivo-sexual, Kant entende que está cumprindo esta tarefa do direito, racionalmente fundamentado, colaborando com a realização dos fins da humanidade⁶⁴.

O matrimônio, então, está inserido na lógica da *Doutrina do Direito* como a instância garantidora da preservação da humanidade dos indivíduos, pois se impede a aquisição das pessoas como se fossem coisas (como se faz no direito real), como também evita o mau uso da liberdade, como se o arbítrio, sozinho, fosse capaz de legalizar a união conjugal (como se faz no direito pessoal). Estas premissas, condenam, portanto, a prática da prostituição – pois aí existe a tentativa de se obter uma pessoa como mera coisa – bem como a do sexo casual extra-marital – pois, apesar de haver neste o uso recíproco e combinado das liberdades, consentidas, não existem garantias de que a humanidade será respeitada⁶⁵. Neste sentido, o casamento garante a posse do outro como uma coisa, embora seja ele uma pessoa, coadunando-se, desta forma, com a própria realidade natural do impulso sexual, que é o único que nos trata de modo objetificante, isto é, da forma como tratamos as coisas (Cf. KANT, 1997, p. 155). A *Doutrina do Direito*, porém, impede que este impulso natural efetive-se de maneira errônea, constituindo o casamento, desta forma, a solução para a degradação da humanidade por meio do uso do sexo. A razão obriga-nos a submeter os apetites sexuais ao “conjunto das condições sob as quais o arbítrio de cada um pode conciliar-se com o arbítrio de outrem segundo uma lei universal da liberdade” (KANT, 2005, p. 43). Só o casamento, para Kant, reúne estas condições, à medida que possibilita um modo especial de posse, a *posse recíproca*, e não mera posse – referente às coisas de um

⁶⁴ Aludimos, na nota 61, ao contexto sócio-político no qual Kant insere sua discussão jurídica. Ao referirmo-nos ao matrimônio, temos de acrescentar outro dado de ordem histórica: a discussão jurídica kantiana pode ser compreendida enquanto parte da teoria política pós-revolucionária na Europa, que procurava pensar e distinguir bem as relações entre o público e o privado, entre Estado e sociedade civil, havendo, neste novo contexto, uma grande importância dada à família. Perrot diz esta ser considerada, no referido período, “garantia de moralidade natural”, “construção racional e voluntária”, cujo “chefe é o pai”, e “onde a divisão sexual dos papéis se baseia em seus caracteres naturais”. Segundo ela, para Kant, “o direito doméstico é o triunfo da razão” (PERROT, 1991, pp. 93-95).

⁶⁵ Conforme vimos e voltaremos a afirmar, o consentimento – apesar de necessário para a construção da moralidade – não é suficiente para efetivá-la, dadas as exigências da Fórmula da Lei da Natureza.

modo geral. O ser humano não é uma coisa, já que esta é um objeto não suscetível de imputação, desprovido de liberdade (Cf. KANT, 2005, p. 33). Dois seres humanos, ao decidirem casar-se, fazem uso da liberdade e, juridicamente, responderão por este uso. Isto porque, neste contexto, ambos, ao entregarem-se reciprocamente, são possuídos enquanto coisa, mas possuem enquanto pessoa, e “por efeito da reciprocidade da relação, são possuidores, livram-se da sua posição de coisas e, encontrando-se a si mesmos na posse do outro, estabelecem novamente a própria personalidade” (BOBBIO, 1995, p. 111). Assim garante-se o direito de usar a pessoa por inteiro – e não somente uma parte dela, a saber, os órgãos sexuais – sem degradá-la (Cf. KANT, 2005, p. 121-122).

Num contrato legal como este, racionalmente justificável (Cf. KANT, 1997, p. 158), como se vê, é preciso ressaltar que os cônjuges também obtêm igualdade de posse um sobre o outro (e também sobre os bens patrimoniais). E é justamente por isso que Kant condena a prática da poligamia, adultério ou concubinato, pois, como vimos, a relação que se estabelece nestas contraria a igualdade anteriormente requerida. Nestas práticas, o indivíduo só obtém uma parte daquele outro ao qual se entregou, tornando-se, assim, uma coisa, impedindo haver a reciprocidade, que preserva da humanidade (Cf. KANT, 1997, p. 159; KANT, 2005, pp. 121-122).

Podemos elencar, portanto, a partir das características acima explicitadas, cinco aspectos essenciais do matrimônio: os cônjuges podem usar-se reciprocamente enquanto objetos sexuais; este direito de uso se estende para além dos órgãos sexuais, atingindo a pessoa inteira; a relação matrimonial é monogâmica; é permanente e é legalmente imposta (Cf. DENIS, 2001, p. 10). Destes aspectos, nós podemos deduzir algumas obrigações que estarão presentes para que haja, in lege, matrimônio, obrigações estas que serão indispensáveis para a preservação da humanidade dos cônjuges, constituindo-se, desta forma, como parâmetros morais para justificar moralmente a condenação às relações não-maritais.

Se o uso é recíproco, os parceiros impedem a instrumentalização do outro, dado haver uma entrega mútua e, portanto, um gozo recíproco daquilo que se pode obter por meio da sexualidade, a saber, o prazer sexual. Não obstante, como o ser humano é uma integralidade, não é possível separar sua natureza física da racional, não nos sendo permitido utilizar somente a sexualidade de alguém, desprezando o restante (Cf. KANT, 1997, pp. 158-159). A monogamia impede a

desigualdade nas posses, enquanto a indissolubilidade impede o mero uso casual do sexo dos seres humanos⁶⁶ – o que os objetifica – e a legalidade impõe limites a todos estes aspectos anteriores, dado que, concedendo direitos a ambos os parceiros – direitos que um tem sobre o outro – cria-se a segurança legal de que sua humanidade será sempre respeitada (Cf. DENIS, 2001, pp. 10-12). Desse modo, cumprem-se as exigências da FH em relação a si mesmo, no que concerne ao uso do sexo. No caso do sexo livre, fora do matrimônio, nunca se tem a segurança de que o outro continuará a entregar-se somente para aquele com o qual mantinha relações sexuais – o que fere, portanto, as exigências acima expostas, não havendo a mínima possibilidade se haver respeito pela humanidade do outro quando se age desta forma (Cf. SINGER, 2001, p. 184) – ao contrário do matrimônio, onde a lei garante a cada parceiro a propriedade sobre o outro (Cf. PAPADAKI, 2007, p. 338).

A teoria kantiana do casamento, fundamentada em sua *Doutrina do Direito*, ao chegar na *Doutrina das Virtudes* manifesta seu objetivo principal, acima apresentado: a tentativa de se evitar a objetificação dos seres humanos nas relações sexuais. Sua teoria é coerente, não obstante apresenta fragilidades ou pontos turvos que merecem questionamento (Cf. PAPADAKI, 2007, p. 331). O primeiro deles é o seguinte: embora o casamento se apresente como a instância kantiana de proteção da humanidade, mesmo nele existe a possibilidade de degradação. Denis lembra que

é claro que a legalidade, permanência, exclusividade e reciprocidade não são suficientes para fazer o sexo moralmente seguro; a visão de Kant não implica que eles são. Mesmo no casamento há lugar para práticas degradantes como o estupro. Além disso, muitas pessoas agora não concordarão com Kant que o casamento é necessário para o sexo permissível. Mas por questão de simplicidade, e porque penso que o matrimônio é o candidato mais forte para um contexto moralmente seguro para o sexo, assumirei a verdade da concepção

⁶⁶ Ao falar da indissolubilidade do matrimônio há algo, ademais, que merece ser ressaltado. A visão kantiana sobre a necessidade do contrato matrimonial para manter a moralidade da sexualidade parece remeter, imediatamente, à moral cristã, especificamente a Tomás de Aquino. Este afirma que no casamento se garante que a mulher não será abandonada pelo esposo após o(s) parto(s) e que este vai dar suporte à criança (o que é necessário para os seres humanos, já que a prole humana precisa do acompanhamento dos pais para ser educada e socializada, diferentemente dos outros mamíferos) (Cf. AQUINO *apud* NAHRA, 2007, pp. 111-112). Estes pressupostos parecem estar presentes implicitamente no argumento kantiano. Se isso é verdade, a visão estritamente legalista do matrimônio, em Kant, desaba, pois há uma razão maior para ele: a sobrevivência da espécie não apenas no sentido físico, mas de sobrevivência do que significa ser humano. Desta forma, estabelece-se um vínculo mais direto, claro e forte com o fim da preservação da espécie: o contrato é indispensável para a moralidade na sexualidade por ser necessário para preservar a espécie humana. Porém, como já acenamos, o casamento não precisa da procriação para garantir sua legitimidade (Cf. KANT, 1997, p. 379; 2005, pp. 120-121).

kantiana de casamento como *necessária* (embora não *suficiente*) para o sexo respeitoso consigo e com os outros (DENIS, 2001, p. 17). (grifo da autora) (tradução nossa)

Tal constatação sugere-nos que a degradação realiza-se ao se efetivarem práticas objetificantes, mesmo numa instância na qual tudo converge para a proteção da humanidade dos indivíduos, como é o casamento. A afirmação de Denis que o casamento é condição necessária, mas não suficiente, para a garantia da moralidade nas relações sexuais, nos questiona. Se nem tal contrato é suficiente para garantir a preservação da humanidade das pessoas, por que não poderíamos propor, a nível kantiano, uma outra possibilidade de vivência da sexualidade na qual não ocorra prejuízo à dignidade dos envolvidos? Há uma saída, no próprio Kant, para este problema? Estariam os casais em união estável, que cumprem os pré-requisitos acima expostos – exceto o do contrato civil – numa situação de imoralidade, para o filósofo de Königsberg? De antemão, a resposta é sim. Se considerarmos estritamente a posição do autor exposta nos seus textos, o único meio de se obter *direito* de se dispor do corpo do/a parceiro/a é pelo matrimônio, ou seja, só nele se pode fazer uso moral do impulso sexual (Cf. KANT, 1997, 158-159). Contudo, ele mesmo nos deixa algumas pistas interessantes, que poderiam ser utilizadas para propor, a partir dele mesmo, uma alternativa para a vivência de uma sexualidade não degradante fora dos limites da lei. É o que agora faremos.

Torna-se preciso reafirmar o que está em xeque na presente discussão, a fim de que não percamos o foco do problema: o status de degradação proveniente do envolvimento sexual, que, de per si, trata um outro ser humano como objeto, ao interessar-se somente pelo usufruto de sua genitália. Para solucionar este problema é que, *a priori*, surge a posse recíproca garantida in *lege*. Neste momento, faz-se mister deixar claro o motivo de fundação do matrimônio, para Kant. Em primeiro lugar, o que justifica o matrimônio não é a procriação – caso contrário pessoas que, após o casamento, ficassem estéreis, teriam o matrimônio anulado (Cf. KANT, 1997, p. 379; 2005, pp. 120-121). Apesar de ser um fim da natureza na coabitação dos sexos, procriar não é um dever. Quem se casa não está obrigado à reprodução, como já citamos anteriormente (Cf. DENIS, 1999, p. 235). O que justifica o matrimônio não é o acúmulo de riqueza e nem mesmo o amor, enquanto sentimento, em si. Kant não afirma que é preciso casar para poder acumular fortuna, como também não diz que é preciso casar para poder se amar, e nem amar para poder

casar. Estes sentimentos podem – e no caso do amor, até deve⁶⁷,– existir fora do âmbito legal, não sendo, por isso, características exclusivas do casamento. Este nasce, em Kant, enquanto instituição legal, com um único objetivo: garantir o uso recíproco do sexo sem prejuízo à dignidade do homem e da mulher. Dizendo de outro modo: casa-se para se obter o direito ao gozo sexual⁶⁸.

Mas nem mesmo o matrimônio, com toda a força da lei, é suficiente para garantir a preservação da humanidade das pessoas – apesar de ser uma condição necessária para que se efetive tal objetivo. O que se percebe, então, é que, subjacente à elucubração kantiana acerca da necessidade do casamento, está a ideia de que ele é, de *per si*, capaz de criar alguns pressupostos que impedirão a degradação da humanidade de outrem, quais sejam, como vimos, a igualdade, a reciprocidade, a monogamia e a permanência no relacionamento. Para que não haja destruição da humanidade do outro, num primeiro momento, é preciso assegurar todas estas, e quem o faz é a lei. Por mais esdrúxulo que pareça aos nossos olhos este raciocínio que, visto de maneira superficial, é puramente legalista, trata-se da verdade sobre o matrimônio kantiano. A lei é indispensável. Porém, para amenizar um pouco esta visão que, aos olhos do indivíduo do século XXI – tão suscetível ainda ao ideal romântico produzido desde meados do século XVIII – mostra-se tão seca, trazemos a inserção kantiana de uma nova perspectiva ao tentar fundamentar a existência do casamento, nas LE, e é justamente destes comentários do filósofo que nós podemos extrair algumas sugestões para problematizar sua posição. No texto supracitado, ele afirma que

nós dizemos que alguém ama uma pessoa à medida em que ele está inclinado para ela. Se nós considerarmos este amor como uma afeição humana, se ele ama esta pessoa a partir da verdadeira afeição humana, ele não deve fazer distinção em relação a ela. Esta pessoa pode ser jovem ou velha, mas ele ainda pode amá-la a partir da verdadeira afeição humana (KANT, 1997, p. 155). (tradução nossa)

⁶⁷ Na *Doutrina das Virtudes*, Kant considera um amor como um dever. Mas não qualquer tipo de amor, como aquele que se manifesta no sentimento de complacência ou da apreciação estética. Trata-se do *amor prático*, “concebido como máxima de benevolência (enquanto máxima prática), a qual tem como consequência a beneficência” (KANT, 2005, p. 391).

⁶⁸ Para que haja matrimônio segundo as leis do direito, portanto, é necessário haver a redução ao objeto de gozo sexual, obtendo este, desta forma, o caráter de fundamentação do matrimônio civil em Kant. Esta constatação não deixa de ser paradoxal: para se preservar a humanidade numa relação sexual, é preciso, antes de mais nada, ser reduzido a objeto de gozo (Cf. PEREZ, 2009, pp. 106-108).

O que temos aqui é a compreensão da dimensão sentimental dos relacionamentos humanos, até então não mencionada. O filósofo reconhece que nós nos ligamos uns aos outros por meio do afeto, e este afeto não estabelece critérios de distinção em relação à pessoa amada. Ama-se para além de padrões. Inclinar-se para alguém que se ama implica uma preocupação com a pessoa em sua integralidade. Ele mesmo clarifica tal sentimento, posteriormente, quando reconhece que “o amor, enquanto afeição humana, é o amor que quer bem, está amigavelmente disposto, promove a felicidade dos outros e se alegra nisto” (KANT, 1997, p. 155) (tradução nossa). Em contraposição a este sentimento, está aquele outro que, numa nomenclatura própria, Kant chama de *amor sexual*. Este está interessado somente na satisfação da inclinação sexual, e pode ser chamado de apetite. Nele, não há interesse algum em relação à felicidade da pessoa com a qual se estabelece um relacionamento, podendo-se, inclusive, fazer tais pessoas mais infelizes, se for necessário para satisfazer o próprio impulso sexual. Obviamente, este tipo de amor é absolutamente objetificador, demonstrando de maneira clara sua capacidade de destruição da humanidade, em virtude de sua total desconsideração pelo valor incondicional da pessoa humana, bem como por sua capacidade racional, ao fixar-se somente na satisfação sensível de seu desejo (Cf. KANT, 1997, pp. 155-156). Parece que nos encontramos numa dicotomia: ou se ama verdadeiramente – e este é um modo de se relacionar com outrem que sugere atitudes, à primeira vista, moralmente sadias – ou se ama simplesmente sexualmente, o que se converte numa forma imoral de relacionamento intersubjetivo.

Por incrível que pareça, contudo, Kant estabelece uma possibilidade de combinação entre o amor sexual e aquilo que podemos chamar de *amor verdadeiro*, ao afirmar que “o impulso sexual pode, admitidamente, ser combinado com a afeição humana, e então ele também carrega consigo os objetivos desta”, mas acrescenta que “se ele é tomado nele e por ele mesmo, não é nada mais que apetite” (KANT, 1997, p. 156) (tradução nossa). Tal proposição sugere-nos que o amor, ao ser combinado à prática sexual, moraliza esta última. Desta forma, é possível, para o filósofo, viver um verdadeiro sentimento de amor em relação à outra pessoa e, ao mesmo tempo, usufruir do prazer sexual que seu corpo pode oferecer⁶⁹. Sozinho, o

⁶⁹ É interessante perceber que, subjacente ao raciocínio kantiano, está a ideia de que o homem exerce um papel ativo na relação afetivo-sexual, enquanto a mulher é passiva e meramente receptora de suas ações. Isto fica subentendido nas *Lições sobre Ética*, quando, ao concluir seu argumento

sexo é completamente objetificador, impedindo a existência dos motivos que possibilitam uma relação moral, como aqueles anteriormente citados (preocupação com o bem-estar, promoção da felicidade...). Mais ainda: o interesse de satisfazer meramente o desejo sexual rebaixa-nos ao nível dos animais (Cf. KANT, 1997, p. 156).

Poderíamos, portanto, a partir destes pressupostos, levantar uma hipótese de uma vivência moral da sexualidade fora do matrimônio. Esta ocorreria quando o sexo é feito num contexto de envolvimento amoroso, pois este carrega consigo uma verdadeira preocupação com a outra pessoa, o que parece sugerir aquelas garantias que o casamento, enquanto instituição jurídica, fornece: reciprocidade, igualdade, monogamia e permanência. No desenvolvimento do texto, após a explicação sobre os danos que o apetite sexual pode causar quando é vivido de maneira desordenada, isto é, ao fazer do outro um mero objeto de prazer, Kant levanta o seguinte questionamento, já citado anteriormente, mas que volta a ser necessário ao desenvolvimento de nossa análise:

Agora, já que o homem, afinal, possui este impulso por natureza, surge a questão: em que medida alguém está autorizado a fazer uso de seu impulso sexual, sem prejudicar sua humanidade? Até onde uma pessoa pode permitir que outra, do sexo oposto, satisfaça sua inclinação sobre ela? As pessoas podem se venderem ou se alugarem, ou, por qualquer tipo de contrato, permitir ser feito uso de suas *facultates sexuales*? (KANT, 1997, p. 156) (tradução nossa)

Percebe-se que o primeiro questionamento manifesta a preocupação de Kant no que concerne à sexualidade. Sabemos que esta preocupação é sempre com a preservação da humanidade do indivíduo. Em segundo lugar, ele passa a analisar alguns usos que, correntemente, os indivíduos fazem de suas capacidades sexuais. O segundo questionamento parece fazer referência ao uso livre da

acerca da combinação entre amor e sexo, e reconhecendo que o apetite sexual, tomado isoladamente, degrada a humanidade, Kant cita o seguinte exemplo: “O desejo de um homem por uma mulher não está direcionado para ela enquanto ser humano; pelo contrário, a humanidade da mulher não tem importância para ele, e o único objeto do desejo dele é seu sexo” (KANT, 1997, p. 156) (tradução nossa). Na verdade, esse trecho, somado a todos os anteriormente apresentados e à reflexão sobre eles, nos leva a inferir que, para Kant, o sexo acontece entre um homem que é ativo na obtenção de prazer e uma mulher que é simplesmente passiva. Provavelmente, esta pressuposição acerca dos papéis sexuais é influenciada pelo pensamento liberal, no qual o homem é quem faz o pacto social, obtendo direitos de aquisição, sendo, por isso, ativo (Cf. LAQUEUR, 2001, p. 196). A dicotomia ativo/passivo – não só no ato sexual, mas na relação de sedução entre os gêneros – por incrível que pareça, insiste em reaparecer ainda em nossos dias. Para esta discussão, a partir de uma ótica kantiana, Cf. **BORGES, Maria de Lourdes. Gênero e desejo: a inteligência estraga a mulher? Estudos Feministas. Florianópolis, pp. 667-676, set-dez/2005.**

sexualidade, aquilo que, em termos atuais, pode ser denominado de sexo casual, mas que, na época de Kant, provavelmente fosse conhecido por fornicação, isto é, o sexo livre entre pessoas não-casadas. Já a terceira questão deixa bem explícita a referência de Kant à prostituição. Certamente, tais práticas eram responsáveis por danos físicos aos envolvidos, causando prejuízo ao seu corpo e ao seu bem-estar de um modo geral, e a maioria dos filósofos que precederam Kant, segundo este mesmo, censuravam esta inclinação por estes motivos, mas não ao ato enquanto tal⁷⁰. O problema não era fazer sexo, mas sim seus efeitos malignos. É-nos, sabido, contudo, que o interesse filosófico do autor em questão não está vinculado ao universo empírico, ou aos efeitos das ações, pois, se assim fosse, como já frisamos anteriormente, teríamos uma ética consequencialista. A filosofia kantiana é de base transcendental, metafísica, renegando, por conseguinte, a fundamentação de seus argumentos em bases sensíveis, como provavelmente eram os argumentos dos filósofos aos quais Kant se refere. Por isso, ao comentar a justificativa destes, ele diz que

se fosse assim, se não houvesse prejuízo interior e danos à moral em empregar a inclinação, então qualquer um que pudesse simplesmente evitar estes maus efeitos poderia fazer uso de seu impulso de qualquer maneira concebível, porque o que é proibido pela regra só da prudência é proibido apenas em um sentido condicional, e nesse caso o ato é bom em si mesmo, e prejudicial apenas em circunstâncias especiais (KANT, 1997, p. 157) (tradução nossa).

Deste modo, o homem que, prevenindo-se de doenças e outros males para si, quisesse frequentar o prostíbulo, ou fazer sexo indiscriminadamente, poderia fazê-lo sem nenhum problema moral, já que o ato sexual é bom em si, e os males são somente seus efeitos. Para ser moral, portanto, bastaria ser prudente. Esta seria a única condição imposta para uma vivência moral do apetite sexual. Kant, porém, não concorda nem se conforma com tal explicação. Para ele, “ainda aqui há algo desprezível no ato em si mesmo, que contraria a moralidade” (KANT, 1997, p. 157). A condição proposta pelos filósofos em questão é meramente empírica. Torna-se necessário encontrar uma condição que esteja acima da sensibilidade, uma condição na qual todos os seres humanos possam enquadrar-se pela razão. Antes de apresentar a solução para o problema, Kant responde às questões que ele

⁷⁰ Para uma visão acerca do sexo ao longo da história da filosofia, Cf. SOBLE, Alan. A history of erotic philosophy. *Journal of Sex Research*. 46(2-3), pp. 104–120, 2009.

mesmo elaborou antes, sobre até onde se pode usar o corpo de outrem, e se é permitido a alguém vender o prazer sexual. Para isso, ele estabelece a premissa já anteriormente comentada, sobre a impossibilidade de natureza lógica e legal de o homem ser, ao mesmo tempo, proprietário e propriedade. A partir de então, ele disserta sobre a prostituição e o concubinato, chegando à conclusão que eles ferem as condições necessárias para um relacionamento moral: a reciprocidade, a monogamia, a permanência e a igualdade. Tais vivências da sexualidade não se coadunam com a única via que garante, com força de lei, a *possibilidade* destes pressupostos que, como sabemos, é o casamento. Kant, com o matrimônio, ultrapassou a tentativa de fundamentar o uso da sexualidade no campo empírico – pelo mero evitar dos efeitos (interiores ou exteriores) possíveis ao se fazer uso dela – fincando as suas bases num argumento transcendental, advindo do direito: aquele da propriedade, a nível de direito pessoal de caráter real. Assim, “agora é discernível, *através da razão*, como um *commercium sexuelle* pode ser possível sem degradação da humanidade ou violação da moralidade” (KANT, 1997, p. 158).

Todavia, retornamos à questão anteriormente posta: ao dissertar sobre os usos errôneos da sexualidade, Kant focou-se naqueles nos quais o único interesse do indivíduo é fruir do prazer que o corpo do outro pode oferecer, o que se configura – à primeira vista – numa relação meramente objetivamente. Tal fato parece sugerir que, onde o interesse é meramente de satisfação do apetite sexual, existe *uma* solução que proporcionará ao indivíduo satisfazer-se, mas sem degradar a si e ao parceiro, e tal solução é o casamento. Na verdade, ele é a única solução: “O casamento é, assim, a única condição para fazer uso do impulso sexual de alguém” (KANT, 1997, pp. 158-159) (tradução nossa). Nas questões casuísticas da *Doutrina das Virtudes*, Kant reforça ainda mais tal proposição, ao afirmar que o amor sexual pode entrar em conexão com o amor moral “se a razão prática fizer crescer as suas condições restritivas” (KANT, 2005, p. 354), e tal condição, sabemos, é o matrimônio *in lege*.

Contudo, o filósofo não retorna ao ideal de combinação de amor e sexo, fora do âmbito jurídico. O que ele faz, neste momento das *Lições*, é tentar inserir no âmbito da vida do casal unido pela lei algo que se parece com as atitudes oriundas do amor: quando acontece a entrega recíproca, e os cônjuges tornam-se proprietário e propriedade, inicia-se a partilha da vida e de suas circunstâncias, a boa ou má sorte, a felicidade ou a infelicidade, a alegria ou o desprazer, e tudo isso será

partilhado por ambos. No casamento, compartilha-se toda a condição da vida, e não somente do prazer genital (Cf. KANT, 1997, p. 378). Numa situação como esta, absolutamente igualitária, Kant afirma que as pessoas constituem uma *unidade da vontade* (Cf. KANT, 1997, p. 159), isto é, a deliberação conjunta para chegar a decisões compartilhadas (Cf. PAPADAKI, 2010, p. 283). Esta unidade da vontade, porém, não anula as individualidades dos cônjuges. Do contrário, teríamos, ao invés da preservação da humanidade, a destruição dos sujeitos racionais. Na verdade, ao dizer que no matrimônio cria-se esta unidade, Kant supõe que, a partir do momento em que esta relação está juridicamente consumada, homem e mulher “tornam-se este agente maior: o casal. E como parte deste agente, eles são ambos autônomos e estão em controle de suas vidas partilhadas” (PAPADAKI, 2010, p. 284)⁷¹ (tradução nossa). Para Kant, portanto, a *unidade da vontade* é a criação de um único sujeito moral (Cf. KANT, 1993, p. 56) Explicando tal conceito, Denis sugere que Kant

salienta que os parceiros devem ser tomados de modo a ter igual posse um do outro (Cf. KANT, 2005, pp. 121-123) e devem ser vistos como igualmente possuidores de todos os bens em comum (a menos que decidam de outra forma) (Cf. KANT, 1997, p. 378). Estes pontos sobre igualdade e unidade sugerem que o casamento proporciona o reconhecimento da igualdade de ambos os parceiros enquanto seres racionais, os põe na melhor posição possível para promover os fins um do outro, e os oferece um alto grau de reciprocidade - dar e receber amor e respeito, de igual influência e interdependência. (DENIS, 2001, p. 02) (tradução nossa)

Como se vê, o ideal de unidade de vontade é bastante apropriado aos fins da moralidade, dado que abarca as condições necessárias para o respeito à humanidade dos indivíduos que se relacionam sexualmente, na perspectiva kantiana. Poderíamos afirmar que este ideal, na verdade, é a reunião em um único conceito de tudo aquilo que o casamento exige, mas que poderia ser reduzido a um só destes itens: a reciprocidade. Sem ela, não há igualdade na entrega, não há monogamia, não há permanência no relacionamento. O que a lei faz é tornar tal

⁷¹ Para Singer, o conceito de *unidade de vontades* em Kant foi influenciado pelas teorias românticas que rondavam a Europa no século XIX e início do século XX. Segundo elas, o amor era uma fusão de identidades (Cf. SINGER, 2001, p. 186). Tal posicionamento também pode ser encontrado nos discursos religiosos ocidentais que, na maioria das vezes, por considerar o casamento um sacramento indissolúvel, partem do pressuposto de que o pacto matrimonial, diante de Deus, transforma os noivos *numa só carne*. Tal posição, porém, parece-nos equivocada. Alguém que considera a atividade sexual um mero apetite, que ao desejar o outro como objeto, torna-nos semelhantes ao dos animais (Cf. KANT, 1997, p. 378), não pode ser comparado a Shakespeare.

reciprocidade protegida e amparada juridicamente, garantindo o respeito *formal*, requerido pela *Doutrina do Direito*, em uma relação de posse recíproca, às liberdades dos indivíduos que dela tomam parte (Cf. KANT, 2005, pp. 42-43). Contudo, é preciso atentar para um fato histórico que influencia em nosso atual questionamento: certamente, muitos dos casamentos nas sociedades ocidentais, mesmo protegidos pela lei, não respeitaram o caráter de reciprocidade exigido pela união conjugal legalmente instaurada. Korsgaard ressalta que, no tempo de Kant, as mulheres não tinham os mesmos direitos civis que os homens. Desse modo, o sexo extra-marital seria proibido justamente por não poder ocorrer numa dimensão desigual como esta. O próprio casamento, de *per si*, não teria o poder de solucionar este problema, que transcende seus limites, até porque, nos próprios casamentos, nos quais os homens já se localizam como possuidores de mais direitos que as mulheres – dada sua posição social – eles ainda adquiriam outros sobre elas. Pelo contrário, muitos dos casamentos, ao invés de santificarem a sexualidade dos cônjuges, degradaram-na (Cf. KORSGAARD, 1992, p. 311).

Kant mesmo reconhece a desigualdade existente no próprio contexto da vida conjugal, fato que turva e fragiliza seu argumento. A esposa, segundo ele, é fraca, precisando, por isso, da proteção do marido; está sujeita à influência dele em suas decisões, pois estas são baseadas meramente em sentimentos e pensamentos, fortemente influenciados pela sensibilidade, em contraposição ao entendimento masculino (Cf. KANT, 1993, p. 50); deve respeitar o esposo mais que este a ela. Por isso, o próprio autor afirma que o casamento é uma relação desigual ao usar a expressão *superior erga inferiorem* para se referir aos papéis dos gêneros nele, complementando, ainda, que, neste cenário, “nós também vemos que o antagonismo natural mostra seu poder, e perturba a unidade de disposição” (KANT, 1997, p. 413) (tradução nossa), ratificando, assim, sua posição.

No entanto, se analisarmos a unidade da vontade como estrutura privilegiada da reciprocidade, veremos que ela não se atém ao casamento, isto é, ele não é a instância detentora da possibilidade de efetivação desta unidade. Também na amizade ela acontece. Os conceitos principais existentes em ambas as relações são os mesmos: posse recíproca, entrega mútua, respeito, amor (Cf. KORSGAARD, 1992, pp. 309-311). Mas a vida entre amigos, antes de tudo, difere-se da do matrimônio porque ocorre entre iguais. Nela, há posse recíproca em vista do crescimento na moralidade, baseada nos princípios morais e no amor mútuo,

sendo, portanto, uma posse intelectual ou moral, compartilhada por ambos. Há uma absoluta confiança entre amigos, baseada em verdadeira comunicação e entendimento (Cf. KANT, 1997, p. 410), e completa preocupação com a promoção da felicidade do amigo (Cf. PAPADAKI, 2010, p. 286), características também presentes no matrimônio, o que o torna bastante semelhante à amizade – exceto pela igualdade nesta presente. Consoante vemos,

a amizade é muito parecida com o casamento, mas sem o elemento da propriedade deste último. Nenhum dos amigos é proprietário ou propriedade do outro. Amigos, então, conseguem alcançar uma perfeita unidade de vontade, não através da posse um do outro, mas através da igual e recíproca entrega de suas felicidades um ao outro. (PAPADAKI, 2010, p. 286) (tradução nossa)

Para Kant, inclusive, a unidade da vontade é mais ideal na amizade que no próprio casamento. Segundo ele,

na amizade, podemos dizer, a unidade das pessoas, ou a posse recíproca um do outro por duas pessoas, através da qual sentem e pensam em comum, *é ainda mais perfeitamente presente, e com mais igualdade, que no casamento.* (KANT, 1997, p. 413) (grifo nosso) (tradução nossa)

Parece-nos que este ideal alcança tão alto grau de beleza, em Kant, graças à ausência da dimensão jurídica da posse. Não há coação entre amigos. Enquanto os esposos precisam de uma força externa para fazer com que se pertençam mutuamente, aqueles o fazem na liberdade, graças à comunhão intelectual e moral, de pensamentos e sentimentos, oriunda do alto nível de comunicação e entendimento existente entre eles, promovendo, assim, a felicidade mútua (Cf. PAPADAKI, 2010, p. 286). Tal nível de reciprocidade, concretizado na liberdade, só é possível graças à igualdade existente entre os amigos, que pressupõe também a partilha de fins e razões pessoais, dado o cuidado e a responsabilidade mútuas que emergem nesta relação (Cf. KORSGAARD, 1992, p. 311). Ora, se na amizade, que, como é perceptível, em Kant possui uma elevada importância, em função de ser um espaço intersubjetivo privilegiado para o cumprimento dos deveres de virtude em relação aos outros, especialmente os deveres do amor e do respeito, é possível viver a unidade da vontade – que é a completa reciprocidade – de uma maneira mais perfeitamente presente que no casamento, como não seria possível tal vivência, também, numa relação afetivo-

sexual extra-marital, marcada pelo verdadeiro amor kantiano, o amor moral, ao qual nos referimos anteriormente (em contraposição ao amor sexual)?

Só se pode entender a resposta a esta questão – que não deixa de ser surpreendente – quando se atenta para um fato: todas as características acima citadas, referentes à amizade, só podem acontecer entre dois homens, pois eles possuem as habilidades naturais que os dispõem de forma a favorecer este alto grau de amor e comunicação mútuos. Seria impossível estabelecer a amizade kantiana entre um homem e uma mulher, pelas supostas diferenças de gênero que já sabemos, e que Papadaki lembra bem, ao citar as *Observações*: “Nada de dever, nada de compulsão, nada de obrigação! A mulher é intolerante a todos os comandos e a todos os constrangimentos morosos... Eu dificilmente acredito que o sexo frágil é capaz de princípios...” (KANT *apud* PAPADAKI, 2010, p. 287). Sendo naturalmente incapaz de princípios e de obedecer aos deveres exigidos por uma amizade, a mulher não pode estabelecê-la.

Obviamente, descartamos a compreensão kantiana das diferenças entre os gêneros, dada a sua total falta de fundamentação – apesar de compreensível à luz de sua época. Desse modo, consideramos que o homem e a mulher (como também um homem e outro homem, e uma mulher e outra mulher) são igualmente capazes de estabelecer os vínculos que caracterizam a chamada *unidade da vontade*, esta categoria central que moraliza a relação conjugal. Tal unidade, presente naquelas relações anteriormente citadas, onde se conjuga amor moral com o sexual, configura uma relação afetiva marcada pela completa reciprocidade, o que a tornaria perfeitamente moral – ao menos em nossos dias, nos quais já existe a igualdade legal necessária entre os gêneros, descartando a possibilidade do relacionamento ser considerado imoral por ferir a igualdade necessária para a concretização da reciprocidade.

Então, com Korsgaard e Papadaki, podemos afirmar que seria perfeitamente possível a vivência do amor moral, mesmo além da legalidade civil. Se considerarmos a reciprocidade como critério – e não a mera lei em si, da qual a reciprocidade é a formalização jurídica – para o julgamento dos arranjos afetivos em relação à preservação ou à degradação da humanidade dos indivíduos, concordaremos ser perfeitamente possível envolver-se afetivamente com alguém sem degradar-se ou degradá-lo, obedecendo, desta forma, à FH, bem como à lei universal do direito, que obriga à preservação das liberdades individuais. No tempo

do filósofo, certamente, isto não seria possível, em virtude da desigualdade entre os gêneros, já comentada; hoje, porém, o é. Com Korsgaard, então, afirmamos que “esta perfeita reciprocidade é a única condição sob a qual a relação sexual é moralmente legítima” (KORSGAARD, 1992, p. 311) (tradução nossa). Isto nos prova que a lei, apesar de ter a obrigação de ser moral em si, não é dona desta. A possibilidade de efetivação ética está aquém e além da legislação.

É preciso dizer, no entanto, que esta brecha ética, em Kant, apesar de trazer contribuições bastante significativas no que concerne a um juízo ético sobre as relações afetivas, só seria possível de ser concretizada moralmente se descartássemos a FLN enquanto princípio que, além da FH, também normatiza os deveres para consigo mesmo. Isto é: a reciprocidade só teria esta força moralizadora caso deixássemos, neste momento, a filosofia prática kantiana. Ainda imersos, todavia, no sistema ético kantiano, isto não é possível, pois mesmo ultrapassando a lei enquanto instituto jurídico, esbarrar-se-á na obrigação que esta tem de ser concorde aos fins da natureza – mesmo na preservação das liberdades individuais – como veremos a seguir.

2.4 A LIBERDADE, A SEXUALIDADE E A FÓRMULA DA LEI DA NATUREZA

Nos tópicos precedentes, estabelecemos algumas relações centrais no que se refere à preservação da humanidade dos indivíduos envolvidos em atividades ou relacionamentos sexuais. Num primeiro momento, analisamos o significado de usar o outro enquanto meio, considerando, aí, as exigências da FH em sua relação com os deveres para consigo próprio. Num segundo momento, analisamos o status do consentimento mútuo na constituição das relações em geral. Num terceiro momento, por intermédio do conceito de reciprocidade, analisamos o status da união civil matrimonial no projeto ético kantiano, admitindo – para além de sua filosofia – a possibilidade de uma relação moral extra-marital. Nos dois primeiros momentos, fizemos as ressalvas necessárias no que diz respeito à relação entre a FH, na fundamentação destes deveres, e a FLN, que parecia ocupar lugar de importância significativa neste contexto. Agora, para chegar à conclusão dessa análise problematizadora e crítica da ética sexual kantiana, torna-se necessário

determo-nos justamente sob o ponto de ligação dos conceitos anteriormente trabalhados – consentimento, reciprocidade, humanidade. Trata-se da liberdade – analisada sob a ótica da FLN – que, por sua vez, está indissociavelmente vinculada a outro conceito: o de autonomia. Ambos são de importância suprema na filosofia crítica do professor de Königsberg, tornando-se indispensáveis também quando se objetiva empreender um olhar sobre a visão de Kant acerca da sexualidade humana, uma área na qual as inclinações sensíveis atingem uma força que desafia absurdamente a lei moral, e, portanto, o exercício da autonomia.

Não é preciso dizer que a autonomia é um conceito absolutamente central na obra kantiana. Conforme o filósofo,

autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é, portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal (KANT, 1960, p. 85).

Por meio deste excerto, parece-nos que Kant oferece uma fundamentação para que as ações sejam, de fato, morais, e tal fundamentação é o princípio da autonomia. À medida que alguém impõe a si leis, por meio da própria vontade, conformando tais leis ao querer de todas as outras pessoas, um contexto moral é inaugurado. Neste sentido, a autonomia kantiana pode ser vislumbrada a partir de duas perspectivas. Primeira: nenhuma autoridade externa é exigida para nos fazer agir moralmente, ou para determinar nossa vontade; segunda: nós podemos nos controlar a nós mesmos, graças à razão, que nos obriga, independente de nossos desejos egoístas e/ou inclinações sensíveis (Cf. GUYER, 2003, pp. 71-72; SCHNEEWIND, 1992, p. 309). Nas *Lições*, por exemplo, nas anotações de Vigilantius, podem ser encontrados vários trechos que comprovam esta ótica binária do autor acerca do exercício da liberdade humana. A primeira perspectiva comprova-se quando Kant considera que

a liberdade consiste somente nisso, que o agente utilize suas capacidades na sua própria escolha, em concordância com o princípio da razão; agora quem cedeu a si mesmo, com todas as suas capacidades, à disposição de outro e, assim, voluntariamente escravizou a si mesmo, iria alienar a sua liberdade (KANT, 1997, p. 342). (tradução nossa)

Já nas notas de aulas tomadas por Mongrovius, ao dissertar sobre a relação entre a obrigatoriedade própria da lei moral, Kant afirma que a liberdade se manifesta no homem quando ele está “empregando o poder que ele tem para legislar além de suas fortes inclinações” (KANT, 1997, p. 237) (tradução nossa), e que ela consiste no fato de que “todos possam agir de acordo com sua própria vontade, sem ser necessário agir de acordo com a vontade de um outro” (KANT, 1997, p. 238) (tradução nossa). Mais à frente, novamente nas anotações de *Vigilantius*, a ideia da liberdade em contraposição às inclinações reaparece. Aí o filósofo afirma que “pela auto-compulsão, o homem, de fato, comprova-se livre, na qual demonstra uma *independentia arbitrii liberi a determinationibus per stimulos*⁷², e, portanto, dá evidência de sua liberdade” (KANT, 1997, p. 283) (tradução nossa). A liberdade, então, negativamente, caracteriza-se pela renúncia da vontade à determinação das inclinações sensíveis; positivamente, consiste na capacidade de determinar-se pela razão (Cf. KANT, 1997, p. 263). Dito isto, depreende-se que há, aí, uma tentativa de derivar a lei moral de uma base na qual está pressuposta a ideia de liberdade. Logo, lei moral e liberdade são conceitos recíprocos, senão pode-se afirmar até mesmo que o segundo é condição suficiente para o primeiro (Cf. ALLISON, 1986, pp. 394-395; HENRICH, 2003, p. 57), pois já que

o grande abismo entre a natureza e a liberdade não pode ser superado pelo uso teórico da razão, pode e deve ser superado pelo uso prático da liberdade, de cujo ponto de vista a natureza deve ser capaz de ser vista como um reino em que as demandas da moralidade, tanto em nossas ações quanto em seus resultados podem ser satisfeitas (GUYER, 2000, p. 33). (tradução nossa)

Neste contexto – onde a natureza e suas leis agem em concordância com as leis da liberdade, permitindo a manifestação destas últimas no mundo sensível – podem surgir várias perguntas, como as sugeridas por Guyer: por que a propriedade da vontade de ser uma lei para si mesma deveria equivaler à sua independência de qualquer propriedade dos objetos da vontade? Por que Kant pensa que nós temos uma obrigação incondicional de nos esforçar para adquirir autonomia por meio de uma lei auto-imposta? (Cf. GUYER, 2003, pp. 70-71). No entanto, dentre estas e outras perguntas que surgem ao redor da autonomia kantiana, levantadas por Guyer, uma, para a presente discussão, se destaca. É a que interroga sobre

⁷² Independência da livre escolha da determinação dos estímulos.

como Kant pensa que os seres humanos podem, de fato, alcançar autonomia nas condições empíricas da vida humana, que inclui, dentre outras condições, aquela de ser sujeito a uma ampla gama de inclinações, e de sendo capaz de obter controle sobre aquelas inclinações, se não sobre todas, somente por um lento processo de educação e maturação (GUYER, 2003, p. 71). (tradução nossa)

A autonomia, enquanto liberdade positiva, leva o homem, por meio da auto-imposição da lei moral, a tornar-se independente dos estímulos sensoriais oriundos das inclinações sensíveis e/ou propriedades dos objetos fenomênicos, que, possivelmente, o levariam a agir não pelo motivo do dever exclusivamente, mas por motivos alheios a este, impedindo a moralidade⁷³. Isto não quer dizer, porém, que o homem terá de extirpar as inclinações de sua vida, fato que seria, até mesmo, impossível. A questão central é como a lei moral lida com as inclinações no sentido de não fazê-las estímulos dos quais deverá se originar uma máxima de uma ação. Tal máxima estaria fadada ao fracasso e poderia, inclusive, levar à concretização de ações imorais. Para Kant, este objetivo só se concretiza quando a liberdade adquirir autonomia, isto é, quando a liberdade negativa se transformar em liberdade positiva.

Neste sentido, as inclinações sensíveis, antes de serem consideradas um mal *a priori* – e não são – servem como instrumentos que, mesmo gerando dificuldades, ensinarão à vontade o modo correto de agir, de tal modo que “nós não podemos ter uma concepção coerente (...) de nossa habilidade de agir, se estão de acordo com as exigências da moralidade ou em desacordo com eles, sem inclinações” (GUYER, 2003, p. 74) (tradução nossa), até porque, sem elas, nem humanos seríamos. Para que se possa alcançar, de fato, a autonomia no uso da própria liberdade, não se exige do indivíduo a supressão das inclinações, mas sim fazer com que a razão prática pura regule o papel que estas desempenham na nossa vontade (Cf. GUYER, 2003, p. 74), a fim de que esta se coadune com as exigências da razão pura⁷⁴. Desse modo, a liberdade da vontade não pode ser outra coisa senão a autonomia em si mesma, isto é, “a propriedade da vontade de ser lei

⁷³ Sobre a possibilidade de existência do valor moral nas ações que, além de terem sido feitas pelo motivos do dever, contarem com outros motivos paralelos, ver HERMAN, Barbara. On the value of acting from the motive of duty. **The Philosophical Review**, v. 90, n. 3, 1981, pp. 359-382.

⁷⁴ Corroborando tal posição, Marcia Baron afirma ser “evidente que a posição de Kant nos seus últimos trabalhos de filosofia prática – a *Religião*, a *Metafísica dos costumes* e a *Antropologia* – não é que as inclinações são em si mesmas ruins, mas que nós devemos controlá-las ao invés de deixá-las nos controlar, e que não devemos nunca subordinar o dever à inclinação” (BARON *apud* BORGES, 2005a, p. 211). Borges, porém, ressalta que na *Antropologia*, a visão kantiana sobre as inclinações é mais negativa, visto que o filósofo as associa às doenças da mente, que podem nos cegar e impedir o propósito da razão prática (Cf. BORGES, 2005a, p. 211).

para si mesma” (KANT, 1960, p. 94). E dizer que a vontade é uma lei para si mesma significa o princípio de “não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter-se a si mesma por objeto como lei universal” (KANT, 1960, p. 94), o que caracteriza o imperativo categórico. Para Kant, então, existe uma identificação entre vontade livre e vontade que se submete à lei moral, constituindo-se, ambas numa única e mesma coisa (Cf. KANT, 1960, p. 94). Dito de outro modo: é impossível ser livre, na perspectiva kantiana, se suas escolhas – e, mais ainda, as máximas que a estas subjazem – não estão fundadas na lei moral.

No entanto, desde a *Fundamentação*, o autor sugere que tal liberdade da vontade está associada a uma contradição que, para ele, é aparente. Enquanto possuidor de razão, o homem é pertencente ao mundo inteligível, e sua vontade é uma “causalidade como causa eficiente que pertence a esse mundo inteligível” (KANT, 1960, p. 104), mas também é consciente de que é membro do mundo sensível, e sabe que, neste, as suas ações são “meros fenômenos daquela causalidade” (KANT, 1960, p. 104), fato que faz com que suas ações estejam submetidas às influências das inclinações e apetites – o que não existiria se fôssemos apenas membros de um mundo inteligível. O imperativo categórico surge, por isso, graças à ideia da liberdade, quando o ser humano compreende-se como submetido à lei da razão, própria do mundo inteligível, levando-o a aderir a máximas que possam ser racionalmente universalizadas, tornando-as passíveis de serem fundamentos de ações de todo e qualquer ser racional. A ideia de liberdade, portanto, torna possível a autonomia, que só acontece quando o ser humano, reconhecendo seu pertencimento a ambos os mundos, conforma sua vontade à razão, elemento capaz de vinculá-los, possibilitando a existência da moral (Cf. KANT, 1960, pp. 104-105).

É preciso ressaltar, portanto, a partir destas considerações, que “a liberdade não é um conceito da experiência nem pode sê-lo, pois se mantém sempre, mesmo que a experiência mostre o contrário daquelas exigências que, pressupondo a liberdade, se representam como necessárias” (KANT, 1960, p. 106). Se as exigências são necessárias, são *a priori*, o que configura o conceito de leis naturais, pressuposto inevitável para a criação da moralidade. A aparente contradição entre a *necessidade* das leis da natureza, que, apesar de posta sua existência apriorística, devem se manifestar pela experiência, e a liberdade, cuja realidade objetiva não nos é mostrada factualmente – deve dar lugar à ideia de que

ambos estão “unidos necessariamente no mesmo sujeito” (KANT, 1960, p. 108), dada a compreensão da dupla realidade da existência humana: sensível e inteligível. Somente a partir desta constatação será possível crer no

ideal de um reino universal dos *fins em si mesmos* (dos seres racionais), ao qual podemos pertencer como membros logo que nos conduzamos cuidadosamente segundo máximas da liberdade como se elas fossem leis da natureza (KANT, 1960, p. 117). (grifo do autor)

Faz-se necessário, contudo, ter consciência de que este *como se não* é uma “mera cláusula retórica”, mas constitui-se numa crença de que, enquanto o sujeito age, “natureza e liberdade *podem* unificar-se neste mundo sob a lei da liberdade, e que o fenômeno *poderá* conformar-se ao supra-sensível” (LEBRUN, 2011, p. 90) (grifo do autor). Falar de um reino dos fins nos leva a crer, portanto, que desde a *Fundamentação*, Kant esboça uma teleologia para a moral, principalmente quando, ao reformular o imperativo categórico, ele apresenta a chamada Fórmula da Lei da Natureza, chamada por Paton, em sua interpretação da filosofia moral kantiana, de fórmula IA: “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (KANT, 1960, p. 57), (enquanto a primeira formulação é a fórmula I). É como se nos colocássemos na posição do Deus Criador ao forjar o mundo. A diferença é que nós mesmos fazemos parte desta criação, ao mesmo tempo em que somos o Criador (Cf. PATON, 1947, p. 146)⁷⁵. As máximas de nossas ações, portanto, devem ser avaliadas de um ponto de vista de quem está criando um mundo, tornando-as possíveis de serem utilizadas por todos e por si mesmo, mantendo a harmonia do cosmos. Neste sentido, “autonomia e Criação são inseparáveis” (LEBRUN, 2011, p. 76). Tal constatação nos remete àquela característica teleológica esboçada na *Fundamentação*: mesmo devendo ser concebidas *a priori*, em virtude da sua necessidade, as leis da natureza possuem um conteúdo empírico, graças ao exercício da liberdade autônoma. Por isso, Paton afirma que “das ilustrações dadas na *Fundamentação* é claro que ao aplicar esta fórmula nós assumimos o conhecimento empírico da natureza (particularmente da natureza humana) e suas leis gerais” (PATON, 1947, pp. 146-147) (tradução nossa). Isto assume uma importância bastante significativa em nossa discussão, a partir do

⁷⁵ Lebrun prefere não usar esta alegoria de Paton, dizendo que “a autonomia não transforma, absolutamente, o sujeito em uma espontaneidade criadora; ela não o convida a imaginar-se, quiméricamente, como um legislador celeste. O que a autonomia determina ao homem é que ‘aja *como se* a Lei fosse o seu projeto próprio” (LEBRUN, 2011, pp. 75-76).

momento que notificamos que, apesar de Kant propor uma ética baseada em princípios metafísicos, independente das motivações sensíveis e inclinações, a fim de provar, na criação de um mundo moral, a dissolução da aparente contradição entre mundo sensível e mundo inteligível, ele mesmo utiliza dos dados da experiência para ilustrar a sua teoria⁷⁶, fazendo do princípio da autonomia o instrumento que confere conteúdo positivo ao homem enquanto sujeito inteligível (Cf. LEBRUN, 2011, p. 76). Assim,

a lei moral permanece *a priori* mesmo quando aplicada aos homens, mas se quisermos trazer casos particulares sob ele e habilitá-lo para afetar vontades humanas, temos de ter um juízo aperfeiçoado pela experiência. (PATON, 1947, p. 147) (tradução nossa) (grifo do autor)

A fórmula IA, portanto, aparece como uma tentativa kantiana de conferir conteúdo à fórmula I. Em outras palavras, é como se esta só pudesse ser aplicada por meio daquela⁷⁷. A FLN permite-nos, a partir do horizonte teleológico, analisar os dados da experiência em sua relação com os fins para os quais a humanidade está destinada. Desse modo, o papel de legislador universal proposto pela fórmula IA, por meio do conteúdo positivo conferido pelo exercício da autonomia, faz o homem consciente do sujeito racional que ele é chamado a ser (Cf. LEBRUN, 2011, p. 75), o que nos leva a crer numa vocação a ser assumida pelo homem na natureza, isto é, uma função a ser desempenhada, função esta intrinsecamente unida à ideia de Criação, remetendo-nos, necessariamente, ao “conjunto dos seres racionais como uma totalidade sistemática”, que “legisla de comum acordo com vistas ao advento do Bem Soberano” (LEBRUN, 2011, p. 76). Por isso, enquanto nos torna possível o vislumbrar e o agir tendo em vista o reino dos fins, a FLN, por meio do exercício da autonomia, é a via através da qual, na totalidade sistemática da Criação, o homem torna possível a existência da moralidade, materializando, desta forma, o vínculo necessário de sua existência sensível com o mundo inteligível. A FLN, por isso, parece-nos ser o corolário do projeto integral kantiano de efetivação,

⁷⁶ Basta conferir os vários exemplos apresentados na *Fundamentação*: o suicídio, a falsa promessa, o desenvolvimento dos talentos e a prática da solidariedade (Cf. KANT, 1960, pp. 56-59).

⁷⁷ Paton ressalta, sobre a FLN, que se ela for considerada meramente como um conselho prático no estimular a adequação de nossas máximas para serem leis morais, haveria pouco ou nada a ser requerido do agente. Tal argumento apresenta uma fragilidade, pois sugere que levaria a um mero cumprimento do critério intelectual da lei moral, ao menos nos casos dos deveres perfeitos (Cf. PATON, 1947, p. 146). Se levarmos em consideração esta perspectiva, pode-se apontar uma fraqueza no argumento kantiano: ele assume princípios empíricos sem os quais não chegaríamos na pura forma da moral, do que se infere que há, no mínimo, uma fratura no seu projeto ético, sugerindo incompletude.

no mundo sensível, do reino dos fins (Cf. LEBRUN, 2011, p. 78). O homem, agindo como legislador universal – isto é, como se tudo dependesse dele, de suas ações – assume no projeto kantiano o protagonismo pela efetivação deste reino⁷⁸. E a estrutura prática encontrada por Kant na *Fundamentação*, por meio da qual este objetivo com vistas ao mundo inteligível se cumpre, é a análise das máximas que subjazem as nossas ações. Quando universalizadas, estas máximas possibilitam o juízo moral sobre os deveres, o que só se tornou possível graças à ideia teleológica do homem enquanto legislador universal, fornecida pela fórmula IA.

É exatamente a partir das diferenças entre as duas fórmulas que Kant chega à distinção importante à nossa discussão: aquela entre os deveres perfeitos e os imperfeitos, mesmo que, para Paton, não esteja clara em lugar algum tal distinção (Cf. PATON, 1947, p. 147). A nós, parece-nos que a aplicabilidade empírica da fórmula IA, em detrimento da I, é que produzirá os deveres perfeitos e imperfeitos, e é o próprio Paton que fornece esta possibilidade hermenêutica, ao afirmar que, enquanto os deveres perfeitos não admitem exceção, os imperfeitos sim, pois no caso dos perfeitos, devem ser realizadas algumas ações específicas, já nos imperfeitos estamos obrigados a agir a partir de uma máxima. Paton, referindo-se aos deveres imperfeitos, diz que “embora nós devamos agir na máxima da benevolência, é deixado à nossa discricção decidir quem nós devemos ajudar, e em que extensão devemos ajudar” (PATON, 1947, p. 148) (tradução nossa). Isto nos leva a crer, por consequência, que “máximas opostas aos deveres perfeitos não podem nem mesmo ser concebidas como leis da natureza sem contradição”, mas “as máximas opostas aos deveres imperfeitos podem ser concebidas como leis da natureza, mas não poderiam ser desejadas enquanto tal sem contradição” (PATON, 1947, p. 148) (tradução nossa), não podendo ser, por isso, universalizadas.

O questionamento que poderia surgir, neste momento, é o seguinte: qual é a relação entre a discussão das máximas com a da sexualidade? Ao que respondemos lembrando que homem tem um dever para consigo mesmo enquanto ser animal, e entre um dos descumprimentos deste dever afigura-se o uso incorreto da sexualidade, que – e isto é essencial lembrar – está condicionada, segundo Kant, por um impulso da natureza que visa à conservação da espécie (Cf. KANT,

⁷⁸ A ideia de vocação do homem na natureza, como vemos, está ligada não à individualidade, mas à coletividade. É o *homem enquanto espécie* que progride, geração após geração, através do civilizar-se, cultivar-se, moralizar-se por meio das artes e ciências. Tal ideia, portando consigo aquela do progresso, é, como se vê, marcadamente teleológica (Cf. LOUDEN, 2002, pp. 9-10).

2005, p. 343). A doutrina kantiana dos deveres, portanto, está completamente circunscrita num plano teleológico, e isso inclui, obviamente, os deveres relacionados à sexualidade. Para analisarmos a relação entre o uso da liberdade e a sexualidade, poderíamos tomar como exemplo a prática da homossexualidade e a máxima que a ela subjaz. Ela é passível de universalização sem contradição? Em outras palavras: ela é concebível no plano ético kantiano a partir do crivo da Fórmula da Lei da Natureza? Retomemos, a partir de então, o papel da teleologia na construção dos juízos éticos do filósofo de Königsberg, a fim de analisarmos melhor esta questão.

Lembremos que, para Kant, “todo órgão é também adaptado a um propósito ou fim que é um elemento do propósito ou fim total” (PATON, 1947, p. 150) (tradução nossa), afirmação já presente na KrV:

a razão tem de admitir, necessariamente, como princípio, que não se encontra nenhum órgão, nenhuma faculdade, nenhum impulso, por conseguinte nada de inútil ou desproporcionado ao seu uso, e portanto nada desprovido de finalidade, mas que tudo, pelo contrário, se adapta, rigorosamente, ao seu destino na vida (KANT, 2001, p. 366).

As leis da natureza, em Kant, são responsáveis pela promoção da completa harmonia no cosmos, e a ação humana deveria sempre levar em consideração tais leis ao fazer uso da razão – enquanto órgão – mas também ao usar todo e qualquer órgão e função do seu organismo, tanto a nível individual quanto coletivo, dado que a própria natureza humana pertence a esta harmonia, e tal pertencimento se dá numa dimensão de extrema importância e responsabilidade, pois, como sabemos, o homem é legislador universal por meio de sua razão. É ele o responsável por tornar presente, no mundo sensível, por meio da liberdade, o Sumo Bem, teleologicamente concebido, o que traz consigo implicações éticas, obviamente, mas também cosmológicas, pois o projeto kantiano, como sabemos, é integral. Para tanto, o cuidado com as máximas que orientam as próprias ações será imprescindível, pois é através delas que se cumprem ou não os deveres. As máximas que destroem a harmonia são aquelas que vão contra os deveres perfeitos, enquanto aquelas que deixam de promovê-la são as que vão contra os deveres imperfeitos (Cf. PATON, 1947, p. 150). Deste modo, é possível afirmar que, mesmo sendo de tipo reflexivo, os juízos teleológicos ocupam lugar central na fundamentação dos deveres perfeitos, conforme mostramos, inclusive, no tópico

referente à teleologia kantiana em sua relação com a sexualidade⁷⁹, bem como na explanação dos exemplos da mentira e suicídio⁸⁰.

Guyer, analisando a explanação de Paton acerca do papel da teleologia na ética kantiana, afirma que este apresenta duas considerações sobre tal fato: o primeiro é que uma característica fundamental da natureza humana é estabelecer fins para si mesma; a segunda é que tudo na natureza é absolutamente adaptado para seu fim ou propósito – conforme vimos, inclusive, pela citação da KrV acima exposta, e que está detalhado de modo mais claro ainda na KU (Cf. GUYER, 2002, p. 161). Para Guyer, entretanto, dizer que a natureza estabelece fins para determinadas ações humanas – como aquele que circunscreve o uso correto dos órgãos tendo em vista os fins – é uma contradição na filosofia kantiana, em virtude do papel preponderante que a liberdade de escolha possui nela. No entanto, a primeira proposição de Paton – “Kant reconhece que a ação humana racional sempre tem um fim objetivado a ser realizado na natureza” (GUYER, 2002, p. 162) (tradução nossa) – pode ser refinada, fazendo com que a teoria moral kantiana possa ser considerada teleológica desde quatro pontos de vista. Primeiro, a aderência à lei moral tem em vista um fim último, que é a humanidade em si mesma, que se traduz na capacidade livre de estabelecer fins particulares; segundo, é preciso respeitar e promover esta capacidade humana; terceiro e quarto, tanto o cultivo da liberdade na escolha dos fins, quanto a realização dos fins humanos, devem ser concebidos como possíveis na natureza. Porém, é interessante que, ao referir-se a este último ponto, Guyer ressalta que estes fins estão imersos na “sistemática e coletiva forma que Kant chama de *sumo bem*” (GUYER, 2002, p. 163) (tradução nossa), objetivo que só se torna alcançável ao considerar que a moralidade exige que a humanidade seja um fim em si mesmo, fim a ser alcançado na natureza como um todo, o que manifesta a concordância da parte dele acerca da presença da teleologia na filosofia prática kantiana (Cf. GUYER, 2000, p. 34; p. 40). A questão problemática para Guyer, porém, é o estabelecimento de fins específicos que ultrapassam a humanidade como fim em si mesmo, fato que se dá ao determinar a liberdade humana através, por exemplo, da assunção da ideia de que a natureza estabelece certos fins para nós. Ao contrário de Paton, que considera

⁷⁹ Ver ponto 1.2.

⁸⁰ Ver ponto 2.1.

ambas as perspectivas como inerentes ao sistema ético kantiano, Guyer acredita que a segunda proposição é incoerente com seu sistema ético, posto que

qualquer sugestão que a natureza mesma estabelece certos fins para nós parece incompatível com a insistência de Kant tanto sobre a força irrestrita quanto sobre o valor incondicional da liberdade humana, e, de fato, Kant mesmo reconhece que nós não podemos permitir que os fins da natureza sobreponham-se ao exercício da liberdade humana na escolha dos fins, mesmo em seu tratamento do suicídio e da sexualidade. (GUYER, 2002, p. 163) (tradução nossa)

Para Guyer, o fim absoluto para o qual a humanidade tende é a preservação da liberdade, e tal proposição “confere valor real ao requerimento formal de agir a partir de máximas que possam se tornar uma lei universal: ele requer que nossas máximas possam ser aceitas por todos como preservando a liberdade de todos” (GUYER, 2002, p. 166) (tradução nossa). No entanto, ao dizer que a preservação da humanidade consiste na preservação do exercício da liberdade, tendo como limite o respeito à liberdade alheia, não se pode pensar que Guyer está defendendo a ideia de que é moral o homem seguir quaisquer fins particulares aos quais ele se propõe, mesmo que sejam motivados por inclinações. A liberdade deve estar disciplinada para seguir os fins essenciais da humanidade, que são, para Guyer, o mais perfeito uso possível da liberdade, fim este que tem em vista a ideia do reino dos fins (Cf. GUYER, 2002, pp. 166-167). A dificuldade de Guyer é aceitar o fato de que um órgão natural tem um, e somente um propósito, visto que, para ele, essa suposição não se coaduna com o restante da teoria ética kantiana, o que o leva a afirmar que tal princípio é apenas heurístico isto é, serve como modelo para orientar a razão na busca da verdade sobre os fins da natureza, não ocupando papel normativo fundamental em sua ética (Cf. GUYER, 2002, p. 162; 2000, pp. 33-34, p. 37; ZAMMITO, 1992, pp. 222-223)⁸¹. Sobre tal fato, concordamos com Nahra quando ela afirma que Guyer está correto ao afirmar que a liberdade tem de ser compatível com os fins da natureza para ser realizada – o que se constitui na

⁸¹ Tal colocação de Guyer não faz justiça à filosofia kantiana, mais particularmente à sua teleologia. O princípio teleológico “demarca uma regulação que não se confunde com a regra meramente heurística, processo econômico pelo qual a razão se constrói modelos *positivos*; ponto de articulação a legitimar a arquitetura do mundo” (GIANNOTTI, 2011, p. 112). A teleologia kantiana aparece como a necessidade de, articulando conhecimento, ética e política, fazer tudo estar submisso a um ideal de racionalidade como princípio regulador, levando cada parte a encontrar, *a priori*, seu lugar, e “para que tal ideia se realize ela necessita dum esquema, duma diversidade e duma ordenação das partes, enquadrando-se de antemão num princípio finalizador” (GIANOTTI, 2011, p. 11), produzindo a unidade do cosmos. Dizer que tal princípio é apenas heurístico, por conseguinte, parece-nos alheio ao projeto filosófico kantiano.

primeira ideia teleológica de Kant exposta pelo comentador – bem como quando ela considera que ele está equivocado ao dizer que o argumento dos fins e propósitos adequados ao uso dos órgãos na natureza não tem justificativa na filosofia moral kantiana (Cf. NAHRA, 2005, p. 99), e isso assume uma característica problemática, de maneira mais específica, ao analisarmos a relação entre a liberdade e a sexualidade. Para justificar sua posição, Guyer utiliza o exemplo do vício contra o dever para consigo mesmo enquanto ser animal e moral, referente ao impulso estabelecido pela natureza para a conservação da espécie, a partir do seguinte trecho do filósofo de Königsberg:

Tal como o amor à vida determina por natureza a conservação da pessoa, o amor ao sexo determina por natureza a conservação da espécie; isto é, cada uma delas é um fim da natureza, expressão pela qual entendemos aquele tipo de conexão entre a causa e o efeito em que, embora não atribuindo nenhum entendimento à causa, pensamos a causa como se produzisse o efeito por analogia com um entendimento, quer dizer, como um homem que age intencionalmente. (KANT, 2005, p. 350)

Comentando tal trecho, Guyer afirma que

Kant não assume que através da inclinação sexual a natureza sugere uma variedade de desejos, alguns dos quais nós podemos transformar em fins livremente escolhidos se eles são consistentes com o fim geral de preservar e promover a liberdade em si mesma; em vez disso, ele sugere que a natureza já determinou um único fim para o uso de nossas capacidades sexuais, assim como determinou um único fim para o sentimento do amor próprio, e que seria imoral usar nossas capacidades sexuais para qualquer propósito que não o único destinado pela natureza simplesmente porque é imoral adotar um fim que não seja aquele que a natureza destinou para nós. (GUYER, 2002, pp. 180-181) (tradução nossa)

Guyer sabe que, mesmo que haja fins que não destruam a liberdade alheia – nem suas máximas – tal perspectiva é inexistente na filosofia prática kantiana. Ao contrário, a liberdade enquanto fim absoluto da razão não nos permite escolher fins que não sejam aqueles já previamente propostos pela natureza para determinadas áreas da existência humana, como o do impulso para a preservação da espécie, ou o desejo sexual. E é justamente neste fato que, para Guyer, reside a contradição kantiana em relação à liberdade humana. Isto porque utilizar-se das capacidades sexuais a bel-prazer seria, para Kant, ao invés de liberdade, escravidão (e escravidão dos outros também) às inclinações, e das piores espécies – dado o caráter degradante, como já vimos, conferido pelo filósofo à sexualidade. O mau uso

da liberdade humana com relação ao impulso sexual seria uma contribuição para a destruição do reino dos fins do qual ela é instrumento essencial. Um indivíduo que se envolve em práticas homossexuais, por exemplo, sabe de antemão que sua máxima não levará ao cumprimento do fim estabelecido pela natureza para a sexualidade, o que impossibilita, por conseguinte, tornar aquela máxima uma lei universal da natureza, pois esta feriria a harmonia do cosmos e mesmo a própria liberdade enquanto instrumento que confere conteúdo empírico ao vínculo entre o mundo sensível e o inteligível. Para compreendermos melhor o status desempenhado pela liberdade humana neste contexto, é preciso retomarmos tal conceito em alguns traços de importância específica para esta discussão, a fim de podermos compreender melhor o problema em xeque.

Kant é consciente de que as leis da natureza enquanto causadoras dos acontecimentos do mundo são incapazes de nos garantir toda a explicação sobre eles. Torna-se necessário elevar-se do mundo empírico – no qual a lei natural se fixa – e procurar no mundo inteligível uma explicação plausível para tal geração fenomênica causal. Tal solução é encontrada, como sabemos, no conceito de liberdade. É na *KrV* que ele analisa a atuação desta capacidade humana na cadeia causal. Para tanto, ele nos dá dois sentidos de liberdade: no sentido *cosmológico*, “é uma ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência e cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência” (KANT, 2001, p. 463), enquanto que “no sentido prático é a independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade” (KANT, 2001, p. 463). A liberdade cosmológica, ou transcendental, portanto, tem o poder de iniciar uma ação, mas de modo apriorístico, como nos lembra o próprio Kant:

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, da lei da causalidade em suas relações sucessivas. Uma tal independência, porém, chama-se liberdade no sentido mais estrito, isto é transcendental. (KANT, 1989, p. 143)

Conforme se vê, a liberdade cosmológica é aquela vinculada à universalidade da lei, sendo, por isso, transcendental, posto que a harmonia sistemática do cosmos é compreensível a partir do pressuposto do mundo inteligível, transcendente. Já a liberdade prática tem um valor positivo – dada a capacidade

humana de autodeterminar-se, isto é, ser lei para si mesma – bem como negativo – tendo em vista ser uma propriedade da vontade de agir independentemente de inclinações e/ou quaisquer outras motivações heterônomas (Cf. NAHRA, 2005, pp. 99-100). Clarificando ainda mais tais conceitos, Nahra nos remete à *KpV*, quando o filósofo afirma que

O princípio único da moralidade consiste na independência de toda a matéria da lei (isto é, de um objeto desejado) e, ao mesmo tempo, apesar de tudo, na determinação, à qual uma máxima deve estar capacitada, do arbítrio por meio da forma legisladora universal comum. Todavia aquela independência é liberdade no *sentido negativo*, enquanto esta legislação própria da razão pura e, como tal, prática, é liberdade no *sentido positivo*. Desse modo, a lei moral apenas exprime a *autonomia* da razão pura prática, isto é, a liberdade, *incluindo-se nesta a condição formal de todas as máximas, sob cuja condição estas podem coincidir somente com a lei prática suprema*. (KANT, 1989, p. 145) (grifo nosso)

Disto se infere que, ao mesmo tempo em que a moral se funda independentemente das determinações das inclinações (sentido negativo da liberdade prática), o critério da adequação à máxima passível de universalidade é apresentado, por Kant, como o verdadeiro exercício da liberdade compreendida no sentido positivo, isto é, enquanto *autonomia*, e é neste conceito que se estabelece o vínculo indissociável com a liberdade transcendental. Em outras palavras: só é autônomo, e, portanto, livre sob a ótica da razão pura prática, quem, pondo suas máximas no crivo de uma condição formal (e, por isso, transcendente), qual seja, a da Fórmula da Lei da Natureza, permite que elas coincidam com a lei prática suprema, isto é, aquela que embora materializada de maneira sensível pelos seus efeitos, é inteligível quanto à natureza da ação, por ser uma ideia da razão pura. Se trouxermos este raciocínio para a análise das práticas sexuais, partindo do pressuposto de que a liberdade positiva é a autonomia – que necessariamente coincide com a lei prática suprema – torna-se compreensível a condenação kantiana a determinadas práticas sexuais, como, por exemplo, a homossexualidade, dada a contradição desta máxima, ao ser universalizada. Isto porque “a liberdade positiva exige mais que a mera capacidade que os seres humanos têm de usar a razão, ela exige um uso efetivo da razão pura prática” (NAHRA, 2005, p. 100) (tradução nossa), e foi justamente aí que Guyer parece ter se equivocado. Malgrado a nossa humanidade seja, sim, um fim absoluto em si mesmo, graças à sua capacidade de, pela razão, propor-se livremente fins, não é qualquer uso da liberdade e quaisquer

fins particulares racionalmente estabelecidos que podem ser escolhidos. Só a liberdade positiva, que se coaduna com a liberdade transcendental – já que provém desta (Cf. KANT, 2001, p. 463) – pode ser considerada como verdadeiramente produtora de ações morais, pois

exige mais que a mera capacidade de fazer escolhas; ela exige que algumas escolhas têm que ser feitas ao invés de outras, desde que há algumas escolhas que não podem se harmonizar com a razão pura. Se este é o caso, a promoção de alguns desejos sexuais, na visão de Kant, destruiria, de fato, a liberdade. (NAHRA, 2005, p. 100) (tradução nossa)

Só as máximas que podem ser universalizadas são compatíveis com a razão pura. E, lembremos, as máximas que podem ser universalizadas são aquelas que, de alguma forma, já fazem parte de uma legislação previamente sugerida pela natureza, de uma harmonia sistemática do cosmos, tendo em vista a consumação de um reino dos fins. Só estas podem ser escolhidas. É claro, com isso, que estamos nos referindo aos princípios teleológicos. Unicamente por meio deles, e em nosso caso, pelo princípio que considera que o fim do impulso sexual é a preservação da espécie, se torna possível fundamentar a efetividade da liberdade positiva. O que faz da homossexualidade, por exemplo, uma prática imoral é a relação inadequada – e, mais ainda, contraditória – entre a máxima (praticar sexo homossexual para obter prazer), a ação (praticar sexo homossexual) e o propósito do instinto (preservação da espécie) para a determinada ação, causando uma contradição, assim como a que acontece no suicídio em relação ao fim de preservação da vida (Cf. NAHRA, 2005, pp. 101-102), conforme acenamos anteriormente⁸². Se imaginarmos, por exemplo, que

todo mundo (na época de Kant) decidisse praticar somente atos homossexuais (...), a humanidade pereceria (...). Então, haveria um caso de uma espécie que não foi preservada, apesar de seus membros usarem suas faculdades sexuais! Na fala de Kant, a homossexualidade como um desejo sexual, portanto, não é consistente com a liberdade, porque ela pode levar à subversão do fim da preservação das espécies. (NAHRA, 2005, p. 102) (tradução nossa)

Ora, o que está em jogo nesta discussão é a realização do dever do homem para consigo mesmo, naquilo que concerne a um dos impulsos da natureza enquanto ser animal, a saber, a conservação da espécie. Guyer propunha que tal

⁸² Ver ponto 2.1.

dever estaria completamente compatível com o projeto ético kantiano, baseado na ideia da humanidade enquanto liberdade de se propor fins, se não fosse pela irrupção de um estranho – para ele – princípio teleológico de que os próprios órgãos do ser humano enquanto animal também estão inscritos numa natureza transcendental, marcadamente teleológica. Para ele, tal proposição fere a liberdade kantiana como é por ele entendida, consoante já afirmamos. Vimos, porém, que Guyer equivocou-se – embora admita a teleologia kantiana – ao considerar que tal princípio é incompatível com o restante do projeto de Kant, pois mostramos a adequação da teleologia à liberdade traduzida em razão pura prática, com vistas à efetivação de um reino dos fins e de um mundo submisso à razão pura, fazendo-o organizado e ético. É-nos perceptível que é a liberdade transcendental a chave de compreensão para tal sistema ético, pois

como ela é um tipo de causalidade, determina não somente leis que pertencem ao mundo inteligível, mas também ações cujos efeitos são conhecidos no mundo sensível. Então, nós não podemos falar de liberdade ao menos que falemos sobre os mundos inteligível e sensível: a liberdade pertence ao mundo inteligível, mas tem efeitos sobre o mundo sensível. (HENRICH, 2003, p. 58) (tradução nossa)

Tal constatação leva-nos ainda mais à convicção do papel da liberdade na teleologia kantiana, conferindo-lhe responsabilidade única na concretização daquela causalidade compreendida de maneira analógica, presente na Criação (Cf. KANT, 2005, p. 218). Guyer, ao perscrutar o funcionamento desta liberdade, supunha que o fundamento do dever em xeque estava unicamente ligado às consequências materiais da FLU – enquanto uso das máximas, na liberdade de ação, sem ferir as máximas de outrem. Mostramos, entretanto, pelas críticas de Nagra, que a liberdade positiva – a autonomia – consiste na escolha de determinadas ações que se coadunam com a FLN, que, por sua vez, não se sustenta sem o princípio teleológico, concepção que converge perfeitamente para a ideia de liberdade como elo entre os mundos sensível e inteligível, sem provocar fissuras nesta relação.

Com tudo isso, porém, não se quis dizer que o homem tem um dever imposto pela lei moral de reproduzir-se, como já acenamos anteriormente (Cf. DENIS, 1999, p. 235). O próprio Sumo Bem não é um dever constituído pela lei moral, mas se apresenta como possível na realidade enquanto tal, ao mesmo tempo que é um ideal moral conhecido *a priori* (Cf. ZAMMITO, 1992, p. 324). Kant, ao

associar o argumento dos fins à FLN, e esta na confluência para o Sumo Bem, confirma sua visão de que a natureza humana deve constituir uma harmonia sistemática de fins, tanto a nível individual quanto coletivo, e que qualquer máxima que destrua esta harmonia é, por si só, auto-contraditória, se pretender basear-se numa suposta liberdade humana manifesta na autonomia. O próprio Kant reconhece que “a mera existência de um propósito natural (...) exige a reconsideração da totalidade da natureza enquanto sistema de leis” (ZAMMITO, 1992, p. 225) (tradução nossa), levando-nos a crer ser parte indispensável de sua filosofia prática a pressuposição transcendental dos juízos reflexivos enquanto princípios regulativos que se situam para além da natureza, permitindo analisar os objetos e organismos naturais, em suas relações mecânicas ou teleológicas, de modo mais apropriado à realização do Sumo Bem. Contra Guyer, portanto, concordamos com Nahra que a suposição do princípio teleológico, mesmo para o uso dos órgãos e das capacidades individuais, é perfeitamente compreensível em seu projeto ético-cosmológico. A sexualidade, que não foge a este projeto, também está sujeita ao seu raciocínio. Neste sentido – sob a ótica das exigências da Fórmula da Lei da Natureza – o argumento da liberdade deve ser compreendido como inserido numa lógica que transcende a mera capacidade racional de escolhas e/ou de estabelecer fins particulares. A fórmula IA parece se tornar um empecilho intransponível à assunção de determinadas práticas sexuais, enquanto geradora dos deveres para consigo mesmo, deveres estes cujas máximas que os subscrevem não admitem exceção.

Todavia, algumas limitações podem ser consideradas sobre as conclusões acima feitas. Em primeiro lugar, para Kant, o fim da natureza em relação ao impulso sexual – a preservação da espécie – é um princípio orientador para o julgamento moral das relações afetivas⁸³. No seu contexto histórico, era perfeitamente cabível a constatação empírica de que, se caso todos os seres humanos se engajassem em práticas homossexuais, chegaria um tempo em que a humanidade acabaria, ao invés de ser levada à perfeição cultural, política e ética, isto é, à consecução do reino dos fins. Hoje, contudo, com o desenvolvimento da biotecnologia, é possível garantir a preservação da espécie sem a realização do

⁸³ Como vimos nos tópicos anteriores deste capítulo, porém, não basta promover este fim da natureza para moralizar uma relação. Imagine-se, por exemplo, um casal juridicamente constituído, no qual o homem explora sexualmente a mulher, estuprando-a e cometendo outros tipos de violência física e psíquica. Suponhamos que, destes estupros, resultem-se filhos. O fim da natureza foi realizado, mas num contexto de completa violação da liberdade de outro ser humano, o que também se constitui num ataque frontal tanto à FH quanto à FLN.

intercurso sexual, através da fertilização *in vitro*. Então, mesmo engajando-se em práticas cujas máximas não se adequariam à teleologia da natureza, o fim prescrito por esta realizar-se-ia. Dito de outro modo: mesmo que a humanidade inteira fosse constituída por homossexuais, continuaria a haver a possibilidade de preservação e multiplicação da espécie humana, graças aos avanços da saúde e tecnologias reprodutivas.

Em segundo lugar, o contexto histórico kantiano nos sugere outra consideração importante: a feição estritamente biológica que o autor tem do sexo – apesar de sabermos de toda a união entre este e seu projeto – é reducionista em relação à complexidade e integralidade do que a sexualidade representa na subjetividade humana. Kant, mesmo nos escritos de antropologia, não considera o homem como ser simbólico. Sua visão, eminentemente genital, desconsidera aspectos psíquicos, sociais e culturais da afetividade humana, tais como nos foram expostos pela psicologia e psicanálise nascentes, bem como pelos estudos estruturalistas, pós-estruturalistas e de gênero e identidades produzidos no século XX. O ato sexual em si torna-se diminuto diante de uma realidade tão ampla e complexa como a que vislumbramos após estas pesquisas e descobertas relacionadas à sexualidade.

Em terceiro lugar, faz-se mister lembrar que a própria biologia humana apresenta falhas em relação ao cumprimento do fim da procriação, como a esterilidade natural, a baixa quantidade de esperma em muitos homens, os próprios ciclos menstruais (não é sempre que uma relação sexual vai levar à gravidez), o aborto natural, os problemas hormonais, enfim, a constatação de que a concepção de uma nova vida é algo contingente. Poder-se-ia supor, então, que “estas contingências em termos biológicos abrem a porta, por assim dizer, para incluir outros tipos de contingências sociais, incluindo a primazia dos processos secundários, orientações e mesmo preferências” (SHAFF, 2001, p. 454) (tradução nossa).

Em quarto lugar, é preciso repensar melhor o poder dos juízos reflexivos nas avaliações éticas. Lembremos que estes não são constitutivos da experiência, o que quer dizer que servem como princípios reguladores da ação, orientando o uso das partes tendo em vista um todo unitário, seja nas relações entre o indivíduo e seu corpo, seja naquelas entre o indivíduo e a totalidade da humanidade. Porém, a relação entre sua característica reflexiva, baseada em propósitos transcendentais, e

a normatividade, vinculada ao âmbito da experiência, parece-nos problemática, pois “uma coisa é atribuir à função biológica do sexo um propósito baseado num juízo regulativo; outra, para este ‘fim natural’, é servir como uma base para reivindicações éticas sobre a experiência humana” (SHAFF, 2001, p. 454) (tradução nossa). Afirmar que existe uma propositividade objetiva – e não subjetiva – no uso das capacidades humanas confere aos juízos reflexivos um lugar no mínimo problemático no que concerne à compreensão da biologia humana, dado o status de validade absoluta que eles adquirem, mesmo sabendo que tal validade é inconstante na própria natureza biológica, como vimos acima. O uso feito por Kant é duvidoso porque, ao invés de funcionarem como princípios heurísticos, que orientam a ação do homem e a compreensão deste sobre a natureza – conforme nos sugeria a KU nos diversos trechos que apresentamos ao longo do texto – eles parecem adquirir um lugar eminentemente normativo na fundamentação no dever de preservar a vida humana, sendo imprescindíveis – ao invés de reguladores – no juízo moral sobre as ações que contrariam este dever, como a homossexualidade e o suicídio.

Então, apesar de reconhecermos a completa concordância entre o princípio teleológico e o projeto filosófico de Kant, é justamente no papel desenvolvido por este princípio que, no novo contexto da humanidade, encontramos um entrave na tarefa de propor um novo parâmetro ético acerca das práticas homoafetivas e de outras práticas sexuais consideradas por Kant como *crimina carnis*. Tal juízo, portanto, não poderia mais ser fundamentado completamente na ética kantiana, pois nela não teríamos o instrumental teórico necessário para concretizar esta função (Cf. NAHRA, 2005, pp. 111-112). A doutrina ética de Kant continua metafísica, ligada à liberdade enquanto instrumento garantidor do imperativo categórico que, por sua vez, é a via através da qual os mundos inteligível e sensível são conectados, possibilitando a efetivação de um reino dos fins. A concretização de tal reino só parece possível se a natureza for considerada como uma sistemática harmonia que caminha para o sumo bem, pelo qual a liberdade humana é estritamente responsável, inclusive no que concerne ao respeito pelos fins concebidos pelo juízo reflexivo. O lugar ocupado pelo princípio teleológico no projeto filosófico kantiano é de suma importância, não interferindo somente na ética, mas nas outras dimensões que seu pensamento abarca, a saber, política, conhecimento e estética. Dito isto, o desafio seria pensar as novas possibilidades de uso da liberdade, que só se tornam viáveis numa perspectiva que prescindia do princípio

teleológico da natureza, o que significa que estaríamos fora da filosofia prática de Kant, mas não quer dizer que a ela não poderíamos recorrer enquanto tradição ética que, ainda hoje, em muito pode nos ser útil. A Ética, enquanto campo filosófico, mostra-se capaz de repensar-se e reconstruir-se, produzindo novos significados morais, consoante as novas possibilidades humanas e as novas realidades trazidas com o desenvolvimento moral dos indivíduos e da coletividade.

Compreendemos que é possível, por meio de uma outra perspectiva filosófica, trazer luzes à moral kantiana no que concerne ao uso da liberdade nas atividades sexuais, sem prejudicar o ser humano ou à natureza em si. Acreditamos que isso pode ser efetivado recorrendo aos estudos de Michel Foucault, e é justamente com ele que nos propomos traçar algumas pistas críticas fundamentais ao que apresentamos, preparando um caminho que ainda está sendo gestado.

3 CRÍTICA À VISÃO KANTIANA: PRAZER ALÉM DA RAZÃO

“É o corpo e seus prazeres que se tornam, de alguma maneira, em código do carnal, muito mais do que a forma requerida para a união legítima.” (FOUCAULT, 1999, p. 173)

3.1 UMA DIGRESSÃO NECESSÁRIA: KANT E A MORAL SEXUAL CRISTÃ

Depois de apresentada a visão kantiana da sexualidade e de tê-la problematizado, através de uma análise provocativa dos fundamentos dos juízos sobre a sexualidade, questão que se deteve basicamente na relação entre a FH e a FLN na constituição do dever perfeito para consigo mesmo de preservar a espécie sem degradar a pessoa, chegamos à conclusão que é impossível, a partir da filosofia kantiana, admitirmos a aprovação moral de determinados comportamentos, práticas e desejos sexuais. Mesmo a solução proposta a partir do conceito de união das vontades, mais ligado às exigências da FH, seria invalidada quando partíssemos para o critério de análise das máximas utilizando a FLN. Neste contexto, ao mesmo tempo em que admitimos e concordamos que os juízos de Kant sobre determinadas práticas sexuais são perfeitamente cabíveis no seu sistema de pensamento e no intento de realizar uma metafísica dos costumes – apesar de certas limitações de fundo também conceitual, como o problema dos juízos reflexivos funcionarem enquanto princípio determinante – vemo-nos obrigados a afirmar que esta moral não dá conta da amplitude que é o universo da sexualidade humana. Seria bastante desanimador para nós, portanto, concluir este trabalho sem deixar pistas críticas que auxiliem na superação das cercas deixadas por Kant, por meio de sua normatização de base metafísica.

Com isso, não estamos dizendo que normatizar não é importante. Inclusive, reconhecemos a importância de determinados conceitos kantianos – como o consentimento, a reciprocidade, a liberdade, a personalidade racional – para pensarmos o agir humano e fundamentarmos uma ética. Almejamos, contudo, a uma ética mais apta a dialogar com a realidade. Para a realização desta empreitada, certamente, ela terá de ser menos metafísica, menos presa à antinomias que não

dão conta do fenômeno que ela quer abarcar. No entanto, obviamente, ressaltamos que as limitações próprias do contexto kantiano atenuam nossos juízos sobre ele. Mesmo assim, torna-se um imperativo, neste momento, para estabelecer a nossa crítica sobre o autor, abandonar as amarras da antinomia criada pelo idealismo transcendental, fato que nos possibilitará, no fim deste texto, provocar algumas reflexões sobre novas possibilidades éticas para o vasto campo do desejo sexual humano. E, para alcançar este objetivo, teremos de fazer uma breve digressão. É ela, na verdade, que vai nos ajudar a progredir e a ultrapassar os obstáculos aparentemente intransponíveis impostos pela moral kantiana. Estamos falando, agora, de um fato que, certamente, não passou despercebido: as profundas semelhanças entre Kant e o cristianismo no que concerne ao juízo sobre a sexualidade humana.

É bem possível que nos espantemos com as tão visíveis aproximações entre a doutrina do filósofo de Königsberg e a moral cristã: ambas fincam um elo indissociável entre sexo, prazer, casamento e procriação para que haja, de fato, moralidade numa relação entre homem e mulher, tendo em vista um *telos* específico: em Kant, o Sumo Bem; no cristianismo, a santidade, sendo ambos os conceitos perpassados pelo ideal de perfeição moral. Por mais que saibamos que a filosofia kantiana, inserida no contexto do movimento iluminista na Europa do século XVIII, tenha se caracterizado pela tentativa de fundamentar o valor da ação moral pura e simplesmente na racionalidade – como bem o demonstramos no capítulo primeiro –, repelindo qualquer tentativa heterônoma de conferir este valor a partir da recompensa divina ou de fundamentá-lo a partir da teologia (Cf. KANT, 1997, p. 267), não se podem negar as semelhanças acima aludidas entre as duas doutrinas.

Quanto a isso, o simples fato de reconhecermos toda a problemática ao redor da FH e da FLN, enquanto formulações do imperativo categórico que se tornaram o instrumento teórico kantiano na produção de uma moral que balizasse as máximas subjacentes às ações dos indivíduos em nível de sexualidade – o que viabilizaria a eles uma vida em harmonia entre a liberdade e a natureza, efetivando, assim, a moralidade – nos faz descartar, de imediato, uma acusação de mero plágio por parte de Kant, ou que ele tenha travestido o catecismo de filosofia prática. São as consequências das aplicações das referidas formulações que normatizam a vida sexual dos seres humanos, e não a Bíblia, a Tradição dos Apóstolos ou o Magistério

Eclesiástico⁸⁴, como acontece no cristianismo. Contudo, a reiterada insistência kantiana na preservação da humanidade, ameaçada pelas práticas sexuais degradantes – às vezes quase como um pregador cristão – parece sugerir que estamos diante de uma problemática bem mais ampla, a se descortinar. Por isso, com o intuito de situarmo-nos mais apropriadamente diante dela, faremos um retorno, de maneira sintética, aos traços principais das doutrinas que fundamentaram, em grande parte, a teologia moral cristã ocidental: aquelas de Agostinho de Hipona⁸⁵ e de Tomás de Aquino⁸⁶.

Agostinho, antes de se tornar cristão, foi adepto do maniqueísmo. Esta seita religiosa gnóstico-cristã sustentava uma visão cosmológica dualista, na qual dois princípios eternos duelavam entre si: o Bem – Deus – e a matéria – o Mal⁸⁷. O dualismo aí presente desembocava, igualmente, na perspectiva antropológica deste grupo: o corpo estava em luta contra o espírito, sendo o primeiro algo maligno, obra do demônio, e o segundo algo benigno, obra de Deus. Ora, se o corpo é uma obra do demônio, a propagação (procriação) do corpo é um mal em si. No pensamento maniqueísta, “através do sexo, propagar-se-ia a condenação das centelhas da luz (o

⁸⁴ Estas três instâncias legitimadoras da moral cristã, na verdade, são assim tomadas por parte de um ramo do cristianismo: a Igreja católica romana. As Igrejas protestantes, de modo geral, baseiam-se somente na Escritura para desenvolver sua doutrina, havendo exceções.

⁸⁵ Para as obras dos Padres da Igreja – Agostinho e Aquino – aqui citadas, usaremos a seguinte referência: AGOSTINHO. *De gen. contra man.* XV, 22, 31 (referindo-se ao livro 15, capítulo 22, § 49, da obra *De Genesis contra Manichaeos*); *S. Th.* II, q. 1, a. 2 (referindo-se à parte segunda da *Summa Theologiae*, questão 1, artigo 2). O significado das abreviaturas são os seguintes: *De gen. contra man.* = *De Genesis contra Manichaeos*; *Contra duas epist.pelag.* = *Contra duas epistolas pelagianorum*; *De bono coniug.* = *De bono coniugal*). Nas referências de Agostinho nas quais não consta indicação de livro, trata-se de obras de um único livro.

⁸⁶ O mais interessante disso, porém, é saber que Agostinho, antes da conversão, era um pervertido sexual, tomando parte em diversas práticas nada ortodoxas. Ele, nas *Confissões*, admite ter ardido em desejos que o levaram a se satisfazer em coisas baixas, entregando-se como um animal a tais paixões, bem como ter vivido maritalmente com uma mulher, sem estar sob o vínculo matrimonial, tendo com ela um filho (Cf. AGOSTINHO. *Confessiones.* 2, 1-2; 4,2-3; 6,25). Além disso, há quem ao menos levante a possibilidade de um envolvimento um tanto quanto homoerótico com seu grande amigo Alípio (Cf. SOBLE, 2002, p. 549). Já Tomás de Aquino, por ser frade dominicano, era celibatário – o que não quer dizer que não tivesse contato com práticas sexuais, posto que os conventos sempre foram espaços nos quais eclodiam pecados nefandos, aqueles que agrediam o sexto mandamento, contra os quais, rapidamente, os superiores lançavam anátemas, sanções e penas. A moral cristã, então, edificou-se a partir do pensamento de dois religiosos cujas vidas não são o protótipo de uma sexualidade serena e, acima tudo, ética: um pendulou de um extremo ao outro: do sexo desequilibrado à continência que teme o corpo; outro, supostamente, preferiu não viver os chamados prazeres da carne, mas, provavelmente, regularmente deparava-se com eles perto de si, entre um salmo e outro do Ofício Divino. Tais constatações não retiram a autoridade do que eles escreveram – se é que ela existe – acerca da matéria em questão, mas apenas apontam que ambos são, no mínimo, anedóticos no que se refere ao sexo.

⁸⁷ Kant conhecia a essência do maniqueísmo. Nos apontamentos de *Vigilantius*, no tópico *Deveres para com Deus*, o filósofo afirma: “O maniqueísmo supunha que o bem e o mal existiam em forma de divindade” (KANT, 1997, p. 442).

Bem) cativas na matéria” (COSTA, 2003, p. 378). E já que o casamento era considerado como o meio institucionalizado de procriação, por conseguinte, também seria essencialmente mal. Porém, para tal seita, a atividade sexual, contanto que evitasse a concepção, não seria negativa, já que os prejuízos estariam somente sobre o corpo que, justamente pelo fato de ser matéria, não tem tanta importância quanto o espírito (Cf. BURKE, 2006, p. 01).

Parece-nos que este pessimismo quanto ao corpo perdura, por certo tempo, em Agostinho, mesmo depois de sua conversão. Marcado por estas influências, seu esforço consistirá em analisar o impacto da queda – a desobediência a Deus no paraíso – na vida sexual dos seres humanos, pois aí parece ser bem manifesta a cisão entre o corpo e a vontade, causada pelo pecado (Cf. RAMSEY, 1988, p. 56)⁸⁸. Tentando explicar como se poderia cumprir o mandamento divino “Crescei e multiplicai-vos” (Gn 1, 28), o bispo de Hipona pergunta-se sobre como se deve compreender tal imperativo, isto é, se é para plenificar a terra de modo carnal ou espiritual, problema que ele responde optando pela segunda possibilidade. Desta resposta, se infere que sua primeira posição acerca da sexualidade é que antes do pecado original não houve ato sexual, e, por consequência, o prazer sexual também inexistia. A união de homem e mulher era espiritual, casta. O homem regia e a mulher obedecia – pois veio dele⁸⁹ – e a alegria espiritual vivificava seus corpos. Neste contexto, portanto, não havia procriação. O *multiplicai-vos* poderia ser compreendido a nível místico, numa fecundidade

⁸⁸ Kant também retoma, no *Começo Conjectural da História Humana*, o relato bíblico da criação, no qual consta a queda. Lá, porém, ele não tem a intenção de diagnosticar o nascimento do mal moral – como vemos em Agostinho – mas a transição da natureza para a cultura, da animalidade para a humanidade, do domínio dos instintos naturais para a liberdade, tendo em vista uma análise do progresso do homem na história (Cf. KANT, 2010, pp. 13-39). Conjecturando através da imaginação, Kant afirma que o instinto sexual se torna mais que uma satisfação do desejo animal, à medida que é controlado pela razão, o que a faz elevar-se da mera animalidade ao amor, como nos referimos acima. Assim, o filósofo sugere que há um primeiro desenvolvimento ético do homem, com a irrupção de um suposto senso de decência, representado pela folha da parreira (Cf. MAKREEL, 1990, p. 134). Vê-se nesta sugestão certo tom de civilidade, próprio do ideal iluminista.

⁸⁹ Agostinho tenta derivar esta obediência feminina ao homem pelo fato de Eva ter sido tirada da costela de Adão, enquanto este dormia, conforme o relato bíblico de Gn 2,21-25, estabelecendo os primeiros fundamentos de sua doutrina da união matrimonial. Entre estes versículos, há a seguinte citação: “Então o homem exclamou: ‘Esta, sim, é osso dos meus ossos e carne da minha carne! Ela será chamada ‘mulher’, porque foi tirada do homem!’” (Gn 2,23). Explicando este trecho, Agostinho sugere daí a dependência feminina em relação ao homem, ao concentrar-se no trocadilho que o escritor sagrado faz com as palavras “îsha” (mulher) e “îsh” (homem), mostrando que Eva provém de Adão, devendo-lhe, por isso, ser obediente (Cf. AGOSTINHO. *De gen. contra man.*, II, 13,18-19; *De bono coniug.*, 1,1).

espiritual (Cf. AGOSTINHO. *De gen. contra man.*, I, 22, 31), provocando um regozijo mútuo em Deus (Cf. RAMSEY, 1988, p. 62).

Num segundo momento, para rebater os questionamentos dos pelagianos, que o acusavam de permanecer maniqueu, Agostinho reafirma a união entre homem e mulher como querida por Deus desde o paraíso, mas agora com um propósito: “para a ordenada geração dos filhos” (AGOSTINHO. *Contra duas epist. pelag.*, I, 5, 9) (tradução nossa), fato que se consumava, porém, sem o desordenamento da concupiscência (Cf. AGOSTINHO. *Contra duas epist. pelag.*, I, 5, 10), já que esta só aconteceria entre os corpos percíveis e mortais, situação na qual não se enquadravam os habitantes do paraíso (Cf. AGOSTINHO. *De bono coniug.*, 2, 2). Uma terceira posição emerge quando Agostinho afirma que houve, sim, procriação no paraíso, agora com o intercurso sexual. Mas, também aí o autor parece sugerir que isso se deu sem o desordenamento da concupiscência. Isto significa dizer que, nesta situação, o homem controlava seu órgão genital assim como controlava qualquer outro membro do seu corpo. Havia integridade plena entre corpo e vontade (Cf. FOUCAULT, 2006b, p. 100; LAQUEUR, 2001, pp. 73-74; RAMSEY, 1988, p. 61).

Depois da queda, porém, a vontade humana, que dominava plenamente o corpo – já que alma e corpo estavam em perfeita unidade – agora perde o controle sobre este. O ato sexual para Agostinho, a partir de então, gera no corpo uma espécie de convulsão (Cf. FOUCAULT, 2006b, p. 99), o que nos remete a uma perspectiva extremamente sinestésica de repercussão somática do sexo: o corpo dá sinais de desobediência à razão. Por tentar adquirir uma vontade autônoma e igualar-se a Deus, o homem “perdeu o suporte ontológico dessa vontade” (FOUCAULT, 2006b, p. 100), gerando o desequilíbrio entre sua vontade e seu corpo, cujo sinal mais visível foi o descontrole sobre o próprio pênis – isto é, a ereção involuntária – fato que envergonha o homem e o lembra, constantemente, da sua ofensa, e mais ainda, de sua revolta contra o Criador (Cf. FOUCAULT, 2006b, p. 100). Se, antes da queda, Deus já havia instituído a união conjugal para que homem e mulher fossem seus colaboradores mais próximos na obra da criação, o que seria feito pelo povoamento da terra com a espécie humana, doravante, com o desgoverno corporal causado pelo pecado original, haverá uma insistência maior ainda, por parte de Agostinho, para que o uso destes órgãos se oriente para a geração dos filhos, do que se infere que satisfazer a pujante concupiscência (o

desejo), sem ter em vista a procriação, é pecado, pois, na verdade, a genitalidade humana foi criada com o propósito acima citado. O santo, contudo, “não tem explicação adequada do porquê do golpe do pecado cair sobre a sexualidade humana e não com a mesma intensidade em outros desejos” (RAMSEY, 1988, p. 62) (tradução nossa), deixando-nos abertos a conjecturas.

O impulso desregrado pelo prazer, que a partir da desobediência original domina a alma humana, é um mal, embora o matrimônio, em si, criado por Deus, seja um bem, sendo a procriação uma consequência deste bem que é união entre homem e mulher (Cf. AGOSTINHO. *Contra duas epist. pelag.*, I, 17,33-34; IV, 3,3). Na obra *Sobre os bens conjugais*, o bispo dá novas luzes à sua doutrina, apresentando uma visão diferente e mais positiva acerca do casamento, mostrando-o como uma aliança permanente entre os sexos, que vai se justificar somente pelo afeto estabelecido entre os cônjuges, retirando da procriação a fundamentação total para a existência do matrimônio, dado que, se assim fosse, segundo ele, quando o casal se tornasse idoso e não mais pudesse gerar filhos, o matrimônio se dissolveria. Entretanto, ainda paira uma visão negativa sobre o ato sexual: Agostinho sugere que, quanto mais madura e perfeita uma união, menos necessidade se terá dele, como se tal ato fosse, de per si, algo negativo ou impuro para a alma. Mesmo admitindo, portanto, a possibilidade de prazer sexual no matrimônio, ele não o verá como um fim em si mesmo. Isto é, não se pode buscar o sexo somente pelo prazer; a única motivação para a relação sexual deve ser a abertura à procriação. Na obra *Contra Juliano* tal posicionamento é ratificado, pois aí ele diz que “o ato sexual é bom [moral] quando ocorre com a intenção correta [ter filhos]. Mas é um pecado quando o casal o submete ao desejo” (AGOSTINHO *apud* COSTA, 2003, p. 387). Logo mais, na mesma obra, afirmará que “o que não pode ocorrer sem desejo não deveria, entretanto, ocorrer unicamente por causa dele” (AGOSTINHO *apud* COSTA, 2003, p. 387). Disto se infere que o prazer sexual, por mais que não seja imoral em si, não pode ser a finalidade da união sexual. O *telos* do sexo deveria estar sempre condicionado a algo além do prazer, assim orientado pela razão, que deve controlar a libido – este componente interno da vontade que a desequilibrou (Cf. FOUCAULT, 2006b, p. 101) – para que dela se faça bom uso (Cf. AGOSTINHO *apud* COSTA, 2003, p. 387). É para suprir este desejo desordenado da libido, como vimos, que se permite a busca do prazer no matrimônio, evitando, deste modo, que o esposo caia em adultério. O prazer pelo prazer não é incentivado, ele é tolerado, tendo em vista

a preservação da santidade da união matrimonial, que não pode ser manchada pelos desvios da concupiscência humana, sendo o adultério e o concubinato altamente condenáveis (Cf. AGOSTINHO. *De bono coniug.*, 5,5; 6,6).

Constatamos, com isso, que se antes o bispo de Hipona já admitia o sexo com prazer, mas com uma condição (a procriação), com a posição acima apresentada ele admitirá o sexo meramente por prazer – que é um mal menor – em nome de outra condição: a fidelidade, para não se cair em males maiores, como os já supracitados, bem como a masturbação, a zoofilia, a fornicção, ou até mesmo o sexo contra a natureza (Cf. AGOSTINHO. *De bono coniug.*, 12,12), ideia que está, em partes, no que ele afirma em *Sobre os bens conjugais*:

Note, no entanto, que mesmo com as mesmas exigências imoderadas e a utilização excessiva de dever conjugal, que não se destinam primordialmente à geração da prole, e que o apóstolo não proíbe imperiosamente, mas que piedosamente tolera no uso do matrimônio; e que, ainda que costumes depravados forcem os homens a tais abusos, mesmo assim afirmaríamos que o matrimônio é um bem, porque preserva os casados do adultério e fornicção. (AGOSTINHO. *De bono coniug.*, 6,6) (tradução nossa)

Pode-se atestar, portanto, que para o filósofo cristão, em sua doutrina mais evoluída sobre como deveria se dar o uso da sexualidade dos batizados, “o bem do matrimônio se radica, definitivamente, sobre estas três bases, que são, igualmente, bens: os filhos, a fidelidade, o sacramento” (AGOSTINHO. *De bono coniug.*, 24,32) (tradução nossa). Costa reafirma este posicionamento, ao dizer que

Agostinho defende ser a união, entre homens e mulheres, uma tendência natural, ontológica, querida por Deus, desde o início da humanidade e tomada pela natureza mesma, essencialmente, social do homem, cujo fundamento último está assentado no famoso tripé de finalidades: a prole, a fidelidade e o sacramento ou indissolubilidade. (COSTA, 2003, p. 380)

A reflexão agostiniana conserva-se, portanto, num processo paulatino de abandono de uma perspectiva influenciada pelo maniqueísmo para uma outra na qual seja possível salvar o matrimônio e a procriação, pertencentes ao plano de Deus para a Criação, da acusação de serem colaboradores da difusão do mal, a partir da multiplicação da matéria (o corpo). Em face deste dever apologético, o bispo de Hipona desenvolveu um discurso essencialista acerca da natureza humana, a qual, por ter sido forjada por Deus, é boa – o que inclui também a sexualidade. O problema central, então, passa a se inscrever nos usos imoderados

do corpo aos quais a vontade, enquanto capacidade humana passível de imputação moral, consente. Conforme Ramsey,

Agostinho não diz que há algo de vergonhoso em relação ao corpo, aos órgãos genitais ou à sua conexão e movimento no coito. O que ele acha vergonhoso é o funcionamento da sexualidade sem a presença pessoal do homem e da mulher nela. (RAMSEY, 1988, p. 60) (tradução nossa)

A ausência do homem e da mulher à qual o comentador se refere é, na verdade, a completa ausência ou negligência do arbítrio face à sexualidade. O vergonhoso no sexo, portanto, não é o corpo ou a prática sexual em si, mas o descontrole causado devido à fissura entre corpo e racionalidade, representada, esta última, pela vontade. A tentativa humana de adquirir autonomia face a Deus, na verdade, provocou o efeito contrário: a dependência das próprias pulsões, focando o problema, a partir de então, “na relação entre a vontade e a expressão involuntária” (FOUCAULT, 2006b, p. 101). A crença agostiniana, por conseguinte, é que os impulsos sexuais, passionais, podem e devem ser controlados pela vontade racional, aderindo ao plano do Criador para ela. As finalidades da união conjugal, acima expostas, são as vias através da qual o plano inicial de Deus para o ser do homem e da mulher poderão ser preservados. Ressaltamos, porém, que a condição *sine qua non* para que esta empreitada se efetive é o estabelecimento de uma relação adequada com o corpo, governado pela racionalidade.

A doutrina sexual de Santo Agostinho será retomada alguns séculos mais tarde por Santo Tomás de Aquino. Em sua obra magna, a *Suma Teológica*, escrita para apresentar os principais mistérios da fé cristã a um leitor não-cristão, encontramos diversas referências às obras do bispo de Hipona para corroborar os seus argumentos. Estes, porém, contêm um grande diferencial em relação aos do seu predecessor na defesa da moral sexual dos filhos de Deus: um aporte teórico cristianizador com a ética aristotélica⁹⁰, fato que se configura numa das chaves fundamentais para a compreensão de sua obra (Cf. LUENGO, 2001, p. 08). Tal aporte é realizado via inserção da problemática da moralidade dos atos sexuais na reflexão acerca da lei divina e de suas relações com a lei natural, oriunda da razão

⁹⁰ Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles demarca a característica central de sua ética: o fato de haver um bem supremo que deveria servir de fim para o qual todas as ações tenderiam enquanto meios. Este bem supremo era a felicidade. Tal objetivo ético poderia ser alcançado graças à atividade da razão. Portanto, teleologia e racionalidade, desde então, estão intrinsecamente unidas. (Cf. NODARI, 1997, pp. 386-389). Tomás de Aquino retomará tal argumento para sustentar a sua teologia moral, particularmente a nível de moral sexual.

humana. Desenvolvendo uma das ideias básicas da ética do estagirita, o frade dominicano, na *Suma*, apresenta a objeção que depois será tomada por verdadeira:

Parece que agir para um fim é próprio da natureza racional. 1. — Pois o homem, a quem é próprio agir para um fim, não age nunca para um fim desconhecido. Ora, há muitos seres que não conhecem o fim, ou porque carecem absolutamente de conhecimento, como as criaturas insensíveis, ou porque, como os brutos, não apreendem a noção de fim. Donde se conclui que é próprio da natureza racional agir para um fim. 2. — Demais. Agir para um fim é ordenar para este a ação própria, o que é obra da razão, e portanto não convém aos seres que dela carecem. 3. — Demais. O bem e o fim são o objeto da vontade. Ora, a vontade está na razão, como diz Aristóteles. Logo, agir para um fim é próprio só da natureza racional. (*S. Th.* II, q. 1, a. 2) (tradução nossa)

Aquino reforça a ideia de que é uma característica imanente à razão humana agir tendo em vista fins. Ela ordena a vontade para a consecução destes, do que se conclui que agir contra um determinado fim é irracional, já que perseguir um certo fim é próprio da natureza racional. A retomada da teleologia aristotélica é absolutamente explícita em Tomás de Aquino. Toda a obra da criação – tanto a natureza quanto o ser humano nela – é compreendida sob o prisma dos fins. O homem é capaz de conhecer e alcançar esse fim graças à ordem causal presente na própria natureza, organizada por Deus de tal modo que sua obra-prima, pela capacidade racional pelo Criador dada, saiba agir nela. Assim, a razão, dom divino, “no que é por si”, diz o Aquinate,

parte de princípios naturalmente conhecidos e avança para um certo termo. Por onde, como o prova o Filósofo [Aristóteles], nas demonstrações não há processo ao infinito, porque nelas se atende a uma ordem de coisas mutuamente conexas por si mesmas e não, por acidente. (*S. Th.* II, q. 1, a. 4) (tradução nossa)

A natureza está organizada de tal modo que uma série de conexões causais nela presentes permitem ao homem conhecê-la e, a partir de então, nela atuar, por meio das deliberações, tendo em vista fins. Assim agindo, ele estará apto para alcançar a essência do fim último para o qual foi criado – a perfeição – só atingida por quem busca o bem (Cf. *S. Th.*, II, q. 1, a. 7). Tomás de Aquino chama a obtenção deste fim último de beatitude (Cf. *S. Th.*, II, q. 1, a. 8), para o qual toda a vida do cristão deve tender. Por causa disso, tanto as menores quanto as maiores ações da vida cotidiana devem corresponder às exigências necessárias para chegar a este termo. As consequências morais deste caminho incidem, obviamente, inclusive sobre a própria sexualidade humana, dado ser esta uma dimensão

intrínseca ao ser humano enquanto animal racional, podendo ser, justamente por isso, disciplinada pela atividade da razão.

A sexualidade, enquanto componente importantíssimo da natureza criada por Deus – já que é por meio dela que o homem e a mulher colaboram com ele na perpetuação da espécie humana – também não poderia deixar de estar inserida numa ordem teleológica. Isto é, também nas práticas sexuais, incorre-se em falta moral quando elas “opõem-se à ordem da razão, a qual faz que cada coisa se oriente convenientemente ao seu fim” (*S. Th.* II, q. 153, a. 2) (tradução nossa). As principais posições tomistas acerca da moralidade sexual aparecem com mais veemência quando ele trata do vício da luxúria, a partir da Questão 153 da *Suma Teológica*. Aí, Aquino retoma Agostinho e ratifica a posição deste, afirmando que “o uso do prazer venéreo pode dar-se sem pecado se se realiza conforme um modo de ordem devido, enquanto que é conveniente para a conservação do gênero humano” (*S. Th.* II, q. 153, a. 2) (tradução nossa). Por isso mesmo, a emissão do sêmen deve estar ordenada ao fim que se faz necessário (Cf. *S. Th.* II, q. 153, a. 2). Na Questão 154 da segunda parte da obra, o teólogo apresenta os vários tipos de comportamentos opostos à reta razão, ou seja, os comportamentos sexuais luxuriosos. São eles: fornicação, adultério, incesto, estupro, rapto e vício contra a natureza (Cf. *S. Th.* II, q. 154, a. 1). O interessante é notar que, mesmo entre homem e mulher unidos pelo matrimônio, podem acontecer comportamentos imorais, como o último exemplo acima citado. Isto se dará sempre que o ato for contra a ordem natural, ou seja, quando os órgãos genitais não são usados de modo que se possibilite a procriação (Cf. *S. Th.* II, q. 154, a. 11). Um casal que se masturba mutuamente ou que pratica o coito interrompido, por exemplo, nesta perspectiva, está praticando um ato pecaminoso. Em comparação com as outras espécies de luxúria, estas últimas são as que se constituem no pecado mais grave, pois pervertem completamente a ordem natural estabelecida racionalmente (Cf. *S. Th.* II, q. 154, a. 12).

Diante dos breves traços acima apresentados, podemos inferir, assim como fizemos com o pensamento agostiniano, que o único *locus* integralmente apropriado para a vivência da sexualidade humana, em Aquino, é o matrimônio, instituição natural no qual cada cônjuge concede ao outro poder sobre seu corpo, tendo em vista o bem da família humana, que se traduz na colaboração para a preservação da espécie e na educação da prole (Cf. *S. Th.* II, q. 100, a. 3; q. 88, a.

5; q. 154, a. 8; III, q. 29, a. 2). Destarte, o matrimônio em Tomás de Aquino, segundo John Finnis, um dos interlocutores contemporâneos da chamada *lei natural*, é

Um bem humano primário e, filosoficamente considerado, tem uma dupla finalidade (fim, *finis*): 1) a procriação e a educação das crianças (...) e 2) *fides*, que vai além da tradução literal “fidelidade”, e inclui não somente exclusividade e permanência, mas também a disposição positiva e o compromisso de estar unido com o cônjuge em mente, corpo e na mútua assistência da vida doméstica (FINNIS, 1998). (tradução nossa)

Sendo um bem em si mesmo, tudo que nele acontece deve favorecer este bem, incluídas aí as relações sexuais. Quando mal vivenciadas, estas podem até prejudicar o casamento, ao invés de contribuir para o seu florescimento. Anteriormente, afirmamos que, mesmo num contexto matrimonial, há possibilidade de ocorrerem práticas inadequadas, como aquelas contra a natureza. No entanto, até atos sexuais de tipo reprodutivo, entre os esposos, podem ser moralmente problemáticos ou seriamente pecaminosos. Quando podemos considerá-los assim, numa perspectiva tomista? Conforme Finnis, quando são impessoais e não-maritais. Isto quer dizer que, quando o ato sexual está voltado, exclusivamente ou não, para qualquer outro fim que não o do compromisso marital – compreendido na dimensão do *fides*, isto é, o compromisso de total e absoluta união dos cônjuges somente entre si –, ele é errado (Cf. FINNIS, 1997, p. 14). Este ato é contrário à natureza por ser contrário à razão, à medida que vai de encontro a

um bem intrínseco para o qual estamos direcionados por um dos primeiros princípios da razão prática (e portanto da lei natural), um bem que pode, por conseguinte, ser chamado primário, fundamental ou básico: o bem do matrimônio em si. (FINNIS, 1997, p. 15) (tradução nossa)

Todo e qualquer ato sexual entre os esposos que não tenha em vista o bem do compromisso conjugal – e ele assim será quando a intenção de um dos cônjuges no sexo seja a fornicação, o adultério, a masturbação, a sodomia, a anticoncepção – é imoral, e não possibilita a verdadeira experiência do bem do matrimônio, que “não é somente o bem da amizade e do *fides*, mas também o bem da procriação e das crianças cuja educação depende do contexto de um bom matrimônio” (FINNIS, 1997, p. 16) (tradução nossa). Tal perspectiva, somada àquela presente na *Suma contra os Gentios*, onde o filósofo acrescenta que o casamento, enquanto instituição, garante que a mulher não será abandonada pelo esposo após o(s) parto(s) e que este vai dar suporte à criança (o que é necessário para os seres

humanos, já que a prole humana precisa do acompanhamento dos pais para ser educada e socializada, diferentemente dos outros mamíferos) (Cf. AQUINO *apud* NAHRA, 2007, pp. 111-112), faz do casamento uma instituição onde há perfeita harmonia entre o corpo, a vontade e os fins da natureza para o indivíduo e para a sociedade. Deste modo, o matrimônio não é um simples instrumento moralizador para a satisfação dos prazeres da carne, mas é a instância criada por Deus para a colaboração com a obra da criação – por meio da procriação e educação da prole – colaboração que só pode acontecer quando os cônjuges viverem o princípio do *fides*, consoante a interpretação de John Finnis.

Depois de expostas as perspectivas dos dois filósofos e teólogos cristãos acerca da moralidade sexual, como não nos espantar diante de tamanhas semelhanças com tudo aquilo que apresentamos no primeiro capítulo do presente texto? Se não já tivéssemos estabelecido as bases teórico-metafísicas da filosofia prática kantiana e toda a assombrosa arquitetura intelectual do seu sistema de pensamento, cujos germes encontram-se já nos seus escritos pré-críticos, seríamos levados a considerar Kant uma espécie de ventríloquo filosófico da teologia moral cristã, sendo a única diferença entre ambas as doutrinas o fato de o filósofo alemão ter realizado os mesmos juízos normativos através da filosofia, e não da teologia. Tal suposição, reducionista, parece esquecer que o autor estruturou seu pensamento de tal forma que fosse possível superar a antinomia entre liberdade e natureza, sendo a sua ética sexual parte importantíssima deste projeto, já que é por meio do sexo que se dá a geração da vida humana, e é por meio do homem – pertencente ao mundo sensível pelo corpo, mas vinculado ao mundo inteligível pela razão – que esta superação se dará, através do exercício da autonomia.

Mas a constatação da originalidade kantiana, que se constitui num ponto pacífico, ainda não resolve o problema. Por isso, a nosso ver, a significativa similitude entre a teologia moral cristã e a filosofia prática kantiana pode ser melhor compreendida sob uma outra perspectiva, a saber, a de um discurso que se dá a partir de um lugar comum: a relação entre corpo – marcado pelos afetos, emoções, apetites e paixões – e a alma – entendida enquanto instância dotada de vontade racional – relação esta mediada pela disciplina, ou, para usar um outro termo tradicional, pela ascese. Certamente, é perceptível que a discussão empreendida nos capítulos precedentes já foi perpassada por esta tematização, à medida que nos situamos na necessidade de analisar as relações entre as ações humanas, no

mundo dos fenômenos – e, portanto, em relação com o universo sensitivo-material, dentro do qual figura de maneira expressiva o corpo – e a obrigação da conformação da vontade à lei moral, o que se dá pelo controle sobre nossos desejos – inscritos no corpo. Isto nos lembra, assim, que entre corpo e desejos há o exercício da liberdade. Defronte a tal constatação, para delimitar o foco de nossa análise crítica, centrar-nos-emos mais especificamente no problema do corpo e na ascese a ele imposta, no intuito de acercarmo-nos da similitude mais profunda e mais significativa, para nosso estudo, entre Kant e a moralidade cristã. Para tanto, recorreremos às pesquisas de Michel Foucault sobre a história da sexualidade, dadas as convergências de suas conclusões – basicamente centradas na questão da produção da subjetividade moderna – com o viés crítico que queremos assumir, inicialmente⁹¹.

3.2 CORPO, DISCIPLINA E A INSERÇÃO KANTIANA NA *SCIENTIA SEXUALIS*

Nos apontamentos que Collins tomou durante as aulas de Kant, contidos nas LE, há um tópico nomeado *Dos deveres com o corpo, em relação à vida*. Reconhece-se, aí, que o corpo é pressuposto indispensável para uma condição total

⁹¹ O estudo inovador de Michel Foucault sobre a história da sexualidade – cujos germes estão na *História da Loucura*, mas que, concretamente, se iniciou com *A Vontade de Saber* – estudo este ao qual nos reportaremos para embasar uma crítica a Kant, não é fonte de muitas controvérsias no seu conteúdo, embora haja críticas às suas conclusões, o que é absolutamente normal e necessário no desenvolvimento da Filosofia, das ciências e do conhecimento de um modo geral (Cf. CHANTER, 2011, pp. 72-74; NUNES, 1996, pp. 08-11; SPARGO, 2006, pp. 24-25). No entanto, poderia nos ser objetado que, embora de grande valia para a Filosofia que se dispõe a pensar o sexo, utilizar a perspectiva foucaultiana foge a uma crítica direta e efetiva àquilo que apresentamos nos capítulos precedentes: a formação, na filosofia prática kantiana, de juízos morais acerca de determinadas práticas sexuais, fato que acarretaria uma provável fragmentação no raciocínio que aqui vem sendo desenvolvido. Porém, conforme já ressaltamos anteriormente, não nos é conveniente, neste momento, desenvolver uma crítica minuciosa destes juízos. Pensamos, para o nosso objetivo, ter sido suficiente a problematização e a indicação de suas fragilidades que fizemos no capítulo segundo. Assumimos a pretensão do viés crítico foucaultiano pois cremos que, não obstante façamos um deslocamento de abordagem metódico-conceitual – da ética aplicada à análise ética de perspectiva histórico-crítica – ele se faz necessário para compreendermos a questão de modo consideravelmente mais apropriado, vinculando-nos à genealogia das causas – a origem de um saber sobre o sexo – para, posteriormente, fixarmo-nos nos seus efeitos – as normatizações. Ademais, o que é a ética aplicada senão a corporificação conceitual de um *ethos* histórica e culturalmente edificado? Para falar de um determinado sujeito e problematizá-lo, é preciso ter em vista que aquele que sobre ele emitiu um discurso, o fez de uma posição singular. É o que fazemos com Kant: damos-lhe uma localização. Certamente, somente uma argumentação mais longa poderia dar conta de situar as interfaces entre ele e Foucault de modo mais apto à nossa necessidade. Nós, porém, contentamo-nos, por ora, com a sugestão de pistas críticas a partir das contribuições foucaultianas.

da vida, determinando os conceitos da existência que nós temos e, igualmente, possibilitando o exercício da liberdade (Cf. KANT, 1997, p. 144). Dada sua extrema importância para a consecução da moralidade, nós também temos um dever em relação a ele: “a mente humana deveria, antes de tudo, disciplinar o corpo e, então, cuidar dele” (KANT, 1997, p. 151) (tradução nossa). Estamos diante de uma manifestação do ideário moderno no que concerne à relação sensível/inteligível. A concepção de Kant, imersa no projeto iluminista, está prenhe da ideia de civilização, relacionada ao princípio de domínio humano sobre a natureza. Já que o corpo também era parte desta, deveria, igualmente, ser dominado (Cf. NÓBREGA, 2005, p. 603)⁹². Este domínio se efetua por meio da disciplina, conforme ele salienta:

O corpo deve ser, primeiro, disciplinado, porque nele há *principia* pelo qual a mente é afetada, e através do qual o corpo altera o estado da mente. A mente, portanto, deve tomar cuidado para exercer uma autocracia sobre o corpo, pois assim ela poderá guiar este último de acordo com a moral e com os *principia* e máximas pragmáticas. Isto requer disciplina, embora de um tipo meramente negativo; a mente tem somente que evitar que o corpo seja capaz de necessitar de si mesmo para qualquer coisa; evitar que ele afete a mente é, indubitavelmente, impossível. (KANT, 1997, p. 151) (tradução nossa)

Kant reconhece o papel da razão (mente) enquanto dominadora do corpo, mas também atesta, inclusive, que ela tem um limite em relação a ele: há determinados impulsos que escapam ao arbítrio, estão fora dos domínios de nossas escolhas racionais. Embora o exercício da liberdade negativa por meio da disciplina seja imprescindível, a fim de o homem não sucumba às inclinações sensíveis (Cf. KANT, 1997, p. 263), os desejos não são capturados pelo poder ascético, podendo afetar a nossa vontade, inclusive determinando-a. A natureza humana, por mais que deva ser pautada na lei moral, não deixa de ser “um ente do mundo sensível e,

⁹² Esta questão é amplamente desenvolvida por Kant numa obra à qual já fizemos referência anteriormente, e à qual retornaremos de agora em diante: *Sobre a pedagogia*. Nela, o filósofo apresenta a educação como o processo de cuidado, disciplina e instrução com a formação, procedimentos que permitem ao homem sair de um estado de animalidade e desenvolver-se até a humanidade. Pela educação, o homem deve se tornar culto, disciplinado, prudente e moral. Neste processo, a disciplina ocupa, desde cedo – isto é, desde a infância – lugar central, à medida que, ao acostumar as crianças e jovens a controlarem o próprio corpo nas diversas situações do cotidiano, tanto no que se refere a si – enquanto portador de instintos – quanto aos outros, impedirá que o homem siga livremente sua natureza animal, permanecendo na selvageria (Cf. KANT, 1999, pp. 11-26). Deste modo, fica claro que a pedagogia kantiana é parte do projeto iluminista de educação, que a compreende como “preparação do indivíduo para uma determinada função social, o que implica um processo de adaptação às normas, aos valores e aos símbolos de uma sociedade”, o que, necessariamente, pressupõe as ideias de “saber viver” e “domínio de si”. (FREITAS, 2010, pp. 172-173).

como tal, é uma natureza constituída por apetites naturais e inclinações empíricas; uma natureza que diz respeito às afecções humanas em geral e à receptividade das sensações” (MARTINS, 2005, p. 51). Na *Antropologia do Ponto de Vista Pragmático*, temos uma divisão sistemática destes apetites e inclinações na natureza humana: à faculdade de desejar pertencem as propensões, os instintos, as inclinações e as paixões; à faculdade do sentimento de prazer ou desprazer pertencem os afetos (Cf. BORGES, 2000, p. 25; 2004, p. 148). Entre os instintos, sabemos, encontra-se o amor sexual, aquele “provocado pela fruição de outra pessoa, que é próprio da faculdade de desejar” (KANT, 2005, p. 353), configurando-se num primeiro e mais primitivo nível de amor. Sendo comum tanto a nós quanto aos animais – fato que faz Kant considerá-lo, na MS, um impulso da natureza no que diz respeito à animalidade do homem (Cf. KANT, 2005, p. 420) – este desejo sexual não possui nada, essencialmente, relacionado à moralidade (Cf. BORGES, 2000, p. 25)⁹³. Tal instinto da faculdade de desejar, porém, atua de maneira fortíssima na natureza humana, sendo, inclusive, perigoso no que concerne à preservação da humanidade dos indivíduos – conforme destacamos no primeiro capítulo ao analisar os usos inapropriados nos quais ele pode se envolver – cabendo à razão o dever de controlá-lo e regrá-lo, tendo em vista a lei moral. É para isso que serve a disciplina: domar os impulsos corpóreos, sejam eles quais forem. Somos animais que precisam ser domesticados para a convivência civil, à qual só estará apto quem desenvolver a própria humanidade, educando a liberdade pela disciplina.

Conforme Kant, no dever de realizar sua função, “a disciplina pode ser de dois tipos, na medida em que o corpo tenha que ser fortificado ou enfraquecido” (KANT, 1997, p. 151) (tradução nossa). Para sustentar o argumento da necessidade e importância desta prática no ordenamento da relação corpo-mente, o filósofo vai recorrer aos exemplos históricos daqueles que se utilizaram dela. Ele os chama de

⁹³ Fazemos notar que a taxonomia kantiana do instinto para a reprodução da espécie é dúbia. Na MS, ele usa o termo *inclinação sexual* – o que nos faria localizar tal impulso nas inclinações da faculdade de desejar – mas, logo em seguida, refere-se à tal inclinação como pertencente ao grau mais elevado da faculdade de desejar: a paixão (Cf. KANT, 2005, p. 353). Nas LE, ele se refere a tal instinto tanto como *impulso*, quanto *apetite* e *inclinação* (Cf. KANT, 1997, p. 155). Estes termos, para nós, que vivemos num tempo no qual a psicologia já se consolidou como ciência humana, nos remetem imediatamente a ela. Na verdade, todos eles foram retomados de maneira sistematizada por Freud, Lacan e a psicologia/psicanálise nascentes, assumindo lugar de imenso destaque em suas teorias. Para conhecer um pouco mais sobre as relações entre Kant, Freud e Lacan, Cf. FULGÊNCIO, Leopoldo. Kant e as especulações metapsicológicas em Freud. **Natureza humana**. v. 5, n. 1, pp. 129-173, 2003; PEREZ, Daniel Omar. O sexo e a lei em Kant e a ética do desejo em Lacan. **Revista AdVerbum** 4 (2), pp. 104-112, ago./dez. 2009.

moralistas visionários (Cf. KANT, 1997, p. 151). Trata-se dos indivíduos que adotaram o primeiro método para disciplinar o corpo: o enfraquecimento. Eles insistiam na remoção de tudo aquilo que promovia prazer à sensibilidade, na intenção de suprimir cada vez mais a natureza animal do corpo, tendo em vista um maior desenvolvimento da vida espiritual. O segundo método, o do fortalecimento do corpo, reconhece que é necessário determinado nível de ascese, mas somente o suficiente para que “o homem seja capaz de viver de acordo com a sua vocação” (KANT, 1997, p. 152), qual seja, a vida moral. Para tanto, é preciso impedir que os prazeres do corpo se enraízem, esforçando-se, de modo ascético, em fazer tudo que for preciso para progredir moralmente, o que inclui privar-se do supérfluo, aderir a uma dieta austera e suportar, com alegria, os esforços e percalços do cotidiano (Cf. KANT, 1997, p. 152).

É interessante notar que o primeiro método está ligado às práticas de mortificação da carne (ou do corpo), que, apesar de presentes já no mundo pagão – como no estoicismo – tornaram-se mais conhecidas através do cristianismo, especificamente por meio do monaquismo, estado de vida no qual eram comuns práticas como flagelações ou jejuns exagerados⁹⁴. O referido método se baseia numa ideia equivocada sobre a natureza humana – um corpo enquanto prisão da alma – que o fanatismo neoplatônico fez reverberar no cristianismo (Cf. KANT, 1997, p. 375)⁹⁵. Sobre tal modalidade ascética, na MS, diz Kant:

A ascese monástica, que por temor supersticioso ou por uma hipócrita aversão de si próprio se entrega à autopunição e à mortificação da carne, não está dirigida à virtude, mas sim à expiação fanática do pecado e, em vez de se arrepender moralmente dos seus pecados (quer dizer, com o propósito de emenda), prefere penitenciar-se por via da punição que a si próprio se impõe. (KANT, 2005, p. 448)

⁹⁴ A *Regra de São Bento*, conjunto de normas que rege o monaquismo beneditino – maior movimento monástico ocidental, iniciado por Bento de Núrsia, na Itália, no século VI – traz alguns exemplos sugestivos sobre o ideal ascético. No capítulo IV da *Regra*, por exemplo, tem-se a obrigação de castigar o corpo, não abraçar as delícias e amar o jejum. Tais práticas são consideradas instrumentos para fazer boas obras (Cf. BENTO, 200-, pp. 09-10).

⁹⁵ Na obra *A religião nos limites da simples razão*, Kant critica os estoicos por afirmarem que as nossas inclinações – isto é, a nossa predisposição à animalidade – são más em si mesmas. Para ele, é no uso da razão que está o perigo moral (Cf. KANT, 1992, pp. 63-64). Sabemos que o estoicismo exerceu forte influência sobre a moral cristã. Zenão de Cítio (336-254 a.C.), seu propulsor, acreditava que a matéria deveria ser abandonada, e, para isso, eram necessários a ascese e a busca da completa imperturbabilidade. O neoplatonismo, igualmente influente, sob a liderança de Plotino (205-270 a.C.), legará a ideia de uma substância imaterial, o Uno, da qual derivam a alma e o corpo, sendo a alma o princípio do bem, e o corpo o princípio de ligação com o mundo material, imperfeito (Cf. NUNES, 1996, p. 99).

Para Kant, tais exercícios ascéticos, de natureza fanática, somente enfraquecem o corpo e são incapazes de formar a virtude. Ele acredita que é preciso conferir à ascese um valor positivo. O exercício da virtude – mesmo que para tanto seja necessária certa disciplina – deve alegrar-nos, pois estamos livres das transgressões morais (Cf. KANT, 1997, p. 448). A disciplina, portanto, não tem sentido em si mesma. Ela não é um fim em si, nem muito menos uma tentativa esquizofrênica de livrar a alma do corpo. Ela está a serviço da moralização do homem, para impedir que, ao fazer uso do corpo, a humanidade seja, de alguma forma, degradada. E, consoante já reiteramos anteriormente, deve-se lembrar que no impulso sexual há o grande perigo da degradação da pessoa humana, visto que há nele um interesse exclusivo naquilo que o corpo de outro pode oferecer (Cf. KANT, 1997, p. 156), condição que deveria obrigar o indivíduo a disciplinar-se também nesta área de sua existência, a fim de não descartar todo o processo educativo que o fez elevar-se da animalidade à humanidade – por meio da disciplina – o que equivale a ir em movimento contrário à efetivação da moralidade no mundo⁹⁶.

É notório, então, que estamos situando o verdadeiro fulcro problemático entre Kant e a moral cristã: o corpo – e, de maneira especial, a sua capacidade sexual – submetido a uma disciplina que tem em vista algo maior: os fins da humanidade. Interessante notar que, em ambas as morais, o corpo é uma instância indispensável na consecução de um reino: em Kant, o *reino dos fins*; no cristianismo, o *reino de Deus*. Suas similitudes (conexão entre sexo e procriação, monogamia, fidelidade/reciprocidade conjugal, teleologia da natureza) são, a nosso ver, perpassadas pelo fio unitivo do corpo, sobre o qual e a partir do qual se funda um discurso normatizador. Nele, por meio da disciplina, é que se efetivam os objetivos de ambas as tradições éticas: em Kant, a ascese permite proporcionar a harmonia entre o corpo – estrutura fenomênica – e a vontade – manifestação da liberdade transcendental, possibilitando ao indivíduo agir de acordo com os fins da natureza, contribuindo para a consecução do reino dos fins por meio do aperfeiçoamento moral; em Agostinho e Aquino, a disciplina insere o corpo na vida da graça, permitindo o acesso ao reino de Deus pela santidade de vida pessoal.

⁹⁶ Para nós soa paradoxal ou contraditório o fato do domínio sobre si estar a serviço da autonomia, da verdadeira liberdade. Na verdade, em Kant, tal ascese já é uma manifestação da liberdade (em seu sentido negativo), que tem em vista viabilizar a determinação da ação pela razão pura, fato que configura a liberdade compreendida em seu sentido positivo.

Por conseguinte, torna-se cada vez mais claro o fato de termos diante de nós não apenas a convergência de uma série de doutrinas, regras, normas e interditos sobre o uso do corpo e, nele, do sexo. Quem nota esta semelhança e aí permanece, concentra-se somente na superfície do problema. Na verdade, estamos nos defrontando, a partir de agora, com a ética sexual kantiana em suas relações com o cristianismo num processo bem mais amplo, que se circunscreve muito além de meros encaixes conceituais. Pressupomos que a similitude mais profunda acima elucidada – a saber, o problema do corpo – funcionou como uma porta de entrada que nos permite apontar para uma nova via crítica. Esta leva em consideração a seguinte realidade: se a religião cristã outorgou numerosas regras sobre o sexo – das quais, como vimos, Kant partilha, malgrado seja à maneira da filosofia transcendental – é porque, de alguma forma, estava imersa num complexo processo que tornou possível um investimento de certo poder para tanto. Com isso, parecemos que, na verdade, o ponto nevrálgico da questão instigante entre a moral kantiana e a moral cristã reside não na existência de um sincretismo conceitual entre ambas, mas no contexto da evolução de um processo histórico-cultural cujo ápice foi justamente o século de Kant. O século XVIII constituiu-se no auge da produção ocidental de um saber sobre o corpo e o sexo deste e neste corpo, contexto no qual a disciplina ocupa lugar privilegiado, porque aquele é a matéria-prima na qual esta, enquanto mecanismo de controle, vai reverberar. Este saber, compreendido como “discurso confessional, expressivo, colonizado, incitado, forma de controle e delimitação do permitido, controlado, esquadrinhado” (NUNES, 1996, pp. 61-62), nomeado de *scientia sexualis* por Foucault, só se tornou exequível porque o cristianismo foi capaz de vincular o sexo a mecanismos de poder, que fizeram com que suas normas morais fossem incorporadas à vida dos fiéis (Cf. FOUCAULT, 2006b, p. 65). Destarte, é a partir da chave de leitura do feixe relacional entre poder, saber e verdade, propulsor da ciência do sexo no Ocidente – perspectiva interpretativa a nós possibilitada por Foucault – que, doravante, tentaremos fundamentar nossos apontamentos críticos a Kant.

Atestando que o cristianismo uniu sexo e poder, a primeira inferência que se poderia fazer, apressadamente, é que ele adquiriu este imenso controle sobre as pessoas e suas consciências, produzindo um legado de amarras sexuais das quais somos herdeiros, graças aos juízos normativos sobre determinadas práticas, como a obrigação da monogamia, a condenação do adultério, da homossexualidade e do

incesto. Contudo, esta religião não assumiu o atributo de mola propulsora da *scientia sexualis*, como facilmente poder-se-ia pensar, por inovar em termos de regras morais, dado que tais interditos já vigoravam em outras sociedades do mundo pagão⁹⁷, mas por ser responsável pela criação e introdução de novas técnicas sob a força das quais a sua moral iria se impor. Por isso, “é mais do lado dos mecanismos de poder do que do lado das ideias morais e das proibições éticas que é preciso fazer a história da sexualidade no mundo ocidental desde o cristianismo” (FOUCAULT, 2006b, p. 65), e é só neste contexto que podemos situar, mais adequadamente, a doutrina moral kantiana. Temos de retirá-la da aparentemente única função de promover a vida moral das pessoas – o que não quer dizer que esta não foi a pretensão de Kant – e começar a percebê-la inserida na problemática em xeque, qual seja, a de que existem mecanismos de poder, introduzidos pelo cristianismo no mundo romano, que valorizaram as proibições já existentes e aceitas (Cf. FOUCAULT, 2006b, p. 65), alcançando, inclusive, os séculos XVIII e XIX, nos quais Kant viveu. Foucault chama este poder de pastorado.

O fenômeno do pastorado, em linhas gerais, caracteriza-se pela introdução, na sociedade romana, de indivíduos que se distinguiram dos outros cidadãos por seres condutores de um rebanho, ou seja, pastores, função jamais imaginada na antiguidade greco-romana. A ideia do pastor, na verdade, é recorrente nas sociedades do mediterrâneo oriental, espaço geográfico no qual se desenvolveu a civilização hebraica – que se diferenciava das outras pelo monoteísmo – figurando nos vários âmbitos: político, moral, social e religioso. O povo hebreu é o rebanho cujo pastor é o próprio Deus. E este poder pastoral de Deus se diferencia do poder civil tradicional pelo fato de não ser um poder sobre determinado território e sua população, pois o pastor governa uma multiplicidade de indivíduos, suas ovelhas,

⁹⁷ Foucault, baseando-se nas pesquisas sobre a sexualidade nas civilizações antigas, mais particularmente referindo-se aos trabalhos de Paul Veyne acerca da sexualidade no mundo romano antes do cristianismo, afirma que as práticas que citamos, bem como algumas outras, já haviam sofrido interditos antes do surgimento da religião cristã, não sendo, portanto, correto imputá-la da responsabilidade por tais proibições (Cf. FOUCAULT, 2006b, p. 64). Como exemplo, citamos Ovídio, poeta romano contemporâneo de Jesus, que já se referia ao amor como uma força que atrai os dois sexos para manter a preservação da espécie humana. Da mulher, se esperava a virgindade, a castidade, a procriação, a fidelidade ao esposo – exigências bem semelhantes às do cristianismo, mas que tinham uma justificação diferente, já que estavam vinculadas ao status social que a mãe oferecia ao filho em Roma, e não à ideia de pureza/impureza corporal (Cf. FEITOSA; RAGO, 2008, p. 6; OVÍDIO, 198-, pp. 57-82). Para mais informações sobre as relações entre tais práticas e seu status na Grécia Antiga, Cf. COHEN, David. **Law, sexuality and society: the enforcement of morals in classical Athens**. Cambridge: Cambridge University Press: 1994; DOVER, Kenneth J. **A homossexualidade na Grécia Antiga**. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

preocupando-se, inclusive, com sua subsistência material. Este pastor é de tal modo devotado que aceita, inclusive, sacrificar-se por suas ovelhas, por ele individualmente conhecidas, atributos inimagináveis entre os governantes tradicionais⁹⁸. O poder pastoral, portanto, também é oblativo e individualista (Cf. FOUCAULT, 1990, p. 36; 2006b, pp. 65-67). Com a introdução deste tipo de poder na sociedade romana, a partir dos séculos III e IV d.C., “desenvolveu-se um mecanismo de poder muito importante para toda a história do Ocidente cristão e, particularmente, para a história da sexualidade” (FOUCAULT, 2006b, p. 67). Esta importância é advinda do fato que, com o poder pastoral, o indivíduo deve buscar a sua salvação particular, e neste processo o pastor o guiará através do conhecimento de suas ações, a fim de analisá-las e conferir se elas contribuem ou não para o objetivo almejado. Deste modo, o pastor vigia e controla as suas ovelhas – pois sabe o que é melhor para elas – e disso deriva a obrigação de obediência das ovelhas em relação ao pastor. E é aqui que se encontra o despontar de um poderoso mecanismo: as ovelhas, para poderem obter a salvação, devem confiar na capacidade de ensino do pastor. Ele é um mestre da verdade, pois dá ao conhecimento das ovelhas a vontade de Deus e tudo aquilo que é necessário para a salvação. Mas ele é mestre da verdade, também, porque, para ensinar, deve conhecer, deve saber o que fazem as suas ovelhas, tanto exteriormente quanto no mais profundo do seu interior (Cf. FOUCAULT, 2006b, p. 69), sendo este conhecimento da interioridade dos indivíduos “absolutamente exigido para o exercício do pastorado cristão” (FOUCAULT, 2006b, p. 69). Portanto, para que o pastor possa exercer bem o seu ofício de mestre, é preciso que as ovelhas revelem-se a ele, digam o que fazem, o que pensam e o que sentem. Elas precisam confessar. Portanto, a verdadeira novidade introduzida pelo cristianismo no Ocidente foi esta técnica de poder que se configurou na confissão sacramental, obrigação da

⁹⁸ Na Bíblia, há muitos relatos escritos pelos povos do mediterrâneo oriental que fazem referência ao tema do Deus-pastor e do povo-rebanho. Como exemplo, citamos a profecia de Ezequiel, na qual Deus dirige-se aos líderes do povo, seus pastores na terra, repreendendo-os por não cuidarem adequadamente da subsistência do seu rebanho, deixando-o suscetível a ataques e saques: “Ai dos pastores de Israel que apascentam a si mesmos! Não devem os pastores apascentar o seu rebanho? (...) Certamente eu mesmo cuidarei do meu rebanho e dele me ocuparei. (...) Buscarei a ovelha que estiver perdida, reconduzirei a que estiver desgarrada, pensarei a que estiver fraturada e restaurarei a que estiver abatida” (Ez 34, 2; 11; 16). A ideia do pastor que conhece cada ovelha, mas que, inclusive, é capaz de oferecer-se em sacrifício por elas é retomada por Jesus: “Eu sou o bom pastor; conheço minhas ovelhas e as minhas ovelhas me conhecem (...). Eu dou minha vida por minhas ovelhas” (Jo 10, 14; 15). Vê-se, então, quão central é a ideia do pastor nesta cultura.

vida cristã que se tornou uma das mais valorizadas para produzir a verdade (Cf. FOUCAULT, 2006, p. 67).

Entendemos, a partir de agora, o sacramento da confissão como a chave de compreensão da produção deste saber sobre o sexo – a *scientia sexualis*. Desde Santo Agostinho e dos primeiros séculos cristãos, o Ocidente pensa e discute a sexualidade, assumindo desde cedo um discurso científico, no sentido de se pretender racional, mesmo quando feito pela teologia moral (Cf. FOUCAULT, 2006b, pp. 60-61). Mas foi exatamente com a obrigatoriedade da confissão sacramental, efetivada no Concílio de Latrão, em 1215 (Cf. FOUCAULT, 2006, p. 66), enquanto dispositivo que obrigava à consciência individual o dever de falar, que o cristianismo institucionalizou um instrumento altamente útil para a formulação da ciência do sexo. Neste contexto processual, essa confissão auricular, ou seja, a que se dava ao pé do ouvido do sacerdote, “pouco a pouco, a partir do protestantismo, da Contra-reforma, da pedagogia do século XVIII e da medicina do século XIX, perdeu sua situação ritual e exclusiva: difundiu-se” (FOUCAULT, 2006, p. 72), passando a aparecer nas práticas e relações de diversas ordens estabelecidas pelos indivíduos no cotidiano: na escola, na família, na medicina, na justiça, provocando uma “verdadeira explosão da arte de governar os homens” (FOUCAULT, 1990, p. 36), já que tal arte foi laicizada e se espalhou. Conforme ele, no século XVIII – e, lembremos, aí está Kant – a partir da evolução das práticas discursivas acontece um marco na história da sexualidade. Este século é marcado por uma incitação generalizada – política, econômica, técnica – a se falar do sexo (Cf. FOUCAULT, 2006, p. 30), publicamente, e não só em termos numéricos ou meramente classificativos. Foucault afirma que

levar “em conta” o sexo, formular sobre ele um discurso que não seja unicamente o da moral, mas da *racionalidade*, eis uma necessidade suficientemente nova para, no início, surpreender-se consigo mesma e procurar desculpar-se. De que maneira um *discurso de razão* poderia falar disso? (FOUCAULT, 2006, p. 30) (grifo nosso)

Por isso, ao chegarmos ao século XIX, temos o surgimento de uma *scientia sexualis*, isto é, um saber sobre o sexo constituído a partir de um falar sobre ele (Cf. FOUCAULT, 2006, p. 77), tendo em vista a busca de sua verdade (Cf. FOUCAULT, 2006b, p. 61). A confissão, enquanto técnica de produção da verdade, é que o possibilitou. Reconfigurando-se nas diversas áreas sociais – justiça, medicina, educação – o sacramento da penitência nos tornou uma “sociedade

singularmente confessanda” (FOUCAULT, 2006b, p. 67), abrindo espaço para discursar abertamente sobre o sexo, para perscrutá-lo, para dar suas razões, para raciociná-lo. Ora, o que é o pensamento de Kant, por nós apresentado, senão um discurso sobre o sexo e, é preciso ressaltar, uma fala eminentemente racional sobre ele? O filósofo de Königsberg se encaixa perfeitamente no imperativo de, doravante, falar publicamente sobre o tema, de retirá-lo do mero âmbito das escolhas pessoais e apresentar as suas implicações na esfera pública⁹⁹. A moral kantiana, portanto, a nosso ver, pode ser compreendida como inserida no objetivo ocidental de produzir uma *scientia sexualis*, da qual a moral cristã foi a mola propulsora, fato que nos indica, conforme Foucault, que “os problemas kantianos têm, sem dúvida, origens bem mais longínquas que aqueles séculos XV-XVI” (FOUCAULT, 1990, p. 36), isto é, os problemas advindos do bojo comum da modernidade filosófica, dentre os quais se destaca a metafísica e as relações aí existentes no que concerne ao sujeito e aos objetos do seu conhecimento, explorados exaustivamente desde Descartes até fins do século XVIII.

Para justificar a nossa posição, daremos um exemplo. Conforme já foi acenado antes, a necessidade de confessar o sexo, de falar dele racionalmente, atingiu diversas dimensões da vida social, e, dentre elas, uma cujos efeitos dessa necessidade tornaram-se mais latentes foi a educação. Sobre tal fato, comenta Foucault:

O sexo do colegial passa a ser, no decorrer do século XVIII (...) um problema público. Os médicos se dirigem aos diretores dos estabelecimentos e aos professores, também dão conselhos às famílias; os pedagogos fazem projetos e os submetem às autoridades; os professores se voltaram para os alunos, fazem-lhe recomendações e para eles redigem livros de exortação, cheios de conselhos médicos e de exemplos edificantes. (FOUCAULT, 2006, p. 35)¹⁰⁰

⁹⁹ Todas as obras de Kant utilizadas neste texto fazem referência ao casamento, por exemplo, enquanto instância moral da prática sexual, e sua importância na constituição da civilização e do progresso humano, o que nos faz reafirmar a ideia de que o sexo, no filósofo, possui, sim, uma dimensão público-política. O mesmo acontecerá com a educação, conforme veremos.

¹⁰⁰ Não é à toa que, na Europa dos séculos XVIII e XIX, surgem numerosas congregações religiosas católicas totalmente devotadas à educação da juventude, como os Irmãos de La Salle, as Filhas do Sagrado Coração de Maria, as Damas da Instrução Cristã, os Irmãos Maristas e os Salesianos. Estes últimos, cujo fundador chamava-se Dom Bosco, faziam uso da confissão frequente e da direção espiritual como práticas educativo-pastorais. Nelas, insistia-se repetidamente na necessidade da preservação da castidade, considerada a *virtude rainha*, sem a qual não há crescimento humano e espiritual. Dom Bosco também escrevia pequenas biografias de jovens que passaram por sua instituição educativa e se tornaram exemplos de luta para a preservação da castidade. Aos que provocavam escândalos nesta área, recomendava-se a expulsão da instituição. Neste e em outros

Esta ímpeto de falar sobre o sexo, em Kant, chegou ao âmbito educativo referido por Foucault. Na Universidade de Königsberg, ele ministrou cursos de pedagogia a partir da segunda metade do século XVIII, compilados na obra *Sobre a pedagogia*. Nela, podemos notar exatamente aquilo a que o filósofo francês se refere no trecho acima. Ao dissertar sobre a educação prática, da qual faz parte a moralidade, Kant dá algumas recomendações sobre questões sexuais, “que cabem ser observadas de modo especial pelos que entram na juventude” (KANT, 1999, p. 102), já que eles estão passando pela erupção do instinto sexual. A partir de então, ele vai apresentando tal instinto como algo inerente à natureza humana, mas acrescenta que esta mesma natureza se encarregou de velar tal assunto – como se nele houvesse algo de intrinsecamente indecente e “como se tratasse de uma mera necessidade animal” (KANT, 1999, p. 102). Kant tem plena consciência, conforme já aludimos, que o sexo não é apenas ligado à nossa animalidade. Ele tem uma dimensão social – já que está vinculado ao casamento – que faz dele, por isso, de certa forma, algo público. Neste objetivo de promover uma suposta educação sexual, é preciso estar disposto a falar abertamente sobre o assunto com os jovens, pois eles estão se aproximando do tempo em que cumprirão determinados deveres civis. De resto, ao contrário do que acontece com as crianças, facilmente contentes com respostas inocentes, com eles o modo de abordar o assunto será diferente, já que a própria natureza se responsabilizou por despertar-lhes o instinto, diferenciando-os da aceitação passiva infantil.

Esta constatação da circunscrição kantiana na explosão discursiva sobre o sexo no século XVIII torna-se contundente ao nos remetermos às recomendações por ele dadas aos jovens, ainda no mesmo âmbito educativo acima elucidado, sobre a fealdade da masturbação. Ele diz:

Não há coisa que enfraqueça tanto o espírito e o corpo quanto a forma de voluptuosidade voltada a si mesmo; ela é totalmente contrária à natureza humana. Entretanto, não se deve mantê-la oculta ao adolescente. É preciso mostrá-la em toda sua feiúra, e dizer que através dela ele se torna desadaptado à propagação da espécie, que arruína ao máximo as forças físicas, que acarreta uma velhice precoce, que consome o espírito etc. (KANT, 1999, p. 103)

ambientes educativos cristãos da época, não se leva em consideração qualquer tipo de condicionamento biológico, fisiológico, psicológico ou patológico. Parte-se do pressuposto de que o adolescente é livre e age a partir da razão em suas escolhas impuras (Cf. BRAIDO, 2004, pp. 250-252).

Ao reportarmos-nos a Foucault, veremos que ele confere um lugar singularmente importante ao problema da masturbação nas relações entre poder, saber e sexo durante o século XVIII, visto que o interesse neste problema estava para além de uma simples preocupação educativa ou moral. Na *Microfísica do Poder*, ao referir-se ao próximo livro a ser editado sobre a história da sexualidade, ele afirma que “no começo do século XVIII, de repente se dá uma importância enorme à masturbação infantil, perseguida por toda parte como uma epidemia repentina, terrível, capaz de comprometer toda a espécie humana” (FOUCAULT, 1979, p. 232). Não é a afirmação kantiana acima citada a típica demonstração desta preocupação à qual Foucault se referiu? Kant fala da masturbação como se ela fosse, realmente, uma espécie de epidemia da qual o Estado, através das instituições educativas, tinha a obrigação de livrar os jovens, higienizando-os. Impera, assim, uma necessidade de falar sobre o sexo naquele século, e não podemos pôr Kant à parte da história. Ele mesmo reconhece sua inscrição – e, com ele, a de suas preocupações – num determinado espaço temporal específico: “segundo a educação de *nosso tempo*, admite-se de modo correto que é preciso falar dessas coisas ao adolescente, sem circunvoluções, de modo claro e preciso” (KANT, 1999, pp. 102-103) (grifo nosso). Esta tarefa educativa almeja que o jovem, ao atingir a idade adequada, assuma o matrimônio na sociedade civilizada e cumpra as suas obrigações, tornando-se um homem de bem (moral) e um bom cidadão (cosmopolita) (Cf. KANT, 1999, p. 104), reafirmando o vínculo entre sexualidade e vida pública¹⁰¹.

As instruções kantianas acerca da educação sexual dos jovens nos mostram, ainda mais, a plausibilidade de pensarmos e criticarmos a sua ética sexual a partir da inserção na *scientia sexualis*¹⁰². A disciplina, sendo o segundo estágio da

¹⁰¹ Segundo Foucault, o modelo de governabilidade do Estado liberal adentra na vida das pessoas, e nos seus mecanismos, de maneira calculada e estratégica. Sendo compreendido como um *corpo-espécie*, até mesmo os fenômenos biológicos do ser humano passam a ser parte da gestão estatal, que emite discursos reguladores em várias áreas da organização social, consoante já afirmamos anteriormente. A escola seria uma destas instituições públicas, e o cuidado com a sexualidade juvenil é sua tarefa também (Cf. FOUCAULT *apud* FREITAS, 2010, p. 174). Importantes historiadores da sexualidade e da vida privada corroboram a posição foucaultiana, remetendo-nos à tentativa estatal durante os séculos XVIII e XIX de medicalizar a masturbação, considerando-a uma patologia social, e, em contrapartida, tendo o domínio sobre ela como um sinal de progresso e civilidade (Cf. LAQUEUR, 2001, pp. 272-275; PERROT, 1991, p. 165; p. 442; p. 512).

¹⁰² Ora, por mais que o filósofo, no decorrer de suas obras éticas, nos apresente o corpo enquanto instância submetida a uma disciplina que tem em vista a possibilidade da ação verdadeiramente moral e livre das inclinações – o que demonstra sua intenção de fundamentar uma metafísica dos costumes –, ele não o faz fora da história. Não obstante Kant descuide de aspectos antropológicos

educação¹⁰³, responsável por transformar a animalidade em humanidade, funcionará como uma técnica pedagógica que impede os seres humanos de se desviarem, devido aos impulsos animais, do seu destino final: a humanidade (Cf. KANT, 1999, p. 12). Ela vai consistir “na libertação da vontade em relação ao despotismo dos desejos” (KANT *apud* LOUDEN, 2000, p. 40) (tradução nossa), possibilitando o desenvolvimento da cultura. Logo, é notável que há, no discurso kantiano, a compreensão da necessidade de se estabelecer, na educação, um certo controle sobre os corpos para adequá-los aos parâmetros sociais, fazendo do professor de Königsberg, assim, um partícipe da formação de uma ciência do sexo. Se, na teoria, ele não expôs e, provavelmente, nem conjecturou isso, na prática foi o que se desenvolveu. Tendo atestado tal fato, centremo-nos, agora, sobre o campo de atuação da *scientia sexualis* – o sujeito – e os efeitos deste processo que recaem sobre ele.

A verborragia sexual, cujo ápice ocorreu nos séculos XVIII e XIX, foi possibilitada graças ao pastorado que, agindo sobre as consciências dos sujeitos, obrigou-os a produzir uma verdade: a verdade do sexo, que foi, pouco a pouco, constituindo o saber sobre a sexualidade engendrado pelo Ocidente como projeto, desde que o cristianismo, associado ao Império Romano, expandiu-se enquanto constitutivo essencial de nossa sociedade. Apesar de disperso, o mecanismo possui um ponto comum, em qualquer instância na qual atue: tem o poder de fazer a consciência falar, o que faz dele homogêneo. Um poder assim constituído adquire imensa força, tornando-se lei, à medida que todas as instâncias utilizam-se dele e o incorporam às suas práticas, naturalizando-o. A partir de então, este mecanismo pode reger as consciências, governando-as, como cabe a um pastor, a um legislador. Os sujeitos foram obrigados, por este governo exterior a eles, a fabricar uma verdade sobre si mesmo, e a partir desta verdade confessada é que eles eram

básicos, ao tratar do corpo sem considerar idealmente a sua realidade empírica – o que faz daquele suscetível às influências do ambiente e às vicissitudes dos tempos (para além da atividade racional e metafísica) – ele é atingido, involuntariamente, pela contingência histórica e pelos processos sócio-culturais que nela se forjam e se imbricam, incluso nesta dinâmica o fenômeno que reverberou sobre sua ideia de ascese corporal. Reconhecemos que Kant foi muito longe na perscrutação da razão, mas o mesmo não se deu com relação à natureza humana, no sentido antropológico, o que é atenuado, em partes, pelo fato de não dispor de recursos suficientes para tanto (Cf. MARTINS, 2005, p. 67).

¹⁰³ O primeiro estágio da educação, para Kant, é o cuidado, traduzido na manutenção, provisão e suporte das crianças (Cf. KANT, 1999, p. 11; LOUDEN, 2000, p. 39).

autenticados enquanto tais (Cf. FOUCAULT, 2006, p. 67), graças ao poder hermenêutico do mestre que o escuta. Sobre tal fato, afirma Foucault:

À homogeneidade formal do poder, ao longo de todas estas instâncias, corresponderia, naquele que o poder coage – quer se trate do súdito ante o monarca, do cidadão ante o Estado, do discípulo ante o mestre – a forma geral da submissão. Poder legislador, de um lado, e sujeito obediente do outro. (FOUCAULT, 2006, p. 95)

Ora, parece-nos que se descortina aos nossos olhos uma nova perspectiva sobre o problema que analisamos, e é nela que está o núcleo de nossa análise. Caminhamos de um nível superficial – a identificação das convergências das morais cristã e kantiana – a um nível mais profundo – a produção de um saber sobre o sexo, a partir de técnicas de poder às quais o corpo foi submetido. Agora, no centro do problema, tomamos consciência de que a fundação deste saber sobre o sexo desembocou na produção da verdade do sujeito sobre si mesmo. A verdade confessada os legitima, os autentica. Em outras palavras, a verdade de si forja o sujeito, constitui a sua subjetividade. Porém, tal subjetividade é constituída não a partir do indivíduo mesmo, mas de algo – no caso, um algo investido de poder – exterior a ele, que submete a sua razão.

Estamos, com isso, afirmando que o sujeito constituído através dos mecanismos de poder, no Ocidente dos séculos XVIII e XIX, é aquele cuja própria razão, sob os auspícios do esplendor do século das luzes, foi submetida e dominada. A relação gnosiológica básica – aquela do sujeito do conhecimento que apreende os objetos, podendo ser, ele mesmo, um deles –, de uma época que se pretendia esclarecida, foi violada. Sua autonomia foi violentada. O homem, nesta situação, ao invés de assumir o seu papel no mundo enquanto ser racional e, por isso, legislar sobre a natureza, é impedido de fazê-lo através de um mecanismo de poder que corporificou, num processo que durou séculos, a heteronomia, em práticas dispersas e diferentes. Agora, não é mais ele quem legisla e analisa a ação do próprio conhecimento sobre o mundo, mas há alguém manipulando a sua razão e tratando de fazê-lo falar a verdade de si, por sua própria boca, uma verdade que não foi fruto do exercício de sua autonomia. E, sabemos, falar de autonomia é reportar-se necessariamente ao centro do pensamento kantiano e ao que é, de fato, o exercício da liberdade do sujeito. Partindo destas constatações, importa, neste momento, traçar as linhas fundamentais – a partir do problema da autonomia – que

nos permitam tecer críticas pontuais sobre a doutrina kantiana da sexualidade, ensaiando pistas que possibilitem, futuramente, contribuir para a formulação de novas vias éticas em relação ao uso dos prazeres.

3.3 AUFKLÄRUNG E GOVERNO DE SI: PISTAS PARA UMA NOVA ÉTICA SEXUAL

Anteriormente, havíamos nos questionado se Kant, dadas as semelhanças entre sua moral e a do cristianismo, era um ventríloquo desta religião. Num certo sentido – o de plágio ou de mera vestição filosófica sobre determinados juízos – já havíamos afirmado que não. Agora, ratificamos esta negativa sob outro ângulo: não é Kant o ventríloquo da moral cristã, mas o sujeito dos séculos XVIII-XIX, centro de todo o pensamento kantiano, que passa a ser – pelo controle de poder que constitui a sua subjetividade – um mero ventríloquo deste mesmo poder. Ele só fala o que lhe foi obrigado. O discurso de verdade que ele emite sobre si mesmo, a relação que ele foi capaz de estabelecer com o próprio conhecimento, é agora autenticada por outrem, e o instrumento privilegiado para a consecução deste objetivo foi o discurso sobre o sexo. Ora, o que é esse processo de submissão da razão, atuante no projeto da *scientia sexualis*, senão aquilo que Kant chama, no texto *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?*, de menoridade? Essa “incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (KANT, 2010b, p. 63), portanto, emerge como característica do homem enquanto produto da ciência do sexo: governado por outrem e sendo constituído sujeito por outrem, perdeu a autonomia, isto é, a capacidade de legislar sobre si mesmo, enquanto sujeito do conhecimento. O homem não fala mais em seu próprio nome, e, por isso, ele é um mero porta-voz (Cf. KANT, 2010b, p. 67). Assim tornado, nada mais ele é que um objeto passível de controle. Essas inferências de Foucault, contidas em suas conclusões sobre os produtos da ciência do sexo, estabelecem uma linha de convergência entre ele e Kant no que concerne ao problema da autonomia.

Ao tomar como ponto de partida a relação do homem com o seu conhecimento, Foucault se considera, de alguma forma, herdeiro de Kant, na

medida em que este rompe com a tradição metafísica ao fundamentar a possibilidade do conhecimento na finitude humana – e não nos objetos do conhecimento. O filósofo francês clarifica esta sua filiação no opúsculo *O que é a crítica?*, estabelecendo um aporte entre o domínio sobre o próprio conhecimento – a autonomia, a *Aufklärung* – e a produção das subjetividades na modernidade. Aí, analisando a pergunta de Kant sobre como se dá o esclarecimento no hoje, no presente, ele reconhece a originalidade do filósofo de Königsberg, dado que este “problematiza a relação entre a historicidade do sujeito, o presente vivido, e a constituição de si mesmo como sujeito autônomo, como sujeito de seu próprio esclarecimento” (ALVES, 2007, p. 33), dimensões que unem Kant, de alguma forma, ao problema da produção dos sujeitos na história e ao modo por meio do qual sua razão atuará neste contexto, no que concerne a si, aos outros e ao mundo. Foucault se põe no seguimento desta perspectiva, ao investigar a fabricação das subjetividades ocidentais e as práticas de poder aí subjacentes.

No entanto, ainda que Foucault faça o elogio da originalidade kantiana ao se perguntar sobre a possibilidade do esclarecimento nas vicissitudes do hoje, seu projeto será distinto do kantiano no modo de compreensão do problema do sujeito no mundo¹⁰⁴. Doravante,

¹⁰⁴ Faz-se necessário notar que, embora vinculado ao kantismo por meio da referência ao problema do sujeito e ao conhecimento de si, Foucault também rompe com ele, ou o suplanta. Não é de seu interesse partir do recorte epistemológico que desvenda e analisa as relações do sujeito transcendental com o mundo fenomênico e o uso da liberdade positiva – a autonomia – neste, tendo em vista a efetivação da moralidade, objetivo eminentemente kantiano, conforme demonstramos no ponto 2.4 do capítulo anterior. Para Foucault, embora Kant tenha inaugurado a modernidade por provocar uma ruptura com a metafísica clássica na medida em que do conhecimento absoluto ele deslocou o problema para o sujeito do conhecimento, concomitantemente ele transformou este sujeito transcendental em sujeito absoluto, “aprisionando-o na circularidade da analítica da finitude” (ALVES, 2007, p. 30). Isto se constitui numa tensão não-resolvida em Kant, à medida que, ao centrar-se no sujeito, ele inaugura uma filosofia transcendental que, no fundo, teria de ter uma recorrência empírica, já que é no homem que reside o problema do conhecimento. Na nota 76, ao fazermos referência a Paton e sua concepção de fundamentação dos deveres para consigo mesmo, particularmente naqueles derivados da aplicação da FLN, apontamos exatamente esta necessidade de vínculo ao campo empírico, o que denotava certa incompletude no projeto kantiano. O kantismo de Foucault, por sua vez, também não é ortodoxo, dada a inexistência da referência à separação kantiana das faculdades no modo de conhecimento do mundo, que delimitam a ação humana na finitude de sua existência, sob determinadas categorias, e vincula o exercício da autonomia à razão pura, transcendental. Enquanto Kant elucubra sobre até onde o conhecimento humano pode chegar – isto é, seus limites – Foucault advoga a necessidade de ultrapassar limites contigentes. Em contrapartida, a compreensão foucaultiana da *Aufklärung* e da autonomia subjetiva daí derivada, localiza-a vinculada a uma nova condição de possibilidade para o exercício do conhecimento: a contingência histórica (Cf. ALVES, 2007, p. 34; p. 36). A união de Foucault a Kant, portanto, se dá em termos de herança de uma atitude frente ao homem e ao modo como ele se relaciona no mundo, mas a partir de modalidades diferentes desta relação, que, para aquele, está necessariamente situada na historicidade do sujeito autônomo, de acordo com sua interpretação do texto *Resposta à pergunta: Que é o “Esclarecimento”?*. Esta união, demonstrada no texto *O que é a crítica?*, e que reaparece em

não se trata de definir as condições formais de uma relação com o objeto: também não se trata de destacar as condições empíricas que puderam em um dado momento permitir ao sujeito em geral tomar conhecimento de um objeto já dado no real. A questão é determinar o que deve ser o sujeito, a que condições ele está submetido, qual o seu *status*, que posição deve ocupar no real ou no imaginário para se tornar sujeito legítimo deste ou daquele tipo de conhecimento; em suma, trata-se de determinar seu modo de subjetivação. (FOUCAULT, 2006b, pp. 234-235)

Em Foucault, por conseguinte, a preocupação sobre a delimitação dos usos da razão inexistente, e com ela são deixadas de lado a perspectiva transcendental, sua esquemática conceitual logicamente ordenada e a normatividade daí advinda, recorrendo à historicidade para fundamentar a crítica do sujeito (Cf. ALVES, 2007, p. 35). O interesse é com a sua constituição, em formas determinadas – o sujeito louco, são, doente, homossexual, pervertido, delinquente – através de práticas de poder e seus jogos de verdade, que não necessariamente ocorrem de maneira vertical – dos sujeitos do conhecimento, investidos de poder legal, para nós, meros objetos. Foucault, completamente avesso ao apriorismo e à abstração, pensa o sujeito imerso em práticas dispersas que o forjam (Cf. FOUCAULT, 2006b, p. 275). Para ele, “os sujeitos não preexistem ao poder: não há de um lado ‘indivíduos’ e do outro o poder, mas uma relação de dominação que ‘determina os elementos aos quais ela se refere’” (ERIBON, 2008, p. 355), inclusive naquilo que diz respeito à sexualidade humana, que, como vimos, foi e é foco de investidas de governamentalização.

É notório, então, que da objetificação kantiana – aquela referente à coisificação que destrói a humanidade, ao tratar as pessoas como simples meios, conforme sinaliza a FH – pela análise do saber sobre o sexo produzido pelo Ocidente e sob as luzes da leitura foucautiana da *Aufklärung*, adentramos agora para um tipo de objetificação que, mesmo reconhecendo no outro um ser racional, impede-o de exercer esta prerrogativa, ou o faz exercê-la conforme lhe aprouver. Para Kant, sem se pôr fins, a humanidade é degradada. Mas, o que ele não supunha – que o tratamento inadequado ao ser humano pode ir além das consequências negativas advindas do poder de escolha, seja esta minha ou dos outros – Foucault o

O que são as luzes?, já se esboçava desde a construção do texto que lhe serviu como tese complementar do doutorado, que consistiu numa tradução, introdução e notas da *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, no qual Foucault, dentre outras questões, analisa o problema existente entre a finitude do sujeito e a tentativa kantiana de produzir uma antropologia que esbarra no idealismo transcendental. Como se vê, entre Kant e Foucault há relações que só uma dissertação ou tese poderia trabalhar mais pormenorizadamente.

fez, ao notar que a autonomia está ligada não só ao poder de escolher, mas ao modo como nos constituímos enquanto humanos, individualmente, e enquanto humanidade. A urgência, a partir de agora, é passar de uma análise da preservação da humanidade transpassada pela ideia de um governo externo dominador sobre um dominado submisso, para a preservação e produção da subjetividade viabilizada pelo governo de si, fomentando novas formas de exercícios de liberdade.

Neste contexto, mesmo nas relações consideradas por Kant como objetificantes, o filósofo francês dirá que só houve possibilidade de fundá-las porque ainda restava algo de liberdade nos sujeitos envolvidos, já que não há relação de poder sem este pressuposto. É preciso haver certa forma de liberdade, em ambas as partes, para que haja uma tentativa de coisificação e/ou violência, inclusive nas formas mais desequilibradas destas relações, como aquelas que se pretendem de dominação total. Até na instituição conjugal do tempo de Kant, eminentemente patriarcal, a mulher podia manifestar sua liberdade e resistência, por exemplo, enganando o marido, roubando-lhe ou negando sexo (Cf. FOUCAULT, 2006b, p. 276-277). Portanto, ao invés da visão kantiana de anulação total de uma liberdade por parte de um sujeito ativo que tenta possuir, qual coisa, um outro alguém passivo, a perspectiva foucaultiana aponta que, mesmo nos contextos de maior opressão, os focos de resistência – que são exercícios da liberdade – por mínimos que sejam, podem e devem existir, mesmo quando se luta contra o próprio poder político juridicamente constituído. Isso é crítica, para Foucault. Essa tentativa de, mesmo nas investidas do poder sobre nós, resistirmos pela assunção do domínio e governo de nós mesmos (Cf. FOUCAULT, 2006b, pp. 285-286). Assumindo essa postura, o sujeito inaugura a crítica – a *Aufklärung* kantiana – como uma atitude, uma virtude (Cf. FOUCAULT, 1990, p. 2), que há de se constituir num verdadeiro *ethos* (Cf. ERIBON, 2008, p. 314), o *ethos* do governo de si, edificado sob a égide da autonomia.

Raciocinaria contrariamente a esta perspectiva, com efeito, quem supusesse que a solução das problemáticas morais das relações afetivo-sexuais, reside, simplesmente, na remoção ou destruição dos mecanismos de poder que limitaram ou eliminaram a autonomia do sujeito do conhecimento. Para quem assim pensa, o novo imperativo a reger o dever seria: ajamos de tal forma que a heteronomia seja destruída e a autonomia dos sujeitos possa nascer, ou ressurgir. Se aplicássemos este raciocínio na moralidade kantiana e nas dificuldades que ela

nos deixou, tal imperativo se traduziria na simples contestação ou desobediência aos parâmetros que ele propõe ao explicar todos os *crimina carnis* nas LE e na MS. Dizendo de outro modo: teríamos que extirpar o dever de preservar a espécie sem degradar a pessoa. Tal suposição denota uma postura de que seria suficiente, simplesmente, desobedecer, de maneira quase que infantil, à forma do dever, ou às regras provenientes de uma lei natural ou das convenções sociais. É como se se tratasse de burlar o sistema ou encontrar brechas, espécies de esmolas morais, para que a autonomia fosse instaurada, isto é, para assumir o governo de si.

Outros, também, assumindo postura congênere, poderiam anunciar, em referência ao problema da teleologia: se retornarmos à lógica do discurso kantiano e a imprescindibilidade dos fins da natureza enquanto princípio normativo aí localizado, bastar-nos-ia dizer que, desde o século passado, já é possível a procriação ou preservação da espécie humana sem a necessidade do ato sexual heterossexual, através da adoção, da fertilização *in vitro* ou até mesmo do cuidado com as pessoas doentes. Isto não cumpre os fins da natureza e não nos deixa quites com Kant? Sim, é óbvio que estas constatações destroem o fundamento do argumento kantiano, invalidando seu poder condenatório sobre determinadas práticas sexuais, fragilizando-o ou mesmo eliminando sua potência normativa. Porém, na verdade, tal posicionamento poderia até cuidar dos efeitos da heteronomia, mas não de suas causas, não dando conta, por isso, do processo de dominação do qual a subjetividade humana foi objeto durante séculos – e ainda o é.

Isto nos leva a crer no seguinte: desobedecer e transgredir é apenas um passo – Kant conclama: *sapere aude!* (Cf. KANT, 2010b, p. 63) –, mas não resume aquilo que Foucault chamará de *desassujeitamento*. A teia entre práticas de governamentalização, efetivadas pelos mecanismos de poder, e o sujeito, exige uma transformação no modo como o sujeito se relaciona consigo, haja vista que o próprio Kant reconhece ser o processo do esclarecimento, cujo fim é a maioridade para o exercício da autonomia, uma tarefa do próprio indivíduo, que só ocorrerá se lhe for dada a liberdade. Tal liberdade não é nada mais que o pensar por si mesmo, num uso público da razão que, nas palavras de Kant, significa o uso dela feito, pelo homem sábio, diante do grande público do mundo letrado, não vinculado a nenhum cargo ou função que lhe exigisse obediência irrestrita, pois aí se teria um uso privado da razão (Cf. KANT, 2010b, pp. 65-66). Empreender um processo como esse, portanto, não exige somente um mero desvencilhar-se de fórmulas, códigos e

regras morais. Tal atitude corresponderia, analogamente, à liberação dos desejos reprimidos ou recalçados – perspectiva reichiana criticada por Foucault (Cf. FOUCAULT, 2006, pp. 9-19)¹⁰⁵ – como se isso fosse suficiente para a construção do sujeito. Assim agindo, entenderíamos a nossa formação subjetiva de maneira simplesmente heterônoma e objetiva, como se fôssemos fabricados enquanto seres humanos por outrem, sendo meros espectadores. Não foi justamente assim que o pastorado funcionou? Não temos que procurar brechas nas convenções para produzir nossa subjetividade. Não faremos mendicância moral para um substrato falsamente ético que a despreza e insiste em governá-la. Na verdade, procedendo desta forma, legitimaríamos o modo como os mecanismos de poder atuam sobre nós, instaurando um processo de retroalimentação de sua força coercitiva, fazendo-nos, mais ainda, presos em sua teia colonizadora. É o que nos lembra Foucault:

(...) É sabido, nesse caso aliás preciso, que essa prática de liberação não basta para definir as práticas de liberdade que serão em seguida necessárias para que esse povo, essa sociedade e esses indivíduos possam definir para eles mesmos formas aceitáveis e satisfatórias da sua existência ou da sociedade política. (FOUCAULT, 2006b, pp. 265-266)

Mesmo diante da força que as regras e normas exercem sobre nós, a questão central é como o sujeito há de fabricar-se, desassujeitando-se por meio de uma *autopoiesis* que se manifestará como uma ampliação da atividade crítica (Cf. BUTLER, 2005, p. 17). É desta forma que, embora estejamos sob a tensão de todo o conjunto de normas que nos precedem e nos ultrapassam, nos tornaremos o ataque corporificado ao já posto, à medida que, assumindo a prática da crítica, expomos “os limites do esquema original das coisas, o horizonte epistemológico e ontológico dentro do qual os sujeitos vêm a ser no todo” (BUTLER, 2005, p. 17) (tradução nossa). O embate com o esquema dado, por isso, não se dá, *a priori*, em função da tentativa de dissolução deste, mas no intento de, decifrando o regime de verdade subjacente a ele, empreender uma reflexão sobre o próprio eu. Isto porque, conforme ressalta Butler, “pôr em questão um regime de verdade, onde aquele

¹⁰⁵ A crítica de Foucault insere-se no contexto da liberação sexual dos anos setenta, com a emergência de um discurso teórico-político de base freudo-marxista, bem como pelas obras de Hebert Marcuse e Wilhelm Reich e, posteriormente, da psicanálise. Havia, aí, a busca por uma determinada *emancipação* da sexualidade por meio da retirada dos interditos e normas que reprimiram a sexualidade, tornando-a recalçada. Para Foucault, conforme mostramos no ponto 3.2, isso não responde ao problema da sexualidade no Ocidente, já que ela foi pensada, graças ao pastorado, em termos de produção e incitação de um discurso, e não de interdição, constatação desenvolvida por ele em *A vontade de saber* (Cf. ERIBON, 2008, pp. 232-234).

regime de verdade governa a subjetivação, é pôr em questão a verdade de mim mesmo” (BUTLER, 2005, pp. 22-23) (tradução nossa). Logo, a dinâmica que instaurará mudanças efetivas, ao invés de se preocupar em liberar a nossa sexualidade do jugo de leis ou convenções, ocupar-se-á em definir práticas de liberdade nas quais o prazer sexual e a afetividade de um modo geral edifiquem-se de maneira ética (Cf. FOUCAULT, 2006b, p. 266). Tais práticas, certamente, vinculam-se ao sujeito enquanto ser autônomo, cuja fabricação depende da relação com o próprio conhecimento. Desvencilhado das amarras do poder heterônomo, o sujeito será responsável, através da liberdade, pela produção da própria verdade, governando a si mesmo. É neste núcleo problemático de reconfiguração de nossa subjetividade que Foucault acena:

Há momentos na vida em que a questão de saber se é possível pensar de forma diferente da que se pensa e perceber de forma diferente da que se vê é indispensável para continuar a ver ou a refletir. (...) Mas o que é então a filosofia hoje – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre si mesmo? E se ela não consistir, ao invés de legitimar o que já se sabe, em tentar saber como e até onde seria possível pensar de modo diferente? (FOUCAULT, 2006b, p. 197)

O pensar de modo diferente, doravante, torna-se um imperativo nessa construção dos sujeitos. E, para pensar diferente, é preciso abandonar a insistência na liberação do sexo-desejo e as regras que recaem sobre ele, para se fixar no corpo e seus prazeres como novo parâmetro de formação da subjetividade. A filosofia, posta como atitude crítica, é o instrumento para a efetivação desta transgressão necessária. A relação que o homem tem consigo mesmo, enquanto sujeito, tendo em vista a maioria, indubitavelmente, passa por tal atitude, utilizada para contrapor-se à governamentalização por meio de uma arte de não ser governado de uma determinada forma, consistindo esta arte nas práticas existenciais da fabricação de novos espaços relacionais, o que provoca a epifania do desassujeitamento das políticas de verdade que permeiam o momento histórico no qual se vive (Cf. FOUCAULT, 1990, p. 39).

Na compreensão foucaultiana, a criação de outros espaços de construção da subjetividade faz referência ao presente enquanto campo de *autopoiesis*. Desta forma, a questão kantiana “o que me é permitido esperar?”, elaborada com “o que devo fazer” e “o que posso conhecer” – interrogações desencadeadoras do seu projeto ético e científico (Cf. KANT *apud* TEMPLE, 2009, p. 234) – possui uma

peculiaridade. Ao perguntarmo-nos sobre ao que podemos aspirar, remetemo-nos à contingência histórica como campo de construção e atuação da razão. Com a interrogação sobre a *Aufklärung*, Kant não estava em busca de encontrar a origem causal da história, os efeitos nela presentes ou o seu fio condutor que nos leva a agir tendo em vista o progresso. Na verdade, segundo Foucault, Kant, neste texto, foi o primeiro a perguntar-se sobre a atualidade do seu trabalho filosófico, emergindo aí uma íntima união com o presente, suas necessidades e vicissitudes, tornando-o, desta forma, o filósofo unido ao hoje e àquilo que o faz pertencer a ele (Cf. FOUCAULT, 1990, p. 28).

A *Aufklärung*, tem a força de um acontecimento que, atuando agora, faz deste um momento histórico a partir do qual é possível pensar a humanidade marchando para o progresso. Isso exclui, portanto, a tentativa de instalar uma teleologia metafísica, pautada mais no futuro que na realidade atual. A herança do esclarecimento é o sutil vincular-se à contingência histórica (Cf. FOUCAULT, 1984, pp. 1-8), às tramas oriundas do problema sujeito-verdade-poder no tempo em curso. E é na modernidade, inaugurada pela *Aufklärung* enquanto “processo permanente que se manifesta na história da razão, no desenvolvimento e instauração de formas de racionalidade e de técnica, a autonomia e a autoridade do saber” (FOUCAULT, 1984, p. 8), que Foucault procura situar a atuação do conhecimento do homem. Contudo, não o faz entendendo a modernidade de maneira cronológica, mas fita-a a partir daquilo que ela se tornou, graças ao processo de formação do homem ocidental, caracterizado pela governamentalização. O que se tem diante dos olhos, a partir de então, é a interrogação sobre o verdadeiro *ethos* moderno, o modo de ser e agir do homem deste tempo, a partir do momento em que ele conseguiu estabelecer uma atitude crítica que viabilizou o governo de si. Os limites do conhecimento, doravante, só podem ser conhecidos nas vicissitudes da história, desmetafificando o ser humano e suas práticas de liberdade. Assim, a articulação entre modernidade e história se dará tanto pela compreensão do presente quanto pela atitude crítica sobre este, investigando os mecanismos de coerção ligados aos conteúdos de conhecimento que tentam fundar as subjetividades (Cf. FOUCAULT, 1990, p. 14; MENEZES, 2005, p. 20).

Tais considerações apontam que pensar o homem moderno significa reconfigurar a nossa relação com o presente, com o momento histórico e com a constituição do sujeito autônomo aí imerso. Por isso, reafirmamos: mais que nos

perguntarmos sobre como poderíamos propor decisões simplesmente normativas, de ordem filosófica, para problemas morais deste homem em nível de sexualidade, pensamos ser mais adequado ao nosso intento, na esteira da compreensão foucaultiana da *Aufklärung* kantiana, indagar sobre o que é esse momento presente e o que nele é preciso distinguir e reconhecer como determinante para uma reflexão filosófica que se pretenda capaz de viabilizar novas possibilidades éticas, que não são apenas soluções de natureza pragmática para supostos desafios morais. Tais soluções, malgrado possuam importância a nível prático, inclusive devido às questões jurídicas que, atualmente, envolvem as sexualidades desviantes da norma, não podem ser o princípio motor deste novo modo de pensar. Centrar-se nos interditos não é problematizar moralmente (Cf. FOUCAULT, 2006b, p. 198). As novas propostas quanto às regras, podem – e devem – sim, aparecer como produto da alteração do modo como travamos as relações com o problema, ao nos propormos como tarefa filosófica a apresentação de outras vias éticas para a vivência dos prazeres.

Não se trata de, para tanto, assumir a *Aufklärung* como uma nova forma a partir da qual o pensamento irá funcionar, como os esquemas do idealismo transcendental, que fecharam as possibilidades de *salvação ética* para várias práticas sexuais entre seres humanos. A atitude crítica não está em busca de valores universais ou normas invariáveis (Cf. ALVES, 2007, p. 39). Se assim nos portássemos, não teríamos saído das malhas das técnicas de governamentalização. No contexto do objetivo que temos em vista, o que interessa é percebermo-nos como “historicamente determinados até certo ponto, pela *Aufklärung*, orientada na direção do que é, ou não é mais, indispensável para a constituição de nós mesmos como sujeitos históricos” (TEMPLE, 2009, p. 241). Isso significa que aquele projeto kantiano de vincular o conhecimento humano e a metafísica na constituição do homem ético, propondo princípios universais e obrigatórios, agora será substituído por atividade filosófica que busca na singularidade e contingência deste mesmo conhecimento, no presente, novas possibilidades de exercício da liberdade.

Conscientizarmo-nos de que estamos inseridos num determinado tempo, e que nele somos constituídos por uma série de técnicas, nos faz, necessariamente, crer que aquilo com o qual devemos nos defrontar é a subjetividade humana daí resultante. Então, com Kant e com suas contribuições advindas da *Aufklärung*, sob a ótica foucaultiana acerca deste problema, é sobre o sujeito que nos voltamos, sobre

as técnicas de poder e saber que o objetivaram. Uma pesquisa ética de qualidade e que se pretenda verdadeiramente eficaz, à medida que tem incidência sobre as práticas do *ethos* atual, não poderia permanecer atrelada à superfície do problema que analisamos no capítulo anterior, a saber, os cárceres ao sexo provocados pelo idealismo transcendental. Foucault sugere-nos que, a partir do próprio Kant, podemos suplantá-lo, e viabilizar meios a partir dos quais a subjetividade humana e a sexualidade que dela é componente intrínseco, seja pensada de modo adequado para a constituição de uma moralidade que não se vincule a meras formas metafísico-rationais de vivência do prazer, mas que permita a este estabelecer-se, eticamente, para além da forma kantiana do funcionamento da razão. Afinal, não existe sexualidade metafísica. Não temos e nem queremos um ser humano que faça *metasexo*, mas aquele que faça do sexo e do uso dos prazeres, de um modo geral, uma prática – dentre outras – a partir da qual a sua subjetividade seja constituída de modo autônomo e livre, isto é, esclarecido. Só um *ethos* sexual que supere o dever de fundamentação metafísica, propondo novos espaços de fabricação autônoma das subjetividades, estará apto a dialogar eficazmente com o tempo em que vivemos.

CONCLUSÃO

A vivência da sexualidade, em Kant, não é mera realidade empírica, condicionada pelas inclinações de cada um, como se o simples fato de ser um indivíduo sexuado nos autorizasse a fazer uso desta capacidade conforme quiséssemos. A racionalidade nos capacita para a liberdade, através da qual, autonomamente, participarmos da efetivação da moralidade no mundo, tarefa cuja consumação se dá por meio do cumprimento dos deveres, que, por sua vez, são fundamentados em máximas suscetíveis de universalização. Constatamos que a sexualidade está intimamente inserida neste contexto. Portanto, sobre o sexo, em Kant, também paira o espírito do dever, cujo pressuposto não poderia deixar de ser o imperativo categórico, especialmente sob as fórmulas da humanidade e da lei da natureza.

O dever para consigo mesmo enquanto ser animal, no que se refere ao impulso para a preservação da espécie, visualizado a partir da *Doutrina das Virtudes* e das anotações de Collins, nas *Lições*, parece estar fundamentado somente nas consequências da FH – a saber, a degradação – como se esta formulação fosse capaz de gerar, por si só, o dever, o que não confere com a verdade da obra kantiana. A assunção do argumento teleológico e as considerações sobre sua relação com a liberdade e a natureza, por meio da análise do papel da FLN nos juízos kantianos sobre a sexualidade, trazendo as contribuições contidas nas notas de Mongrovius e Vigilantius, bem como aquelas provenientes da KU – imprescindíveis para a compreensão do problema, vale ressaltar – demonstrarmos que a ética sexual kantiana é mais complexa do que se pode supor: além de não se localizar somente em suas obras estritamente éticas, expandindo-se para sua estética, política e conhecimento, a própria concatenação dos conceitos, no interior da GM, da MS e das LE não é sempre concorde ou de clara compreensão, nos exigindo a capacidade de situarmo-nos mais que analiticamente diante do pensamento de Kant, lançando-nos à hermenêutica possibilitada pela leitura e intersecção do que ele afirma com o que os seus comentadores e intérpretes mais renomados intentaram mostrar.

Vimos, no entanto, que apesar de suas valiosas e, algumas, indispensáveis contribuições a título de ética da sexualidade, Kant permanece conectado à antinomia da liberdade e da natureza, conferindo aos juízos reflexivos

sobre a sexualidade um caráter normativo dos quais não conseguiremos nos livrar se permanecermos vinculados ao seu raciocínio ético. Mesmo sendo um moderno e um baluarte do liberalismo a nível político, Kant não é nada liberal em termos de sexualidade. Porém, ao mostrarmos as fragilidades de seu raciocínio quando preso à teleologia dos órgãos e ao caráter normativo desta, com a possibilidade de deixá-los para trás, abrimos as portas para haurir da filosofia prática kantiana contribuições válidas na crítica dos juízos valorativos antigos e atuais acerca das práticas sexuais e do uso dos prazeres advindos da natureza corpóreo-sensitiva dos seres humanos, sem desvincularmo-nos de um ideal racional de fundamentação ético-moral. Isto quer dizer, em outras palavras, que da doutrina ética kantiana aqui analisada, podemos extrair aqueles conceitos que emergiram como consequências extremamente importantes e valiosas para repensar nossos juízos valorativos concernentes à área da vida humana aqui em questão. Dentre eles, afiguram-se as ideias da sexualidade imersa num projeto político-cosmológico, o respeito à humanidade dos indivíduos e a reciprocidade como via privilegiada para a efetivação da moralidade na vida sexual. Mesmo interligados em Kant, como sabemos, podemos inferir, especificamente, algumas conclusões significativas a partir de cada um deles.

Em primeiro lugar, a compreensão de que a sexualidade é um dos espaços da vida do indivíduo no qual é preciso, além de manter a harmonia consigo mesmo – enquanto ser animal e moral –, fazê-lo similarmente com os outros e com a sociedade – enquanto membro do gênero humano que tende a um fim específico, qual seja, a consecução do Sumo Bem numa comunidade política justa –, torna-se de grande valia para pensá-la não como uma dimensão restrita à individualidade fechada sobre si, mas como uma área que deve estar voltada para proporcionar ou colaborar de alguma forma com o desenvolvimento da sociedade como um todo. Isto nos leva a crer que uma ética personalista não responde mais às reais e atuais necessidades da humanidade. É necessário superar a perspectiva moral sobre a sexualidade que a vislumbra meramente sob o prisma de uma prática solipsista de uma capacidade biológica, com consequências A ou B para o indivíduo ou os indivíduos envolvidos. Com Kant – mas para além dele – entendemos que a ética da sexualidade assume uma dimensão política e de ordem verdadeiramente cosmológica, à medida que sugere haver uma conexão entre a vida afetivo-sexual das pessoas e a organização da sociedade, existindo implicações mútuas nesta

ligação, como a questão dos direitos reprodutivos e o reconhecimento social da diversidade sexual, fatores que trazem consigo uma série de demandas de cunho legal, que recaem sob a responsabilidade do Estado. Os movimentos sociais reivindicatórios de minorias sexuais – mais minorias políticas que numéricas – demonstram bem esta realidade, pois o que temos neles são manifestações políticas às quais subjaz, dentre outras questões, a necessidade da afirmação de um novo paradigma ético, que os livre do peso do moralismo e possibilite a justiça, a ser alcançada somente quando as liberdades individuais forem respeitadas.

Em segundo lugar, o apreço pela dignidade da pessoa humana, reconhecendo que esta reside na preservação de sua razão, traduzida no respeito à liberdade de escolha, mostra-nos que é preciso garantir o uso das liberdades individuais supracitadas, impedindo, na medida do possível, a instrumentalização e a objetificação dos indivíduos, práticas estas que eclipsam a razão, degradando, por conseguinte, a humanidade destes. Numa relação afetiva, ultrapassa o campo de atuação da ética julgar, na prática, quando isto acontece ou não, dada a particularidade e a privacidade da afetividade de cada um, fazendo com que tais juízos escapem do nosso alcance – até porque não temos mais uma base apriorística; porém, a ética pode e deverá mostrar como o consentimento – que é o exercício da liberdade mais factual – embora seja central para a concretização de uma moralidade adulta e responsável, também possui seus limites. Ele, assim como o matrimônio em Kant, é uma via privilegiada para a instauração de relações éticas, mas não é condição suficiente para tal empreitada; isto é, não basta o consentimento – nem o matrimônio legal – para efetivar a moralidade, como demonstramos. Além disso, o respeito pela dignidade de ser racional do homem, que invoca a necessidade de preservar e promover esta capacidade, nos lança para além da degradação passível de ocorrer no uso do prazer sexual, atingindo, igualmente, outras áreas de atuação do ser humano, como o trabalho. Sabemos, por exemplo, sobre a situação de assédio moral que, regularmente, ocorre nos ambientes profissionais, impedindo os indivíduos de se desenvolverem plenamente no exercício de sua profissão, pela limitação de suas escolhas ou do uso de sua razão, sendo pressionados, coagidos ou mesmo chantageados em suas decisões, o que é, sem dúvida uma degradação da humanidade destes, à medida que danifica sua capacidade de consentir ou dissentir em determinadas situações, privando-os de um exercício pleno da razão.

Em terceiro lugar, o respeito pela humanidade dos indivíduos leva, necessariamente, à consideração pelos efeitos que as suas escolhas produzem, por meio do consentimento mútuo, quando nos referimos a uma relação a dois. Vimos que o amor moral kantiano, aquele que se preocupa com o bem-estar integral do outro, respeitando-o plenamente e sendo capaz de partilhar a própria vida, gera aquilo que o autor chamou de *unidade das vontades*. Por mais dúbia que seja esta categoria, ela já representa uma espécie de avanço na doutrina do próprio Kant, enquanto critério que faz surgir uma relação cujo fundamento é a entrega e o respeito recíprocos, na responsabilidade, efetivando um *lócus* perfeitamente adequado à moral no que se refere ao exercício da sexualidade, evitando a degradação. Neste contexto, vimos que o status moral conferido pela reciprocidade poderia ser vivenciado, inclusive, fora do matrimônio juridicamente constituído – se não fosse a imprescindibilidade dos fins da natureza em sua filosofia –, o que possibilitaria, desta forma, uma vivência ética para os novos arranjos afetivos ainda não imaginados por Kant, mas que passaram por um *coming out* ao longo do século XX, como as relações homoafetivas, o sexo casual, ou, quem sabe, até mesmo as relações afetivas com certa duração envolvendo mais de dois parceiros.

Tais contribuições – muitas delas já advindas de um pôr-se além de Kant – foram reconfiguradas quando pensamos em traçar algumas considerações críticas fundamentais acerca de sua doutrina moral. O aporte com o pensamento de Michel Foucault proporcionou uma localização da doutrina sexual kantiana no projeto ocidental da *scientia sexualis*, na qual o cristianismo assumiu papel preponderante, fazendo emergir figuras que bem representaram seus propósitos, como Agostinho e Tomás de Aquino. Atestamos que a ciência do sexo tomou a frente dos processos de subjetivação dos indivíduos, fabricando-os bem à moda do século XIX: em série. Normalizando-os, dominava suas consciências e seu conhecimento, obrigando-os a produzir a verdade de si mesmos, instaurando um círculo vicioso entre poder, verdade e sujeito. Contudo, através do próprio Kant, sob a ótica de Foucault, propomos vias de superação do contexto anteriormente apresentado. Graças ao conceito kantiano de *Aufklärung*, sugeriu-se um processo de ressignificação da relação do homem com o próprio conhecimento no momento histórico em que se vive, mostrando que a sexualidade, aí inserida, também deve estar inclusa no impulso iluminista do esclarecimento, traduzido na assunção do domínio da própria existência. Governar a si mesmo e fabricar a própria subjetividade – tarefa árdua,

mas necessária – é, de agora em diante, o novo imperativo categórico que subjaz as ações do sujeito da modernidade. Para além dos interditos e regras, assumimos a necessidade de fundação de novos espaços e possibilidades relacionais, no intuito de viabilizar contextos diferentes onde práticas de liberdade, resistindo às políticas de verdade, inaugurem uma existência autêntica, autônoma, verdadeira, bela e resistente a quaisquer tentativas de assepsia. E, não obstante cômicos dos sempre existentes obstáculos do cotidiano, aspiramos à criação de espaços onde as sexualidades sejam construídas e vividas com a intensidade do prazer e com a audácia da razão humana, libertas de cárceres que tentam, insistentemente, cercear o corpo e seus prazeres, partindo de discursos que se dizem legítimos e verdadeiros, mas que, de fato, são tentativas de governamentalização.

As considerações acima expostas nos levam a crer, cada vez mais, na urgência de retirar o resto de poeira e de correntes que pesam sobre o corpo e seus prazeres, atrelando a isto, sempre, o respeito pela dignidade da qual o ser humano é portador, graças à razão. No entanto, ao invés de vincularmos necessariamente o prazer à forma da razão, com paradigmas exclusivamente objetivos e de pouca consideração à amplitude da realidade da afetividade e sexualidade humanas, temos necessidade, hoje, de construir parâmetros que, apesar de conterem matrizes objetivas que auxiliem os seres humanos na reflexão sobre sua ação moral, não destruam as subjetividades. Necessitamos de novas vias éticas que orientem os indivíduos para uma existência integralmente ética, na qual a sexualidade, assim como as outras dimensões da vida humana, encontra um lugar de desenvolvimento sadio e responsável; ele deve fixar-se para além do moralismo, que ainda leva as pessoas ou a reprimir o desejo de prazer ou a vivê-lo de modo prejudicial a si e aos outros, fato que, em ambas as situações, causa prejuízo; deve estar, por conseguinte – e preponderantemente –, bem além dos regimes de verdade caducos, como o machismo e a heteronormatividade, intrinsecamente unidos à homofobia, à misoginia e outras formas de ódio à diversidade, que teimam em resistir à multiplicidade e variedade de manifestações da subjetividade humana. Apelando para explicações essencialistas e naturalizantes, esses regimes expressam nada mais que uma vontade neurótica de buscar identidades fixas que nunca serão encontradas, pelo simples fato de não existirem. A tarefa de combatê-los e bani-los, inclusive, é urgentíssima, visto que sua doentia tecnologia de poder, além de fazer

vítimas entre os que escapam à norma heterossexual, não poupa nem mesmo aqueles que a ela se adéquam, como pai e filho que manifestam carinho mútuo.

Como não situar a Filosofia neste contexto de resistência e transformação? Por meio de seu valiosíssimo saber secular, sistematizado, criticado e em contínua construção, ela pode e deve atuar forte, corajosa e eficazmente na realidade. Nesta tarefa, porém, ela não poderá aprisionar a sexualidade a determinadas formas ou regimes de verdade, pois a fluidez dos corpos e prazeres não permitirá. Pensar a sexualidade, a partir de então, é vislumbrá-la sob o ponto de vista da imensa variedade de manifestação dos desejos e das conexões destes com os outros homens e mulheres, com o próprio indivíduo e com o corpo social, a partir de performances de prazer e de afeto que escapam às investidas colonizadoras e às absolutizações identitárias. Gerir este contexto de maneira ética é um desafio, mas não uma utopia. Para tanto, levantemos o estandarte de uma razão sensível, da audácia da subjetivação contínua na contingência histórica, que é campo de beleza e intensidade existencial. Desta forma, construiremos nossos próprios paraísos, dispensando o anjo e sua espada de fogo fulgurante da tarefa de guardar o sagrado espaço de Deus, que nosso corpo transgressor violou e profanou. Nós teremos – e já temos! – nossos próprios paraísos, onde há razão em harmonia com a sensibilidade, há responsabilidade, cuidado de si e dos outros, mas também há intensidade do desejo, do prazer, do afeto. Há, na verdade, prazer para além dos formalismos da razão.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. Contra las dos epístolas de los pelagianos. In: **Obras de San Agustín**. Tomo IX. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 1957.

_____. Del bien del matrimonio. In: **Obras de San Agustín**. Tomo XII. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 1957.

_____. Del Génesis contra los maniqueos. In: **Obras de San Agustín**. Tomo XV. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 1957.

ALLISON, Henry J. Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis. **The Philosophical Review**. v. 95, n. 3, pp. 393-425, 1986.

ALVES, Alexandre. A crítica de ponta-cabeça: sobre a significação de Kant no pensamento de Foucault. **Trans/Form/Ação**. São Paulo, 30(1), pp. 25-40, 2007.

AQUINO, Santo Tomás de. **Suma de Teología**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989. Disponível na Internet: <http://biblioteca.campusdominicano.org/suma.htm>. Acesso em 16 de set. 2011.

BARON, Marcia W. Love and respect in the Doctrine of Virtue. **The Southern Journal of Philosophy**, v. 36, pp. 29-44, 1997.

BENTO, São. **Regra do glorioso patriarca São Bento**. 200-. Disponível na Internet: http://www.osb.org.br/mosteiro/pdf/Regra_do_glorioso_Patriarca_Sao_Bento.pdf. Acesso em 21 de set. 2011).

BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant**. Brasília: Editora UnB, 1995.

BORGES, Maria de Lourdes. As estratégias de controle das emoções. In: BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José (orgs.). **Kant: liberdade e natureza**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005a.

_____. Gênero e desejo: a inteligência estraga a mulher? **Estudos Feministas**. Florianópolis, pp. 667-676, set-dez/2005b.

_____. Uma tipologia do amor na filosofia kantiana. **Revista Studia Kantiana**. v. 2, n. 1, set., pp. 19-34, 2000.

_____. What can Kant teach us about emotions?. **The Journal of Philosophy**. v. 101, n. 3, pp. 140-158, 2004.

BRAIDO, Pietro. **Prevenir, não reprimir**. São Paulo: Editora Salesiana, 2004.

BURKE, Cormac. **Saint Augustine and conjugal sexuality**. Disponível na Internet: www.churchinhistory.org. Acesso em 16 de set. 2011.

BUTLER, Judith. **Giving an Account of Oneself**. Fordam University Press: New York, 2005.

CHANTER, Tina. **Gênero: conceitos-chave em filosofia**. Porto Alegre: Artmed, 2011.

COOKE, Vincent M. Kant, Teleology and Sexual Ethics. **International Philosophical Quarterly**. vol. 31, n.1, pp. 3-13, 1991.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. Evolução da doutrina ético-moral agostiniana sobre a sexualidade. **Revista Veritas**. Porto Alegre, v. 48, n. 3, pp. 375-390, set/dez. 2003.

DENIS, Lara. From Friendship to Marriage: Revising Kant. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 63, n. 1, pp. 1-28, 2001.

_____. Kant on the Wrongness of "Unnatural" Sex. **History of Philosophy Quarterly**. v. 16, n. 2, pp. 225-248, 1999.

_____. Kant's ethics and duties to oneself. **Pacific Philosophical Quarterly**. v. 78, pp. 321-348, 1997.

ERIBON, Didier. **Reflexões sobre a questão gay**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

EZEQUIEL. In: A BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

FEITOSA, L. M. G. C. ; RAGO, M. . Somos tão antigos quanto modernos? Sexualidade e gênero na Antiguidade e na Modernidade. In: RAGO, Margareth L; FUNARI, Pedro Paulo A. (Org.). **Subjetividades Antigas e Modernas**. São Paulo: Annablume, 2008. Disponível na Internet: http://www.usosdopassado.ufpr.br/textos/lourdes_conde_feitosa2.pdf. Acesso em 22 de set. 2011.

FINNIS, John. **Aquinas: Moral, Political and Legal Theory**. Oxford: Oxford University Press, 1998. Disponível na Internet: <http://plato.stanford.edu/entries/aquinas-moral-political/#AduOthKinActConGooMar>. Acesso em 19 de set. 2011.

_____. Law, morality and "sexual orientation". In: **Same Sex: Debating the Ethics, Science, and Culture of Homosexuality**. Lanham-New York-London, Rowman and Littlefield: 1997. pp. 31-43.

FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. **Ditos e escritos V: Ética, sexualidade e política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.

_____. Foucault. In: **Ditos e escritos V: Ética, sexualidade e política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.

_____. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. **Les anormaux**. Cours au Collège de France, 1974-1975. Paris: Gallimard/Seuil, 1999.

_____. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. O que é a Crítica? [Crítica e *Aufklärung*]. **Bulletin de la Société française de philosophie**. v. 82, n. 2, pp. 35-63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Disponível na Internet: <http://e-groups.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/critica.pdf>. Acesso em 19 de set. 2011.

_____. O que é o Iluminismo?. **Magazine Littéraire**. n. 207, mai 1984, pp. 35-39. Disponível na Internet: <http://e-groups.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/iluminismo.pdf>. Acesso em 25 de set. 2011.

_____. O uso dos prazeres e as técnicas de si. **Ditos e escritos V: Ética, sexualidade e política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.

_____. Sexualidade e poder. **Ditos e escritos V: Ética, sexualidade e política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.

_____. Sexualidade e solidão. **Ditos e escritos V: Ética, sexualidade e política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.

FREITAS, Alexandre Simão de. Michel Foucault e o “cuidado de si”: a invenção de formas de vida resistentes na educação. **ETD – Educ. Tem. Dig.** Campinas, v.12, n.1, pp.167-190, jul./ dez. 2010.

GARLICK, Steve. Organizing nature: sex, philosophy and the biological. **Philosophy Social Criticism**. v. 35, pp. 823-840, 2009.

GENESIS. In: A BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

GIANNOTTI, José Arthur. Kant e o espaço da História Universal. In: KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

GREEN, Ronald M. What does it mean to use someone ‘as a means only’: rereading Kant. **Kennedy Institute of Ethics Journal**. v. 11, pp. 247-261, 2001.

GUYER, Paul. Ends of Reason and Ends of Nature: The Place of Teleology in Kant’s Ethics. **The Journal of Value Inquiry**. vol. 36, pp. 161-186, 2002.

_____. Kant on the theory and practice of autonomy. **Social Philosophy & Policy Foundation**. pp. 70-98, 2003.

_____. The Unity of Nature and Freedom: Kant's Conception of the System of Philosophy. In: SEDGWICK, Sally (org.). **The reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel.** New York: Cambridge University Press, 2000.

HENRICH, Dieter. **Between Kant and Hegel: lectures on German idealism.** London: Harvard University Press, 2003.

HERMAN, Barbara. Could it be worth thinking about Kant on sex and marriage?. In: ANTONY, Louise M; WITT, Charlotte (ed.). **A mind of one's own: feminist essays on reason and objectivity.** San Francisco: Westview Press, 1993. pp. 53-75.

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

_____. **A religião nos limites da simples razão.** Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **Antropologia em sentido pragmático.** Madrid: Alianza Editorial, 1991.

_____. **Começo conjectural da história humana.** São Paulo: Editora UNESP, 2010a.

_____. **Crítica da Faculdade do Juízo.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. **Crítica da Razão Prática.** Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. **Crítica da Razão Pura.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Lisboa: Edições 70, 1960.

_____. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.** São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **Lectures on Ethics.** Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

_____. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime.** Campinas: Papyrus, 1993.

_____. Resposta à pergunta: Que é "Esclarecimento"?. In: KANT, Immanuel. **Textos seletos.** Petrópolis: Vozes, 2010b.

_____. **Sobre a pedagogia.** Piracicaba: UNIMEP, 1999.

_____. Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade. In: KANT, Immanuel. **Textos seletos.** Petrópolis: Vozes, 2010b.

_____. Sobre a discordância entre a moral e a política a propósito da paz perpétua. In: KANT, Immanuel. **Textos seletos.** Petrópolis: Vozes, 2010b.

KERSTEIN, Samuel J. Kantian condemnation of commerce in organs. **Kennedy Institute of Ethics Journal**. v. 19, pp. 147-169, 2009.

KNELLER, Jane. **Kant e o poder da imaginação**. São Paulo: Madras, 2010.

KORSGAARD, Christine. Creating the Kingdom of ends: Reciprocity and Responsibility. **Philosophical Perspectives**. v. 6, pp. 305-332, 1992.

_____. **Integrity and interaction (lecture 6)**. Self constitution: Action, identity and integrity. Disponível na Internet: <http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaard/Korsgaard.LL6.pdf>. Acesso em 12 de jul. 2011.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos à Freud**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LE BRUN, Jacques. **Le Pur Amour de Platon à Lacan**. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

LEBRUN, Gérard. **Kant e o fim da Metafísica**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. Uma escatologia para a moral. In: KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

LIPOVETSKY, Gilles. **A Sociedade Pós-Moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos**. Barueri: Manole, 2005.

LOUDEN, Robert B. **Kant's Impure Ethics: from rational beings to human beings**. New York: Oxford University Press, 2000.

_____. The second part of morals: Kant's moral anthropology and its relationship to his metaphysics of morals. **Kant e-Prints**. v. 1, n. 2, 2002.

LUENGO, Gregorio Celada. Introducción a la Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino. In: AQUINO, Santo Tomás. **Suma de Teología**. Parte I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989.

MADIGAN, Timothy J. The Discarded Lemon: Kant, Prostitution, and Respect for Persons. In: ELIAS, James E. (et al). **Prostitution: on whores, hustlers, and johns**. New York: Prometheus Books, 1998.

MAKKREEL, Rudolf A. **Imagination and interpretation in Kant: the hermeneutical import of the Critique of Judgement**. The University of Chicago Press: London, 1990.

MARTINS, Clélia Aparecida. A natureza humana na *Antropologia*. In: BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José (orgs.). **Kant: liberdade e natureza**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

MENEZES, Edmilson. Moral e vida civilizada: notas sobre a avaliação moderna de seus nexos. In: KANT, Immanuel. **Começo conjectural da história humana**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

MENEZES, Antônio Basílio Novaes Thomas de. Foucault e Kant: considerações em torno da ética e do *Aufklärung*. **Princípios**. Natal, v. 12, n. 17-18, pp.19-34, jan./dez. 2005.

NAHRA, Cinara. **A morality for the third millennium: prostitution, homosexuality and sadomasochism in the light of Kant and Mill**. 2005. 234 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade de Essex: Londres, 2005. (trabalho não-publicado)

_____. O uso do princípio teleológico dos seres vivos em Kant. **Kant e-Prints**. v. 4, Campinas, pp. 297-306, 2009.

_____. Os novos filósofos da lei natural e a visão cristã sobre a homossexualidade. **Bagoas**. Natal, v. 01, pp. 109-121, 2007.

NÓBREGA, Terezinha Petrucia. Qual o lugar do corpo na educação? Notas sobre conhecimento, processos cognitivos e currículo. **Educ. Soc.**. Campinas. v. 26, n. 91, pp. 599-615, Maio/Ago. 2005.

NODARI, Paulo Cesar. A ética aristotélica. **Síntese Nova Fase**. v. 24, n. 78, pp. 383-410, 1997.

NUNES, César Aparecido. **Filosofia, sexualidade e educação: as relações entre os pressupostos ético-sociais e histórico-culturais presentes nas abordagens institucionais sobre a educação sexual escolar**. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 1996. Disponível na Internet: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000103179&opt=1>. Acesso em 02 de out. 2011.

O'NEILL, Onora. **Between consenting adults**. **Philosophy & Public Affairs**. v. 14, pp. 252-277, 1985.

OVÍDIO. **A arte de amar**. São Paulo: Círculo do Livro, [198-].

PAPADAKI, Lina. Kantian Marriage and Beyond: Why It Is Worth Thinking about Kant on Marriage. **Hypatia**. v. 25, pp. 276–294, 2010.

_____. Sexual objectification: from Kant to contemporary feminism. **Contemporary Political Theory**. v. 6, pp. 330–348, 2007.

PATON, H. J. **The categorical imperative: a study in Kant's moral philosophy**. London: Hutchinson's University Library, 1947.

PEREZ, Daniel Omar. O sexo e a lei em Kant e a ética do desejo em Lacan. **Revista AdVerbum** 4 (2), pp. 104-112, ago./dez. 2009.

PERROT, Michele (org.). **História da vida privada: da Revolução Francesa à Primeira Guerra**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RAMSEY, Paul. Human Sexuality in the History of Redemption. **The Journal of Religious Ethics**. v. 16, n. 1, pp. 56-86, 1988.

SCHAFF, Kory. Kant, political liberalism and the ethics of same-sex relations. **Journal of Social Philosophy**. v. 32, pp. 446-462, 2001.

SCHNEEWIND, J. B. Autonomy, obligation and freedom: an overview on Kant's moral philosophy. In: GUYER, Paul (ed.). **The Cambridge Companion to Kant**. New York: Cambridge University Press, 1992.

SINGER, Irving. The Morality of Sex: contra Kant. **Critical Horizons**. v 1, pp. 175-191, 2000.

SOBLE, Alan. Kant and sexual perversion. *The Monist*. pp. 55-89, 2003.

_____. Correcting Some Misconceptions about St. Augustine's Sex Life. **Journal of the History of Sexuality**. v. 11, n. 4, pp. 545-569, Oct. 2002.

SPARGO, Tansim. **Foucault e a Teoria Queer**. Rio de Janeiro: Pazulin; Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2006.

SULLIVAN, Roger J. **An introduction to kantian ethics**. Cambridge University Press: New York, 1994.

TEMPLE, Giovana Carmo. *Aufklärung* e a Crítica kantiana no pensamento de Foucault. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. v. 14, pp. 225-246, 2009.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica**. Loyola: São Paulo, 1999. v. 1.

ZAMMITO, John H. **The Genesis of Kant's Critique of Judgement**. Chicago & London: The University Chicago Press, 1992.