

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas Letras e Artes
Departamento de pós-graduação em Filosofia
Curso de Mestrado em Filosofia

CARLOS MOISÉS DE OLIVEIRA

A MORAL KANTIANA ENTRE DEONTOLOGIA E
TELEOLOGIA

Natal/RN
Outubro - 2011

CARLOS MOISÉS DE OLIVEIRA

A MORAL KANTIANA ENTRE DEONTOLOGIA E
TELEOLOGIA

Dissertação apresentada ao Departamento de pós-graduação em Filosofia – na área de concentração em Metafísica e linha de pesquisa em Ética – da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), com o intuito de submeter a dissertação a banca examinadora de defesa visando a obtenção do título de Mestre.

ORIENTADORA. Prof.^a Dr.^a.: Cínara Maria leite Nahra

Natal/RN
Outubro - 2011

Catálogo da Publicação na Fonte.
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Oliveira, Carlos Moisés de.

A moral kantiana entre deontologia e teleologia / Carlos Moisés de Oliveira. – 2011.
137 f. -

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em Filosofia, Natal, 2011.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Cínara Maria Leite Nahra.

1. Kant, Immanuel, 1724-1804. 2. Ética cristã. 3. Dever. 4. Vontade. 5. Teleologia. I. Nahra, Cínara Maria Leite. II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. III. Título.

RN/BSE-CCHLA

CDU 111

CARLOS MOISÉS DE OLIVEIRA

A MORAL KANTIANA ENTRE DEONTOLOGIA E
TELEOLOGIA

Dissertação apresentada ao Departamento de pós-graduação em Filosofia – na área de concentração em Metafísica e linha de pesquisa em Ética – da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), com o intuito de submeter a dissertação a banca examinadora de defesa visando a obtenção do título de Mestre.

Aprovado em: ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

1º Examinador (interno) Prof. Dr.

2º Examinadora (interno) Prof.^a Dr.^a Cínara Maria Leite Nahra (UFRN)

3º Examinador (interno) Prof. Dr. Sérgio Luis Rizzo Dela Savia (UFRN)

(Suplente externo) Prof. Dr.

(Suplente) Prof. Dr. Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UFRN)

Natal/RN
Outubro/2011

Para minha mãe,
maior incentivadora de meu trabalho
e norte para todos os momentos
de minha vida.

Para meu Pai,
pela educação que me ofertou
e gosto por esta linha de pesquisa.

Para minha irmã,
pela fraternidade e vital
presença em toda minha vida.

Para os amigos de verdade,
que tornam os dias mais felizes e leves,
irmãos com quem compartilhamos a vida.

AGRADECIMENTOS

O meu mais profundo e sincero agradecimento aos meus pais, Carlos Antônio e Rita de Cássia, à minha irmã Rayane, por terem, não somente, sido exemplos para a composição de meu caráter e humilde representante de uma tímida, às vezes vacilante, porém genuína boa vontade.

Agradeço especialmente a minha orientadora Cinara Nahra, por ter-me apoiado neste caminho, ajudando-me, em todos os momentos e descobertas sobre a filosofia moral de Immanuel Kant, porém, o mais significativo é o laço fraterno construído, dia após dia de intenso trabalho.

Sou grato a todos os meus diletos amigos: a Bruno Ferreira, pela solidariedade e paciência para ouvir repetidas vezes meus argumentos, a Ariene Dantas, pela sempre terna presença, a David Daniel, pelo toque de vida dado no processo desse trabalho, a Jailson Lopes por dividir a jornada do mestrado comigo, a Emerson de Medeiros Souza e a César Barbosa pelo apoio.

Por fim, presto meus agradecimentos a todas as pessoas que de alguma forma contribuíram para a realização dessa dissertação.

“Neste mundo, e até também fora dela,
nada é possível pensar que possa ser considerado
como bom sem limitação a não ser uma só coisa:
uma boa vontade.”

[KANT, Immanuel. Fundamentação da Metafísica dos Costumes.
- 1º Ed. – Coimbra: Edições 70, LDA, 1980, p.21.]

RESUMO

A presente dissertação analisa a moral kantiana em uma perspectiva teleológica. Trata-se de uma reconstrução da filosofia prática que parte da investigação do imperativo categórico, dos conceitos de dever, vontade, boa vontade, bem como uma abordagem sobre as formas de investigação da natureza, o que possibilitará o fundamento para enveredarmos no argumento teleológico, investigando os seres organizados, o sistema harmônico, a relação deste com o fim último e o mais relevante, sempre flexionando a análise desses conceitos a ideia de finalidade. Posteriormente estabeleceremos uma argumentação sobre o fim terminal e a implicação deste conceito para pensar a própria ideia de sistema em Kant e sua relação ou suporte para a teoria moral. Em essência este trabalho aborda a moral do ponto de vista deontológico, delineando a insuficiência deste campo para a fundação da arquitetura moral, o que possibilitará o arremete ou indispensabilidade do argumento teleológico como fundamental para teoria moral Kantiana.

Palavras-chaves: Kant. Moral. Dever. Vontade. Boa vontade. Natureza. Deontologia e teleologia.

ABSTRACT

This dissertation examines the Kantian moral in a teleological perspective. It consists of a reconstruction of philosophy practice that departs from the investigation of the categorical imperative, the concepts of duty, will, good will, as well as an approach on the ways of investigation of nature, which will enable the foundation to engage in the teleological argument, investigating the organized human beings, the harmonious system, its relationship with the ultimate and most important purpose, always flexing the analysis of these concepts the idea of purpose. Subsequently we will establish an argument about the end terminal and the implication of this concept to think about the real idea of the system in Kant and his relationship or support for moral theory. In essence this paper approaches the moral point of view of ethics, outlining the insufficiency of this field for the foundation of architectural moral, which will enable the final touch or the indispensability or the teleological argument as fundamental to the Kantian moral Theory.

Keywords: Kant. Moral, Duty. Will. Nature. Deontology and teleology.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Arbeit untersucht die Kantische Moral in eine teleologische Perspektive. Es handelt sich um eine Rekonstruktion der praktischen Philosophie, dass ein Teil der Untersuchung des Kategorischen Imperativ, die Konzepte der Pflicht, Wille, guter Wille entsteht, so wie auch ein Ansatz über die Art und Weise der Natur Untersuchung, um die Grundlage, des teleologische Argument, der Untersuchung organisierten Wesen und des harmonische System zu ermöglichen. Seine Beziehung zu den letzten Ende, und immer die Analyse dieser Konzepte die Idee von Sinne bestätigen. Anschließend werden wir eine Auseinandersetzung über das Ende und die Auswirkungen dieses Konzepts auf die Idee Kants System und seine Beziehung zu der moralische Theorie Unterstützung. Im wesentlichen nähert sich diese Arbeit der Moral des deontologische Gesichtspunkts und grenzt die Unzulänglichkeit von diesem ab, auffangen für die Grundlage vom moralischen architektonischen, was sie möglichen Angriff oder die Unerlässlichkeit des teleologische Arguments bildet, wie grundlegend für die moralische Theorie Kantiana.

Schlusswörter: Kant. Moral. Pflicht. Wille. Gute Wille. Natur. Deontologie und Teleologie.

ABREVIATURAS

A Metafísica dos Costumes (MC)

À Paz Perpétua (PP)

A Religião nos Limites da Simples Razão (RL)

Crítica da Razão pura (CRP)

Crítica da Razão Prática (CRPr)

Crítica da Faculdade do Juízo (CJ)

Fundamentação da Metafísica dos Costumes (FMC)

Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita (IHU)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO 1- A moral Kantiana: o imperativo categórico e o dever	
1.1 O Imperativo Categórico.....	18
1.2 Fórmulas do Imperativo Categórico.....	27
1.3 O Dever em Kant.....	39
1.3.1 Conservação da vida.....	40
1.3.2 Prometer em falso.....	43
1.3.3 O dever de benevolência e amor ao próximo.....	46
1.3.4 Desenvolvimento dos talentos.....	48
1.5 O Caso especial da felicidade.....	53
1.6 Algumas conclusões a partir da análise dos deveres.....	57
CAPÍTULO 2- Vontade e boa vontade	
2.1 A Vontade.....	65
2.2 A Razão prática quanto a sua finalidade.....	76
2.3 Boa Vontade.....	79
2.4 Natureza.....	89
CAPÍTULO 3- Argumento teleológico	
3.1 Seres Organizados.....	98
3.2 Sistema Harmônico.....	106
3.3 Relação do conceito de fim último e sistema harmônico.....	114
3.4 Fim terminal e suas implicações.....	117
Considerações finais.....	131
Bibliografia.....	132

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho não é formular necessariamente uma crítica sobre a totalidade dos meandros da construção moral kantiana, isto é, dado os elementos que compõe sua teoria estabelecer um diálogo com o próprio autor e as posteriores interpretações. Na verdade, buscamos reconstruir o argumento da possibilidade das ações morais com um acréscimo, a saber: por um viés teleológico, adicionando essa perspectiva ou leitura ao campo deontológico; palavra de origem grega derivada dos termos, deon (*δέον*) dever e logos (*λόγος*) discurso racional ou ciência, equivale à doutrina ou ciência dos deveres. Em Kant a deontologia é fundada na análise e especulação dos limites da razão, inicia-se pela apreciação do conceito de boa vontade, o que leva ao dever e ao imperativo categórico como a expressão e forma racional do dever-ser (*Sollen*), expressando a fonte de obrigatoriedade da doutrina moral.

Defendemos a possibilidade de uma leitura não simplesmente levando em consideração o encadeamento dos conceitos (deontológica) nem fundada apenas nas finalidades do homem, mas uma doutrina dos deveres justificada pelo conceito de finalidade, pois só é possível assegurar o dever mediante uma base teleológica, em outros termos, é imprescindível pressupor um fim (*Zweck*) para assegurar não unicamente a legitimidade da teoria moral, mas sua plausibilidade e não interdição, propomos então uma possível leitura deonto-teleológica da arquitetura moral desse filósofo.

A presente reconstrução não é estabelecida tendo como fio condutor uma leitura cronológica de Kant, nem sequer de um período específico, mas, como propomos uma leitura teleológica, elencamos e fizemos uso dos escritos que tocam a questão da finalidade ou sistema. No conjunto de suas obras exceto a Crítica da Faculdade do Juízo (Cj) não há um texto que tenha como preocupação central o argumento dos fins, por este motivo a própria pesquisa que empreendemos já foi uma reconstrução, uma investigação intencionando juntar todas as partes referentes a esse mote, para poder compor um encadeamento e que auxilie, de algum modo, na elucidação do projeto Kantiano.

O encadeamento lógico desse trabalho foi estabelecido quase que exclusivamente apoiado nos textos do autor; como objetivamos uma reconstrução

tentamos nos isentar ao máximo de interpretações, ou seja, fomos, o quanto possível, o mais fiel ao original; vários interpretes foram examinados, porém, grosso modo, fizemos uso de apenas alguns, por exemplo: o mais clássico dos comentadores, Paton por ter uma interpretação quase que exclusivamente teleológica, Höffe, Wood e Herrero.

As vozes dos comentadores são incorporadas ao texto, quase que exclusivamente de forma estruturante, como fortalecedores dos pontos defendidos pelo filósofo, o que é de extrema necessidade, uma vez que estamos a reconstruir um tema certamente bem conhecido dentro da filosofia, mas que, todavia, é repleto de sutilezas e dificuldades que não foram esquadrihadas até o limite de suas possibilidades.

Iniciaremos essa análise discutindo os pontos centrais da filosofia moral kantiana: o imperativo categórico e o dever, conceitos vitais para a apreciação e qualificação das ações humanas em morais ou não, concomitantemente, para fortalecer as conclusões do raciocínio acerca desse tema, elencaremos todos os flexores que tornam possíveis tanto o imperativo categórico quando o dever, são eles: no *primeiro* caso, os tipos de imperativo (categórico e hipotético) e suas formulações, no *segundo* caso, discutiremos o que é por dever ou está em conformidade a este. Segue-se uma análise dos deveres clássicos.

Nosso intuito no primeiro capítulo é tornar claro que o imperativo categórico é apenas um instrumento desenvolvido por Kant para dar objetividade ao agir humano, colocando-o acima do fluxo sensível ou ordenação sensível da natureza, portanto, conferindo-lhe, por intermédio do dever-ser, a força de formatador moral. Porém, no decurso das observações referentes aos conceitos centrais do sistema moral, de imediato concluímos que esses conceitos representam argumentos transitórios e não iniciais (de fundação) e que necessitam da pressuposição de outros elementos, de natureza teleológica, para existirem, ou seja, se buscarmos uma fundamentação puramente deontológica para explicar o sistema moral de Kant, enfaticamente podemos afirmar que a teoria não sustentar-se-ia, pois necessita de elementos que lhe sirvam de suporte.

Na segunda parte iremos abordar o conceito de vontade sob diferentes óticas, *um*, Fisiológica ou estrutural, as partes que a compõem, necessariamente a cisão entre o que é dado pela sensibilidade por intermédio do agradável e o que emana da razão, *dois*, teleológica, a configuração da vontade apesar de fundar-se em uma dicotomia, está sob o princípio do racional, do bem, isto é, por mais que possamos, pela liberdade que nos é inerente, escolher ações que se afastam do melhor interesse da moralidade, há um fio

condutor ou finalidade em nós, em nossa vontade, que cria todos os meios para fortalecer e direcionar-nos ao acato da lei moral, temos um facilitador ou orientador para o bem; verifica-se também a existência de uma anuência psicológica referente aos objetos supremos da vontade (felicidade e vontade santa), *três*, correspondência, a vontade como equivalente a razão prática. Estabeleceremos que uma leitura lógica da razão como prática é insuficiente, desta conclusão decorre a necessidade de pensá-la também por sua finalidade.

Explorados os três pontos concernentes à vontade estamos conceitualmente autorizados a defender a insuficiência de justificar a boa vontade no campo puramente deontológico. Resta-nos abordar os métodos de investigação da natureza, seus aspectos formal e material, bem como uma propedêutica argumentação do homem como fim terminal, para servir de elemento de conexão entre o que é ainda e de certa forma o argumento deontológico, ou seja, a junção dos conceitos de Imperativo categórico, dever, vontade e boa vontade ao argumento teleológico.

Na terceira parte analisaremos mais detidamente os elementos que compõem o argumento teleológico, são eles: *um*, seres organizados - estabeleceremos os conceitos de conformidade a fins externa e conformidade interna, que gestam a ideia de organização, de seres organizados, *dois*, sistema dos fins - faremos a diferenciação entre fim último e fim terminal, conseqüentemente demonstraremos como o homem por ser um fim terminal pode instituir fins (capacidade reflexiva), de fato por essa capacidade característica da espécie humana é possível pensar em um sistema dos fins, *três*, o homem como fim terminal - ampliaremos a argumentação sobre o fim terminal e como este é responsável por gestar a cultura e seu desenvolvimento, *quatro*, considerações sobre fim terminal e moralidade - a razão no seu uso prático tenciona a consecução da moralidade, temos, portanto a necessidade do argumento teleológico para poder pensar como possível a ideia de uma moral racional.

Por fim, apresentaremos as considerações finais que resumem os principais conceitos discutidos, para termos os instrumentos avaliativos necessários à efetivação da possibilidade de uma leitura deonto-teleológica do pensamento moral kantiano, posteriormente enfocaremos o método que adota ao expor seus exemplos clássicos: conservação da vida, prometer em falso, benevolência e o desenvolvimento dos talentos, a saber: utilizando-os em um esquema ascendente de complexidade, do deontológico, para o teleológico e tanto deontológico como teleológico, o que está no pano de fundo desse raciocínio.

O filósofo (1980a, p.27-30) faz uma leitura por um viés deontológico, averigua se os exemplos podem ser entendidos conformes ao dever, fato que implicaria que sua possibilidade está atrelada ao sensível, e por dever, demonstração de que uma moral formal é aplicável; neste ponto ainda se tem uma análise completamente no âmbito deontológico.

Posteriormente em (1980a, p.60-62) utilizando o Imperativo categórico na fórmula I, da lei universal: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas querer que ela se torne lei universal”, e na fórmula Ia, subdivisão da natureza: “Age como a máxima de tua ação se devesse tornar pela tua vontade em lei universal da natureza”, consegue aplicar um esquema puro a sensibilidade, mas não apenas isso, demonstra que uma apreciação puramente formal ou conceitual (deontológica) da moral não se sustenta, necessitando, portanto de finalidade, ou seja, do teleológico, o que repercutirá a favor tanto da estruturação lógica da realidade como da moralidade. Sem a pressuposição dessa junção (deonto-teleológica) o conceito de moralidade torna-se incerto e vacilante.

O viés deonto-teleológico está contido no pano de fundo do argumento sobre os exemplos clássicos na FMC, para estruturá-lo elencamos passagens pontuais que corroboram com essa leitura e a demonstraremos por intermédio dos exemplos do prometer em falso e do suicídio, certamente somando os ganhos feitos por Kant, do ponto de vista puramente reflexivo, a elementos que a filosofia da biologia e psicologia comportamental provaram, o que nos permitirá salvaguardar alguns pontos de sua filosofia da crítica do como se, isto é, mostrar que utilizando apenas o juízo reflexivo foi capaz de acertos significativos que apenas séculos depois fomos capazes de estabelecer em bases mais sólidas.

Discutidos esses conceitos, argumentamos e abrangemos tanto o campo deontológico como o teleológico, o que nos possibilita afirmar que para o construto moral esses campos isoladamente não conseguem justificá-lo, na verdade, demonstraremos que por mais fragmentado que seja o trato dessa questão nos escritos de Kant, há sempre uma articulação entre esses polos, os limites que não podem ser ultrapassados, por exemplo, o campo deontológico clama por um complemento que será dado pelo argumento teleológico, ou seja, no que toca o desenvolvimento do ensinamento moral kantiano e na formação de seus pontos-chaves, sempre somos remetidos a necessidade de outra ordem, por exemplo, o conceito de boa vontade é

estabelecido sobre o conceito de seres organizados e se a boa vontade é o alicerce da teoria moral, a teleologia é o que sustém esse alicerce.

Decorrente de todos os argumentos expostos, defendemos uma possível leitura deonto-teleológica, que por definição tenta estabelecer ou equiparar ambos os polos em termos de relevância, ou seja, sempre tendo em mente a sua contribuição individualmente quanto conjunta para a ideia de um sistema moral articulado, que se sustente e seja organizado.

1- A MORAL KANTIANA: O IMPERATIVO CATEGÓRICO E O DEVER

1.1- O IMPERATIVO CATEGÓRICO

A relação de nossa vontade com o mundo dos fenômenos (objetos) é expressa por um mandamento, uma sentença que orienta a determinado fim. Entretanto, essa orientação é plástica, uma vez que pode moldar-se a qualquer fim possível e, claro, aos que não correspondem ao melhor interesse da razão e, conseqüentemente, não são relevantes para a doutrina moral. Esse mandamento, na verdade, tem de ganhar a forma de um imperativo ou conter em si essa ordenação para transcender a contingência e focar-se no acato de uma lei. Produzindo esse efeito, não temos mais um indicativo e, sim, um dever-ser. Nossa vontade – que não é naturalmente condicionada a ações – sempre, por dever, passa a sofrer influência direta da razão através de uma lei objetiva.

Gaygill (2000b) define, respaldado no pensamento de Kant, o imperativo como uma proposição que expressa ações livres, argumentando que essas são de tal ordem que equivalem a declarações, porém, de uma categoria especial, preenchidas por uma necessidade também especial. Dessa forma, essas ações constituem não uma declaração do que são, mas do que devem ser e – como toda declaração – são estruturáveis de inúmeras formas, sendo o imperativo categórico uma delas. Portanto, este conceito pode ser definido como a necessidade de uma ação não afetada pela ordenação natural, uma ação livre que vise a um fim determinado somente pela razão, isto é, desprovida de qualquer materialidade ou, em termos kantianos, sem a afetação da inclinação.

Além disso, o imperativo categórico deve ser pensado como uma severa persuasão de uma lei da razão à vontade, visto ser uma persuasão necessária e inflexível em seu propósito, pois a nossa existência é de tal forma constituída que não nos permite agir unicamente de forma racional (torna-se, ainda, fundamental enfatizarmos que essa definição não esgota as possibilidades do que vem a ser o imperativo categórico).

Paton (1947, p. 133), quando trata da fórmula da lei universal interpretando Kant, escreve: “O que um *imperativo* categórico ordena?... a resposta a essa última pergunta fica implícita, pois como Kant nos diz ao descobrirmos o que é um imperativo categórico também descobrimos o que ele manda” (grifo nosso). Em conexão a essa pergunta existe outra, a saber, *o que é um princípio incondicionado objetivo?* : Faz-se mister responder a

essa questão para que seja fatível pensar em pôr a descoberto o que é o imperativo categórico ou pensar em acrescentar mais informações a esse conceito que não se esgota, conforme já dissemos, na ideia acima exposta.

No entanto, a partir desse norteamento podem-se reconstruir as diretrizes do conceito ora analisado, de modo a tornar evidente o que está implícito. O *primeiro* ponto é demarcar sua área de abrangência, que seria todo o mote dos comportamentos dos seres racionais que repousam, do ponto de vista de Kant, em uma disjuntiva exclusiva. As ações são motivadas e, dessa forma, realizadas pela inclinação ou pela razão. Se é pela razão, isto é, pela capacidade em desprezar os desejos particulares controlando suas paixões, o sujeito age apoiado em um princípio incondicionado objetivo¹, o qual é, por natureza, exclusivo e que visa atacar toda a máxima proposta à vontade pela volição. Assim, as ações seriam apetecidas por objetos do mundo sensorial, em uma conceituação mais próxima à taxonomia kantiana, sendo definidas como máximas, que são válidas para todo ser racional.

O *segundo* ponto consiste em ressaltar que, no ato ou instante em que o princípio incondicionado objetivo é acatado, as leis contingentes – as que se referem a objetos particulares – deixam de exercer sua influência. A proposta, então, é agir segundo uma lei que, ao mesmo tempo quando expressa universalidade, expressa também moralidade, pois nos orienta a ações boas em si. Esse ensejo nos apresenta um ganho muito substancial nessa questão, pois nos permite concluir que o princípio incondicionado objetivo equivale ao princípio da boa ação, já que é a expressão mesma da razão enquanto obrigação. Entretanto, não se pode reduzir uma lei universal a um princípio extrínseco (ações que se adaptam conformemente a prescrições instituídas), mas devemos pensá-lo como estando no interior, no processo ou, por assim dizer, em uma relação com a ação, princípio formal e ação na mesma relação.

Qual lei é tida em um conceito tão elevado para ser capaz de preencher a vontade com um princípio que torna a ação boa? Ora, uma lei natural não gozaria desse esplendor, ou melhor, nenhuma lei que provenha da experiência. Sendo assim, configura-se uma conformidade a uma lei universal (Gesetzmäßigkeit), isto é, uma lei da razão que ordena (KANT, 1980a, p.33): “devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que

¹ No prefácio da FMC, Kant (1980a, p. 15) lemos: “[...] é da mais extrema necessidade elaborar um dia uma pura Filosofia moral que seja completamente depurada de tudo o que possa ser somente empírico e pertença à Antropologia [...]”. Kant continua sua exposição elaborando os critérios para uma moral racional; um princípio incondicionado objetivo reflete o não imiscuir-se de qualquer base sensível, ou seja, não deve haver condições materiais, pois ele (princípio) é gerado por uma fonte pura, pela razão e desta recebe o movimento para infligir ou garantir que nenhuma outra condição entre no escopo do cálculo moral.

a minha máxima se torne uma lei universal”. Essa sentença traz consigo alguns pontos a serem elucidados, a saber: *um*, como o homem estabelece-se como uma casuística no campo das leis; *dois*, como a lei da razão está no cerne dos deveres.

A primeira questão é desenvolvida a partir do mundo fenomenal e de suas leis obrigantes (decisivas), isto é, que não exigem subjetividade. Os animais – tidos por Kant como coisas, por serem destituídos de razão – agem unicamente baseados no instinto. Assim, para os seres vivos que não possuem razão, a vida condiciona-se nos processos evolutivos/adaptativos, como é o caso de toda flora. Os demais componentes são as forças naturais, como a gravidade, a inércia etc, leis inflexíveis e não representacionais, o que nos remete a uma definição de natureza, em seu aspecto físico, como a existência das coisas sob leis.

Além disso, o homem é dotado de instinto e podemos pensá-lo como um órgão² que determina certas ações muito relevantes e significativas, mas que não possui poder

² Kant (2001b) tende a estabelecer a razão como um órgão, empregando dessa forma certa ideia de demarcação, isto é, como se tivesse matéria, para tentar aproximar mais o entendimento de razão como órgão pertencente a um sistema, evidentemente para tornar o raciocínio mais intuitivo. Em síntese, está promovendo a razão, por exercer influência sobre a vontade, a órgão motivacional, muito embora Kant não empregue o mesmo procedimento ao instinto, nós advogamos que esse esquema pode ser aplicado, já que o instinto também exerce influência sobre a vontade e pode ser pensado como um órgão motivacional da vontade. Refaçamos um argumento que fortalece tal conclusão. Tendo pressuposto o argumento teleológico, quanto ao fim o homem possui uma tripla disposição ao bem. A primeira disposição originária para o bem recebe duas definições: *uma*, disposição a animalidade; *duas*, amor, de si, físico e simplesmente mecânico; ambas encerram significativas informações de caráter não tão idêntico, embora muito sutil a segunda acrescenta algo a primeira. Quanto aos termos “disposição a animalidade” entendemos que o instinto como órgão ou faculdade humana é pré-existente à razão. Em uma conjuntura em que ambas estejam equiparadas, as informações que provêm daquela se comunicam com a vontade (outro órgão ou faculdade humana) pela via do agradável. Entretanto, essa primazia não assegura um quinhão de força superior às influências da razão. A animalidade é pensada por Kant em três vias: *primeiro*, a conservação de si próprio, a ideia de auto-preservação é apresentada como inata; *segundo*, a multiplicação da espécie de forma sexuada – nos restringindo apenas a uma parcela dos organismos que se reproduzem com essa modalidade – é natural e necessária; *terceiro*, a capacidade de organizar-se em sociedade, de conviver com outros da mesma espécie. Nesse ponto, afirmamos que essas três divisões podem ser executadas sem a mínima intervenção da razão, como o Kant (2004) propõe: auto-preservação, instinto sexual e composição social não são privilégios de seres dotados de razão, o que é facilmente comprovável na experiência e na observação da natureza. Portanto o termo disposição à animalidade é bem aplicado, já que se refere às qualidades puramente animais, todavia, essa primeira definição não dá conta da complexidade que esses mecanismos naturais/instintivos se comportam no homem, donde provém a segunda definição. O amor, de si, físico e simplesmente mecânico é apresentado como não necessitando de razão, o que não é possível, haja vista que o instinto de preservação pode ser dividido em dois momentos. Essa divisão não se dá pelo resultado, fim ou objeto, mas unicamente pela relação na consecução de fazer vencer sua finalidade. Em um momento em que o homem era pura animalidade, é cabível falar em instinto de preservação e não de amor, de si, físico – bem fazer racional no intuito de preservar, da melhor forma possível, a integridade física do sujeito –, essa definição denota a utilização equivocada de termos. Pretendemos dizer que, em um momento, em que a única faculdade operante era o instinto, a conservação da vida se dava por uma disposição à animalidade, por um instinto de preservação puramente animal, sem razão. Outro ponto de diferenciação da preservação da vida por intermédio dos conteúdos apresentados nos conceitos de animalidade e amor, de si, físico, seria a distinção entre sensação e percepção, porém, para analisarmos isso, devemos retirar a proximidade que os termos ganharam no uso corrente da língua. De posse desse fato, tentemos enxugar esses termos de suas afetações contingentes. Portanto, sensação é a impressão produzida pelos objetos exteriores (do mundo) que é

regulador moral, condição que nos coloca no mesmo nível dos animais. No entanto, por sermos dotados de razão, configuramo-nos como exceções. Todos os seres agem segundo leis naturais, mas o homem, apesar de estar sobre a influência de algumas delas, por ser dotado de razão, transcende algumas dessas leis. Nele há a capacidade de guiar-se pelas representações, desprezando a ordenação empírica e, pelo agir de sua vontade, torna os ditames de uma fonte pura, realidade, conferindo àquele órgão (razão) a capacidade de ser prático.

A autoridade exercida pela razão sobre a vontade não é absoluta, uma vez que o homem não é pura racionalidade, não é detentor de uma vontade absolutamente boa, ou melhor, nem sempre o que é dado objetivamente (que tem de valer universalmente) é acatado. Logo, o que a razão estabelece passa a ser mandamento expresso por um imperativo³.

transmitida ao cérebro onde se converte em julgamento. Porém, se pensarmos no comportamento animal, a palavra julgamento não é cabível, já que os dados exteriores não são conteúdo de ajuizamento porque não há liberdade para deliberar. As informações, quando chegam ao animal, geram uma resposta automática. Será sempre o mais adequado, baseado em um *set* de comportamentos impressos. Por exemplo, um pavão, quando recebe sensações de acasalamento, mostra suas plumas em sinal de corte; um primata, quando recebe sensações de disputa, projeta o peito inflado para frente, bem como erige os músculos para denotar uma simetria mais perfeita e amplificar seu tamanho, fatos simples da comunicação animal. Decorrente do exposto acima, defendemos a tese de que apenas os animais irracionais possuem sensações do mundo, que servem de gatilho para um comportamento resposta, ou seja, agem segundo leis. Sua relação com o mundo é passiva, pois os dados obtidos sensorialmente levam imagens sem interpretação, nas quais não há razão. No homem, essa relação é mediada não pela sensação, mas pela percepção – a atribuição de significado a estímulos sensoriais, que por processos lógicos são classificados e armazenados, a uma relação ativa com os objetos do mundo. O homem atribui significado a suas percepções, gera ordem e conhecimento, o que o torna capaz de agir segundo representações das leis. Com esta distinção (sensação/percepção) pretendemos enfatizar a necessidade de Kant em não classificar a disposição para o bem simplesmente como animalidade, pois esta não consegue circunscrever, como já colocamos, a complexidade dos elementos de determinação do homem. Portanto, a segunda definição necessita de razão e ao afirmarmos isso não nos afastamos da letra Kantiana, pois, muito embora não esteja explícito, se buscarmos as sutilezas desse ponto verificaremos que ele apenas está colocando o fato de que, para a conservação da vida, reprodução e sociabilidade como fatores inatos, não há uso da razão, porém quando pensamos na degeneração do instinto pelo amor de si, por mais que não seja razão pura, estamos diante de uma razão prática que subverte a ordem natural. Essa conclusão não seria possível se não houvesse a adição dos vícios a cada alicerce, a saber: para a conservação da vida a alimentação é indispensável, logo seu vício inerente é a gula; na procriação da espécie enxerta-se a luxúria e no caso da sociabilidade seu vício seria a ausência selvagem da lei – questões que nos remetem ao uso da razão, já que, para afirmarmos vícios que decorrem de disposições originárias, é preciso pensar em uma relação de incontinência que não pode ser verificada nos animais, mas no homem em seu pleno uso da liberdade para definir o que lhe trará felicidade. Como por exemplo o gotoso apresentado na FMC (1980a) ao escolher a satisfação que o alimento pode oferecer no lugar de uma boa saúde. Ao enveredarmos, mesmo em linhas gerais, por essa diferenciação – apenas no intuito de mostrar a relevância do instinto na obra kantiana, por mais que essa problemática seja classificada como secundária e colocada como pano de fundo de seu pensamento, pois, o que procura pôr a descoberto é uma história da razão e importância para a formação da moral e da cultura – é possível visualizar a relevância do instinto e justificá-lo como órgão a cumprir uma importante função dentro de um sistema complexo, bem como sua inevitável relação com a razão.

³ Kant (2008d) faz uma distinção entre uma vontade que não é necessariamente ordenada pela razão – a vontade *do homem* –, já que é afetada pela faculdade de apetição, pelo que é agradável (*Angenheme*) e uma vontade *santa*, que respeita as leis da razão, mas não se relaciona com elas por imperativos, pois é sempre determinada pelo bem. Assim, Kant faz uma demarcação nessa questão em bem-estar e mal-estar (*Wohl und Ubel*), conceitos que estão para a sensibilidade assim como o bem (*das Gute*) está para a razão.

Os imperativos são de dois tipos: *hipotéticos*, quando dizem que uma ação é boa em vista de algum fim possível ou real. Se o fim visado é possível, então é um imperativo problemático. Caso o fim seja real, o imperativo é hipotético assertórico prático (busca da felicidade). No entanto, se a ação tem de ser representada objetivamente, de forma que sua finalidade não outorga valor, estamos diante da pureza do imperativo *categórico*. Para uma melhor compreensão desses imperativos, segue uma tabela que os esquematiza e clarifica sua divisão.

Tabela 1: Tipos de imperativos

Tabela dos Imperativos			
	Conceito	Divisão	Valor
Hipotético	Representa uma necessidade prática de uma ação possível como meio para alcançar qualquer coisa que se queria para um fim.	1º) Problemático (destreza ou técnico) 2º) Assertórico-Prático (conselho, prudência ou pragmático).	Qualquer meio racional para uma ação. Ação como boa para qualquer coisa.
Categórico	Ações objetivamente necessárias.		Lei igual à necessidade incondicional. Boa em si.

Trazendo à luz os imperativos, verifica-se como eles podem exprimir obrigatoriedade. No caso dos hipotéticos de destreza, a tese é simples: quem quer o fim quer também os meios para alcançá-lo – uma proposição analítica, uma vez que, no querer um objeto, os meios estão inseridos em seu escopo, logo, o próprio querer de tal fim motiva o agente a executar os meios. O mesmo raciocínio aplica-se aos imperativos de prudência, apenas com uma ressalva, enquanto os do primeiro tipo em relação aos seus fins são possíveis, nos da prudência o fim é dado, é real; temos, então, uma proposição analítico-prática, a qual não exige determinação objetiva, mas aconselha a determinadas práticas.

O imperativo categórico expressa uma necessidade objetiva e, por isso, apresenta-nos algumas dificuldades. Basicamente não é cabível, no reino empírico, ter perspicácia das ações regidas por tal força, decorre que temos de fundamentá-lo totalmente *a priori*. O primeiro ponto a ser pensado aqui é o conceito do que é categórico, ou seja, que apenas esse imperativo exprime-se por uma lei-prática; segundo, ele é uma proposição sintético-prática a priori, que tem de determinar os próprios meios para um fim; terceiro, o imperativo categórico mostra sempre seu conteúdo, a saber, uma máxima que serve de arauto para a lei, para uma conformidade irrestrita a esta.

A CRPr tem por intenção mostrar que a razão pura é também prática. A abertura escolhida por Kant (2008d), para essa demonstração, tem início com uma distinção simples das proposições fundamentais práticas em: *subjetivas*, quando o que move a ação tem validade apenas para a vontade do sujeito; e *objetivas* ou leis práticas, quando abarca a vontade de todo ente racional.

Independentemente das regras práticas serem subjetivas ou objetivas, elas sempre pressupõem um domínio da razão, sua distinção encontra-se unicamente no fim, isto é, onde repousa o seu valor, tornando-o relativo (útil para o sujeito) ou absoluto (incondicional). Quando ele é meio para um efeito desejado, não é uma lei, pois se liga diretamente à faculdade de apetição e, conseqüentemente, à sensibilidade, muito embora seja por essa via, ou seja, precisamente pelo fato de termos uma vontade patologicamente afetada, que surge o imperativo, o dever-ser (*sollen*), um tipo de ação que, para ser moral, tem de ser objetiva, valer para todos.

A distinção apresentada acima é o cerne do que Kant (2008d) estabelece como imperativo hipotético e categórico. Os do primeiro tipo são condicionais, necessitam de motivação sensível e, por esse motivo, não podem ser elevados ao *status* de lei, resumem-se unicamente a preceitos práticos que, por sua fragilidade, lançam um olhar perscrutante e desesperado para a sensibilidade, no afã de influenciar a faculdade de apetição, a fim de barganhar com a vontade – influência muito particular, haja vista que tanto a medida quanto a intensidade são variáveis e relativas para cada sujeito, portanto, de caráter subjetivo, de valor contingente. Já o segundo tipo, Imperativo Categórico (IC), é incondicional, abstrai tudo que é sensível, pois como lei prática tem seu âmbito de atuação na vontade; logo, não é mensurável a partir das afetações causadas pelo que provém do empírico.

Como já definidos, os princípios práticos evidenciam determinações gerais da vontade, ou seja, são objetivos ou subjetivos. Se um princípio prático, a fim de determinar a vontade, recorre a um objeto da faculdade de apetição, ou melhor, o sujeito deseja ou apetece um objeto e eleva-o acima de qualquer regra prática, então o fundamento é sensível, já que a existência da ação depende da existência de um componente material, de uma ligação mediada pelo prazer (aproximação sujeito/objeto) ou desprazer (afastamento sujeito/objeto) – operações de um agente efetivadas pela tentativa de ascensão do prazer a motivo, nas palavras de Kant (2008d, p.56): “[...] como condição da possibilidade de determinação do objeto”. Isso se torna ilógico, porquanto pressupor o deleite na materialidade não é condicional e, além disso, não é fatível *a priori* ou fora de uma

representação circunstancial, da efetividade da relação. Decorre, portanto, que a afinidade sujeito/objeto pela via prazer/desprazer será sempre contingente. Caso o agente posicione-se dessa forma, terá uma máxima como preceito prático, mas não uma lei.

Quando o fundamento motivacional do arbítrio é depositado no prazer/desprazer, essa determinação recai na faculdade de apetição inferior⁴. Em outros termos, são ações afetadas pela inclinação; contudo, em lugar diametralmente oposto, ações condicionadas pela razão⁵, das quais sabemos a existência pelas vias: boa vontade/dever e imperativo categórico; uma lei formal desprovida de qualquer afetação sensorialmente adquirida, definida como:

[...] só então a razão, na medida em que determina por si mesma a vontade (não está a serviço das inclinações), é uma verdadeira [faculdade] de apetição superior, à qual a faculdade de apetição, determinável patologicamente, está subordinada, e é efetivamente, até especificamente distinta desta, a ponto de a mínima mescla dos impulsos da última prejudicar-lhe a força e excelência, do mesmo modo como o mínimo de empírico, como condição em uma demonstração matemática reduz e aniquila sua dignidade e importância. A razão em uma lei prática determina imediatamente à vontade, não mediante um sentimento de prazer e desprazer imiscuído nela ou mesmo nessa lei, e somente o fato de ela como razão pura poder ser prática possibilita-lhe ser legislativa (KANT, 2008d, p.42).

Se é pela matéria (universo dado) que a vontade é motivada, então uma máxima gerada a partir de um objeto, como já se sabe, não chegará a lei. Entretanto, no caso da intenção almejada ser uma lei prática, o meio para conseguir é retirar justamente toda a materialidade e esquadrihar o que resta, buscar uma forma pura, um princípio que valha como legislação universal. Isso nos fará ponderar sobre duas questões: *primeiro*, se a forma pode ser o fundamento determinante da vontade; logo, temos de entendê-la como

⁴ Caso a faculdade de apetição tenha apenas como norte o sentimento de agrado, a determinação da vontade pela razão não poderia ser, pois não haveria liberdade, como já argumentado. No que tange à relação prazer/desprazer no homem, o guia mais justo impetrado pela natureza é o instinto, já que decorre de uma reação evolutiva e também porque recebe estímulos exteriores, provocados pelos objetos do mundo. Assim, para se pensar em determinação da vontade, há de se pensar em causas interiores, que surjam do querer do sujeito. Kant (2008d), percebendo essa sutileza da realidade, implantou uma divisão na faculdade humana, a saber: a inferior, ligada ao agradável, provindo de fonte externa, “princípio de terminação contingente”; e a superior, ligada à racionalidade e de causas internas, “princípio de determinação absoluto, puro e racional”.

⁵ A liberdade transporta-nos para a ordem inteligível, apresentando-nos um *factum* da razão tão espontâneo que é inexplicável a partir de todo o conhecimento de origem sensível – adquirido no decurso dos séculos – e até de certos mecanismos da razão (seu uso teórico), mas que revela um mundo inteligível pela lei moral, é o nosso acesso a realidades imateriais. A natureza, por sua vez, regula tudo que existe por meio de leis, os acontecimentos que devem ocorrer, todavia, pela guisa das conclusões apresentadas e por analogia, podemos postular a existência de uma lei sobre as leis, uma natureza inteligível sobre a natureza sensível. Sendo assim, é esperado que aquela lei primeira deva reger a sensibilidade. Logo, a lei conhecida pelo *factum* inexplicável é também prática, já que vem influenciar o sujeito a um tipo superior de ação, estabelecendo uma nova ordenação no mundo, uma ordenação moral.

não simplesmente afetada pela natureza, o que implica pressupormos ou assegurarmos uma liberdade transcendental à vontade, incorrendo nos motivos da razão e não da natureza, o que a qualificaria como vontade livre. *Segundo*, somente a forma legislativa contida na máxima delibera sobre a vontade. Disso tudo decorrem as seguintes conclusões: liberdade e lei prática existem em mutualidade e nos tornamos primeiramente conscientes da lei moral e posteriormente da liberdade, ou seja, posso agir moralmente porque sou livre.

Mas que forma assume a lei prática senão a sentença: “age de tal modo que a máxima de tua ação possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (KANT, 1980a, p. 33). O ponto central nessa formulação não é um simples chamamento a uma direção qualquer, um mirar algures e seguir, mas uma exigência de posicionamento precisamente identificado, uma regra prática que se volta para a categoricamente prática e positivamente decisória, o que torna a razão legislativa, que emana leis, que decide ou decreta *a priori*. Portanto, como conclusão, Kant (2008d, p.53) afirma: “a razão é por si só prática e dá (ao homem) uma lei universal, que chamamos lei moral”.

Desse modo, a independência da materialidade mesmo no campo decisório é liberdade negativa, já uma legislação promulgada pela razão pura e por tal feito prática é liberdade positiva. Consequentemente, a lei moral expressa irmandade entre autonomia⁶ e liberdade em sentido pleno, gerando, assim, uma obrigação. A razão pura provê, portanto, um princípio prático objetivo.

Da exposição da argumentação referente ao estabelecimento da razão como prática, o que se consegue é criar uma expectativa razoável, uma hipótese que, no melhor dos casos, pode ser constituída como uma possibilidade, porém de verificação simples. Em Kant (1980a), o corpo textual expõe que a razão mais vulgar – o homem que de erudito nada possui – pode até mesmo e de forma superior ao ser das sutilezas (o filósofo), diferenciar atos quanto ao seu valor, isto é, se ações são corretas ou não, já que a moralidade está envolta na penumbra dos limites do conhecimento humano.

Além disso, a capacidade de verificação de atos em corretos ou não confirma o lado prático da razão e sua influência sobre o comportamento. Tomemos as palavras de Kant (1980a, p. 41), que comenta: “[...] a pura lealdade na amizade não pode exigir-se menos de todo homem pelo fato de até agora talvez não ter existido nenhum amigo leal [...]”. Assim, o princípio que prescreve a lealdade, mesmo que sejamos falíveis em sustentá-lo ou

⁶ Por autonomia devemos entender o seu sentido primevo, o qual deriva de si (*autos*) e norma (*nomos*), tendo como sentido a norma que provém de si.

percebê-lo no outro, quiçá em nós mesmos, faz-nos reconhecer faltas cometidas a um amigo ou em qualquer outro tipo de relacionamento, causando um mal estar moral que pode ser compartilhado por indivíduos que não participaram da ação.

Conclui-se, desse modo, que o critério utilizado para a distinção das ações em corretas e não corretas é formal, já que todo o caminho da inclinação promove o individualismo, um existir que mira o agrado. Por sua vez, as relações sobre esse fio condutor (amizade) apenas subsistem nos casos em que são oferecidas maiores vantagens, cessando os benefícios advém uma ruptura na afinidade. Logo, a lealdade está ligada à razão, o que termina por afirmar que a vontade não é influenciada apenas pelo mundo fenomenal – por mais que essas considerações não sejam empiricamente comprováveis – já que não se pode provar o ato moral, ao menos, coloca-se o lado prático da razão como possível; uma prova ou curso diverso que aponta para o mesmo arremate, a saber, uma liberdade transcendental e a utilização de um princípio prático objetivo.

O fato de não haver, do ponto de vista lógico, qualquer impedimento de um produto da razão (uma lei objetiva) determinar a vontade, não é o mesmo que afiançar sua efetivação real. Ser presumível não equivale a exprimir ou tornar patente um acontecimento – assertiva que esboça a diferença entre legalidade e moralidade. É certo que os homens podem apenas conhecer ações corretas e não corretas, o ponto fundante da doutrina do direito e normatividade das relações. No entanto, ficou claro que não existe interdição ao agir moral. Por isso, a distinção entre ações do primeiro tipo e ações morais é simplesmente o motivo (*Bewegungsgrund*) que elas apresentam, isto é, a lei moral torna-se motivo para as ações.

Por sua vez, o embate na vontade funda-se justamente no fato de que a lei moral deve determiná-la, entretanto, para que isso seja possível, danos são desferidos à inclinação (constrangimento⁷). Segundo Kant (1980a), o produto dessa contenda é um sentimento

⁷ A noção de constrangimento é subjetiva, no sentido de a razão impor à vontade suas prescrições, não levando em consideração a inclinação, nas palavras de Kant (1980a, p.26): “[...] e pode mesmo reduzi-la a menos de nada [...]” e objetiva quando verificamos no mundo uma ação que nos choca, como o patricídio ou infibulação, exemplos mais chocosos que imediatamente nos levam à certeza de que tal ato não deveria nunca acontecer. Porém, como devemos pensar esse constrangimento, oriundo da razão, universal, que não prevê exceções, como nos assevera Kant, ou algo puramente construído, remetendo-nos à linha de pensamento em ciências sociais denominada: “construcionismo crítico”, o termo foi utilizado, pela primeira vez pela primeira vez, por Seymour Papert (1994) e Kenneth Gergen (2001), o termo ganhou força pela ferrenha crítica estabelecida contra a psicologia moderna, culminado no construcionismo social, muito embora, esse se diferencie bastante do construcionismo crítico da realidade, pois tem como proposta: afirmar que o mundo em todos os seus aspectos (comportamentais, emocionais, intelectuais etc.) são produtos humanos de cunho cultural e histórico, ou seja, uma teoria contra todos os essencialismos. Alguns representantes dessa corrente, mesmo que de forma embrionária, são: o estruturalismo de Claude Lévi-Strauss, a genealogia de Michel Foucault e as reflexões de Habermas. Em tal contexto, o constrangimento, o

denominado dor, que se justifica unicamente em vista ao dano causado à inclinação, mas, ao mesmo tempo, traz como consequência e motivação do ato, o respeito⁸. Por exemplo, se verifico dor, dissabor ou nenhuma vantagem no agir de um sujeito qualquer para a realização de um ato racional, direcionado ao seu semelhante, sendo-lhe, não ao sujeito, mas à motivação de sua ação, respeito.

Nesse ponto, chegamos a duas conclusões que sintetizam a interrogação sobre como o homem institui-se como casuística no que diz respeito às leis: *primeiro*, a via da legalidade, que não impõe autonomia, mas, sim, uma vida de execução puramente exterior, em concordância com a regra geral social e arbitrariamente conseguida, tornando a máxima do bom viver (na inclinação) mais próxima de sua realização; *segundo*, a possibilidade de transcender esse fugaz existir, percebendo-se como agente moral, ser que age porque o dever prescreve.

1.2- FÓRMULAS DO IMPERATIVO CATEGÓRICO

Muito embora a questão de *como a lei da razão está no cerne dos deveres* já tenha sido parcialmente contemplada, resta-nos, para sua melhor compreensão, adentrar nas facetas do IC. Quanto às suas fórmulas, existem estudiosos como Wood (*Kant*) e Paton (*The categorical Imperative*), que se posicionam em divergências sobre quantas são. Como este trabalho visa ao entrelaçamento da doutrina moral com o argumento teleológico,

qual o Kant relata, seria apenas produto de um determinado grupo, uma relíquia da construção do imaginário social, uma realidade emocional construída, já que nem todos os povos entendem o patricídio como errado e, evidentemente, quem pratica a infibulação não percebe nele um impedimento moral. É fato que o constrangimento para poder ligar-se à lei moral deve ser pertença de todos os seres humanos, mesmo os mais truculentos. Tomemos como contraexemplo da sentença kantiana uma etnia que habita o sudoeste da China, como descrito em Souza Filho (2007, p. 40), lemos: “[...] Um Na não ama, não sente falta do amor, não procura o amor, nem ‘o amor’ o procura. Simples: entre os Na, não sendo o casamento monogâmico uma instituição predominante, embora ocorra, as relações entre homens e mulheres não são concebidas como amor [...]”; como já especificado, a lealdade nas relações é sempre pressuposta, a razão nos orienta a tal. Quando a infidelidade se agiganta, agiganta-se também nossa indignação, mas o que dizer de um povo que não fica indignado com tal conduta, antes, na verdade, qualifica-a como correta e desejável? Nesse ponto, podemos colocar que ou o constrangimento moral não acompanha a lei moral em todos os casos, não sendo, portanto, de natureza universal ou não podemos admitir uma teoria construcionista crítica, ao menos na perspectiva moral. Aplicando o teste de universalização, verificamos que é possível existir um mundo sem amor, até porque não amar não é mesmo que odiar, mas certa indiferença para com a sorte alheia. Contudo, não podemos querer um mundo com essa qualidade, logo, os Na não são um contraexemplo da teoria moral kantiana. Então, a resposta para a questão passará pela pedagogia ou mais especificamente por uma desorientação social e histórica, nublando o seu potencial racional, uma incursão mais aprofundada no conceito de vontade e o fim evidenciará essa afirmação, uma análise de RL, esclarecerá o caminho ou vício que contagiou toda uma etnia, bem como comprovará também a falibilidade da referida teoria social.

⁸ Kant (1980a, p. 32) desenvolve o conceito de respeito que, diferentemente de todos os demais sentimentos, provém da razão como subordinação (determinação imediata) da vontade às suas demais produções, como a lei moral.

seguiremos a interpretação e resultados obtidos por Paton (1947, p. 129) ao afirmar: “[...] poderíamos ter esperado Kant contentar-se com uma formulação do imperativo categórico. Ao contrário, ele nos deixa embaraçados com nada menos que cinco fórmulas diferentes, embora curiosamente, ele tenda a falar como se houvesse apenas três [...]”. No intuito de resolver como é possível o imperativo categórico, são necessárias as fórmulas I e Ia (segundo nomenclatura adotada por Paton). As demais têm por objetivo tornarem a Fórmula I (FI) mais intuitiva; outrossim, afirmar que as fórmulas II (FII), III (FIII) e IIIa (FIIIa) são extremamente significativas para a apreciação e desenvolvimento do argumento teleológico. As fórmulas são de acordo com Paton (1947, p.129):

Fórmula I- da lei universal: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas querer que ela se torne lei universal”.

Fórmula Ia - subdivisão da natureza: “Age como a máxima da tua ação se devesse tornar pela tua vontade em lei universal da natureza”.

Fórmula II - da humanidade: “Age de tal modo que uses a humanidade tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro sempre simultaneamente como fim e nunca como simplesmente como meio”.

Fórmula III - da autonomia: “Age de tal modo que a vontade da tua máxima se possa considerar a si mesma, ao mesmo tempo, como legisladora universal”.

Fórmula IIIa - do reino dos fins: “Cada ser racional terá de agir como se fosse as suas máximas, um membro legislador do reino universal dos fins”.

A fórmula I ou da lei universal é o cânone dos seres racionais, é o princípio de todos os imperativos categóricos particulares, ou melhor, FI representa todo o conjunto possível de um tipo de ação que se conforma com a regra ou que pode ser universalizada. Quando um indivíduo está ciente e age, por exemplo, não matando, essa relação está contida no conjunto dos IC particulares. A regra ordena: Age (X) para que possas querer que ela se torne lei universal. Nesse caso, (X) assume a flexibilidade de uma variável, que pode ser qualquer uma, desde que se conforme a indicação (Fórmula da lei universal) e conclua os parâmetros necessários para a universalização da ação.

No caso dos imperativos hipotéticos particulares, seu princípio absoluto não é respaldado por FI, mas por uma assertiva simples: se quero algo, sou o próprio meio para sua obtenção. Tomemos como ponto de raciocínio o imperativo hipotético prudencial (Assertórico-Prático), o qual prescreve a felicidade. Então, para ser feliz é necessário realizar (x), porém (x) é uma variável, já que todo indivíduo possui necessidades diferentes para o cálculo da felicidade, nas palavras de Kant (1980a, p. 29):

[...] assim um homem, por exemplo, um gotoso, pode escolher o regalo que lhe dá qualquer comida de que gosta e sofrer quanto pode, porque, pelo menos segundo o seu cálculo, não quis renunciar ao prazer do momento presente em favor da esperança talvez infundada da felicidade que possa haver na saúde.

Do exposto sobre os imperativos resulta que ambos, resguardadas as devidas sutilezas inerentes a cada um, quanto a sua execução, apresentam uma mesma estrutura. Se no IC tenho para a realização da ação querer/máxima/fim, o mesmo se verifica no Imperativo Hipotético (IH); porém, o querer assume em ambos os casos posições divergentes. No primeiro, o fim e os meios não determinam a forma e aplicação do imperativo, ou seja, nosso desejo não é relevante, o querer não é um querer da inclinação, mas condicional. Em outros termos, tem o mesmo valor semântico de “unicamente se for possível universalizar”. Assim, o agir só deve acontecer se o conteúdo (a máxima) é aplicado a todos e em todos os casos. Já no segundo, *querer* representa o desejo do fim e os meios para sua obtenção, a forma da ação é o próprio conjunto das escolhas, pois elas são relevantes.

Kant (1980a), ao argumentar sobre as diferenças e tipos de imperativo, concomitantemente; apresenta dois caminhos ou duas formas de existir para o sujeito no que concerne à sua convivência com os demais: *um*, a via de obediência ao IC – uma existência moral; *dois*, a via prudencial – o que equivaleria a uma contínua e ininterrupta escolha dos meios para fins. Essa seria uma tarefa árdua, já que imaginar os possíveis resultados e consequências de suas ações é um labor inglório, tornando a vida um eterno jogo de azar, por este motivo uma existência métrica e quantitativa.

Desse modo, ao estabelecer a lei moral sobre a égide da universalidade, Kant, apesar da rigidez, procede com acerto, pois uma regra que pretende circunscrever a forma da obrigação moral não pode permitir exceções e nem ser determinada pelo desejo, donde a razão é fundamental – a lei moral é racional e está dada para todo ser racional.

Ademais, da decomposição formal que fizemos de FI chegou-se a uma estrutura interna, a saber: querer/máxima/fim. Como a definição de querer já foi levada a cabo e o fim tem de ser formal, universalizável e, por consequência, moral, verifica-se o importante papel mediador representado pela máxima⁹ entre a pura abstração da lei moral e mundo sensível, local onde tomam forma e dão movimento as ações e reações no campo moral.

⁹ Kant (1980a, p.30) relata: “[...] a vontade está colocada entre seu princípio a priori, que é formal, e o seu móbil a posteriori, que é material, *que é o local de ajuizamento e deliberação por meio das máximas* (grifo nosso)”.

A máxima, por sua vez, é o princípio subjetivo da ação. Por conseguinte, é pela influência que exerce sobre a vontade que se pode afirmar que determinado comportamento está apoiado sobre um princípio que toca a totalidade dos agentes racionais ou não, porém, apenas quanto à sua forma e encadeamento lógico. Segundo Paton (1947, p. 136): “[...] em julgar um caso específico é sempre bom considerar a ação concreta, para formular o princípio que se manifesta nela, e lhe perguntar se esse princípio pode ser considerado como lei moral ou regra moral”. Esse é o procedimento adotado por Kant. Tão logo define os tipos de deveres, ele empreende uma arguta análise de suas conclusões com exemplos concretos, o mesmo procedimento que emprega após a formulação de FI, ou seja, um revisitar os seus exemplos clássicos com a definição de lei universal. Com tal procedimento, FI nos é apresentado também como prático e não como pura abstração, servindo de critério para distinguir entre o que é motivado pela lei moral ou o que se conforma como uma regra moral.

A FI ou o imperativo categórico servirá como instrumentos capazes de apontar, em todos os casos, se uma ação é ou não moral, ou seja, que sua prática gesta irracionalidade e, por decorrência, imoralidade. Entretanto, esse princípio não é tão bem sucedido em assegurar a moralidade das ações, já que apenas propicia um ganho negativo – o que nos leva a pensar na contradição de nossa vontade como seres não totalmente racionais.

Nesse contexto, a fórmula Ia (ou da lei da natureza) torna claro ou evidencia pontos que já são expressos em FI. Assim, se na fórmula da lei universal a restrição da ação é mais patente “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 1980a, p.59), FIa também ordena a ação: “age como a máxima de tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (KANT, 1980a, p.59). Na primeira citação, o termo *querer* mascara o papel da vontade como força deliberatória; na segunda formulação, *pela tua vontade* é mais explícito e torna FI mais clara. Porém, as diferenças entre ambas não estão simplesmente no fato de uma complementar a outra, mas em trazer à luz pontos omissos ou tácitos. Desse modo, FIa ao afirmar (KANT, 1980a, p.59): “lei universal da natureza” está assegurando e comprometendo-se com algo mais.

O acréscimo, oferecido por Kant (1980a, p.59) em FIa, pretende estabelecer uma distinção entre o campo da especulação de viés intelectual e, por conseguinte, imaterial e o campo cotidiano das ações; se FI serve para alicerçar a possibilidade de um puro agir racional, desprovido de *pathos*, bem como resguardá-la em nossa imaginação, FIa como procedimento sensível permite questionamentos em relação, por exemplo, à conduta de um

sujeito, o que FI não nos permite, assegura apenas uma verificação quanto a forma da problematização.

Neste ponto, é importante ressaltar que o homem, pela sua ação, qualquer que seja, não pode efetivamente produzir uma lei universal da natureza, na mais otimista perspectiva. Através de FI, chegamos a uma lei universal de liberdade, mas por quê? Se levarmos em consideração os postulados desenvolvidos por Kant (2008d), mais detidamente a existência de Deus como produto da razão prática pura e todas as implicações que tal ganho propicia, a ideia de um criador fica atrelada à sua capacidade de instituir leis naturais, por assim dizer, propriedade não verificável no homem, que, por ocasião de seu nascimento, já é absorvido pela natureza e pelas leis que a regem.

Essa verificação, isto é, o fato de o homem não produzir, em sentido próprio, leis universais da natureza, não invalidam a fórmula. Quando atentamos apropriadamente para o corpo textual de FIa, os termos *se devesse tornar* remete-nos diretamente ao fato de que não será uma lei universal da natureza, mas que temos de pensar como se fosse, como se devesse tornar. Munidos desse pensamento, colocamo-nos, evidentemente, dentro dos limites impostos, como criadores e como parte do sistema ou mundo que, por nossa vontade, compomos ou queremos compor.

Em Kant (1980a), logo que a forma da lei universal é apresentada, segue a fórmula da lei da natureza. Para que seja possível a análise dos exemplos, eles são esquadrihados por ambas as fórmulas, porém, FIa diferencia-se, segundo Paton (1947) em um ponto, a saber:

Desde os exemplos dados na Fundamentação é claro que, ao aplicar esta fórmula (FIa) assumimos o conhecimento empírico da natureza (em particular da natureza humana) e suas leis gerais. Isso mostra mais uma vez o absurdo da ideia que Kant propôs em aplicar a lei moral, sem levar em conta eventuais fatos empíricos. A lei moral continua a ser, *a priori*, mesmo quando aplicada aos homens, mas para trazer casos concretos sobre ela e que possa afetar vontades humanas, temos de ter juízos aguçados pela experiência (PATON, 1947, p. 146).

Kant (1980a, p.60), ao analisar casos concretos, emprega FI, porém unicamente por meio de FIa, já que uma categoria pura não pode ser diretamente aplicada à concretude, mas por meio de um esquema transcendental que, no caso, é uma variação da fórmula que capta também a incerteza da natureza humana. Assim, nosso juízo agiganta-se pela experiência. Entretanto, nesse ponto deve-se ressaltar que exemplos ou fatos da experiência não fundam a moralidade, mas unicamente servem de modelo. Como relata:

Não se poderia também prestar pior serviço à moralidade do que querer extraí-la de exemplos. Pois cada exemplo que me seja apresentado tem de ser primeiro julgado segundo os princípios da moralidade para se saber se é digno de servir de exemplo original, isto é, de modelo [...] (KANT, 1980a, p. 42).

A totalidade do que pode ser dito sobre a fórmula Ia não se esgota nas considerações até o presente momento articuladas, já que seu cerne não foi ainda pensado, ou melhor, não foi definido o que seria uma lei da natureza, apesar de anteriormente circunscrevê-la. Desse modo, uma lei natural ou da natureza é um lei causal e tem como ponto inflexível a não permissão de exceções, ela é sempre como é, a causa sempre produz os mesmos efeitos, uma causa determinada produz um efeito ou efeitos determinados.

Esse fato é extremamente significativo, haja vista que Ia exige uma máxima que deve se tornar em lei universal da natureza, ou pelo ganho que se alcança, que não permita exceções, ou que não seja contraditória; se a causa (y) produz o efeito (x), efeito que, por não conter contradição, pode ser pensado como lei universal da natureza¹⁰.

A fórmula II ou da humanidade (fim em si mesmo) mostra um importante e necessário desdobramento da forma da lei universal, pois ao se pensar em universalização do agir inegavelmente estamos nos reportando a uma relação, ou seja, como nós interagimos com os demais. No entanto, esse agir que FI reivindica é de natureza tal que traz algo subjacente à tona: a humanidade a qual, segundo Kant (1980a), deve ser entendida como o ato ou efeito de equiparar todos os seres racionais (de que temos ciência), independentemente de suas contingências, ao patamar de seres humanos¹¹, o que

¹⁰ O conceito de natureza em Kant (2008c) exige uma atenção especial. Grosso modo, é configurado como a totalidade dos fenômenos que são regidos por leis, é a existência das coisas sobre leis, em outros termos: um puro conceito de natureza física à qual deve ser acrescentada a sua faceta ativa, ou seja, natureza produzindo e mantendo tudo o que existe e não simplesmente sendo afetada, o que fica patente em Kant (1989, p. 42), a saber: “[...] o que proporciona essa garantia (paz) é nada menos que a grande artista natureza (*natura daedalarerum*) em cujo curso mecânico (história) transparece visivelmente a finalidade de fazer prosperar a concórdia pela discórdia dos homens [...]”. Temos, portanto, uma natureza que não se conforma apenas com a causalidade direta, não é simplesmente a causa dos fenômenos do mundo, o que seria, sob certas circunstâncias, ilógico, posto que, dentro dessa limitação, teríamos uma produção sem finalidades, um simples motor que daria o movimento sem intencionalidade, sem nada a alcançar ou sem telos (*τελος*). Dessa forma, Kant (2008c) adiciona algo ao típico conceito científico de natureza e inaugura uma teleologia; designa propósito ou fim, que é fundamental para entender seu pensamento. Outro ponto que deve ser ressaltado é que essa abordagem do conceito de natureza geralmente leva a uma compreensão bem equivocada, que seria uma natureza consciente. O correto seria pensar que ela estaria mais próxima de um desdobramento ou de uma potência, tornando-se realidade possível de entrever apenas pelo decurso histórico. Quanto à nossa compreensão a respeito dessa questão, só é possível pela visualização de seu desdobramento. É claro que leis teleológicas não permeiam a natureza no mesmo sentido que suas leis inflexíveis, mas essa é uma via para aplicar a lei moral, lei moral/lei natural/ moralidade. Por trás da causa e efeito natural institui-se uma forma racional que permite a existência e utilização da ideia de fim.

¹¹ Na obra *The Categorical Imperative*, Paton (1947, p. 165) faz um importante e relevante comentário sobre FI e seus desdobramentos, no caso, FII, que possuem em comum terem como área de abrangência a

já é motivo suficiente para inviabilizar qualquer comportamento que fira a pessoa humana ou a humanidade (característica inerente aos seres racionais).

Ao analisar a estrutura da fórmula, pode-se verificar: *um*, a evidência do mesmo imperativo expresso pela sentença “age de tal modo que uses”; *dois*, a apresentação do conceito de humanidade, já abordado previamente, como fundamento e norma para as relações entre os homens; *três*, a análise das expressões *simultaneamente* e *ao mesmo tempo simplesmente*; *quatro*, os conceitos de fim, fim em si mesmo.

No tocante ao terceiro ponto da estrutura de FII, as expressões *simultaneamente* e *ao mesmo tempo simplesmente* são importantes flexores da ideia central da fórmula que consiste na transitoriedade da humanidade na ação, em outros termos, em nos compreendermos como seres racionais dotados de vontade. Por esse motivo, como seres dignos de respeito, devemos estender o autorreconhecimento aos demais (tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro). Esse fato leva a importantes considerações sobre o convívio, pois estabelece uma ligação entre o indivíduo (sua personalidade) e a sociedade, tendo como regra clara a não utilização do outro como meio, o que implica não enquadrar o outro em um esquema que vise à realização de fins contingentes que mirem a autossatisfação ou autopromoção, em suma, nenhuma ação gerada pela inclinação deve coisificar o outro¹².

totalidade dos entes ou seres racionais, a mesma ideia do racionalismo: tudo possui uma explicação racional, mesmo que em uma determinada conjuntura não possamos evidenciá-la. Seguindo a mesma linha argumentativa, não termos conhecimento de outros seres racionais não implica a inexistência deles, então, mesmo que nunca alcancemos essa perspicácia, a forma da lei universal e seus desdobramentos sempre serão destinados à totalidade dos seres racionais, mas por ocasião ou circunstância desse conjunto (entes dotados de processos lógicos) está composto de homens. Assim, o respeito deve a eles ser creditado pelo reconhecimento de sua humanidade, termo que não expressa uma essência, mas, tão somente, a afirmação de que o ente em questão é detentor de uma vontade racional.

¹² O termo *outro* não é o mais adequado para exemplificar a relação entre homens, já que, no máximo, transmite identidade ou a ideia de distinção. Desse modo, a fórmula do fim em si mesmo leva a pensar em um termo que, ao mesmo tempo, garanta o princípio de identidade e evidencie uma ligação necessária entre os homens, ao que seria mais adequado o termo *semelhante*. No entanto, mesmo esse termo pede ressalvas, já que assumiu uma estreita relação com a palavra *compaixão*, compartilhar o *pathos*. Por esse prisma seria o ato ou efeito de dividir percepções, emoções, isto é, toda sorte dos produtos da inclinação e da natureza instintiva do homem. Nesse contexto, o que se torna mais característico não é o instinto, comum a todos os animais, mas a razão, faculdade que nos distingue e nos eleva. Portanto, ao se afirmar que o sujeito (a) é semelhante ao sujeito (b), estamos claramente referendando a pertença mais particular desses seres, estamos explicitando a razão. No caso da razão prescrever um comportamento que vise a tratar a todos como semelhantes por meio de sua não coisificação, o que equivale a tratar todos como fim (semelhantes) e nunca como meio (outro), aquele que é diferente, que não se equivale, que traz velado nessa visão um agigantamento do EU e de todo caminho do instinto em detrimento do *Nós*. Assim, o homem nasce com uma disposição natural à animalidade, à humanidade e à personalidade, como várias vezes já argumentamos, mas encontra uma sociedade onde tudo isso, em larga escala, está degenerado; então assumimos esse comportamento como verdadeiro e o reproduzimos. Neste ponto, a tendência natural de vivermos conjuntamente passa a ser conjuntamente com os iguais, sendo esses critérios de igualdade os mais diversos possíveis, podendo ser: a língua, traços fisiológicos, religião dentre outros. A distinção entre perceber um

O que resta para se explicitar é a totalidade das articulações dos sentidos que compõem FII e, para isso, deve-se esquadrihar o que Kant pretende dizer ao utilizar os conceitos de fim e fim em si mesmo. Nesse contexto, Paton (1947, p. 166) tem um interessante comentário sobre fim, a saber:

Se quisermos entender a fórmula de Kant, devemos considerar o que se entende por um fim, e ao fazê-lo, devemos olhar mais de perto um aspecto da vontade até então tida como certa. Uma característica essencial de uma vontade que já discutimos longamente: a vontade do agente racional, [que escolhe] ao agir em conformidade com sua concepção de lei, de acordo com princípios. Há, no entanto, outra característica essencial a ser considerada, ou seja, que a vontade de um agente racional é sempre dirigida a um fim que ele coloca diante de si mesmo [...].

Das palavras de Paton entendemos que a definição de fim decorre de uma correta compreensão da vontade, da capacidade da razão influenciá-la ao acato da lei, influência que visa a uma finalidade específica, o que também é verificável em ações, das quais a inclinação está no centro, ou seja, as máximas são orientadas por este norte. Assim, uma finalidade deixa-se entrever em qualquer que seja o produto da vontade, todavia, em termos de valor, a finalidade ou fim que brota da razão é superior aos desígnios provocados pela materialidade.

Nesse contexto, a definição de fim é colocada por Kant (1980a) na relação entre vontade e razão, se fim em relação à vontade pode ser conceituado como um efeito que decorre ou como resultado daquela, em relação à razão, a necessidade desse efeito preenche a vontade para ser sua própria decorrência, logo, fim (*Zweck*) é um objeto de uma vontade livre (*Willkur*).

Kant (2008b, p.32) relata: “Quanto ao seu fim, podemos com justiça reduzi-la a três classes como elementos da determinação do homem”, são elas: disposição à animalidade, à humanidade e à personalidade. Desse modo, a primeira não exige razão, é antes cabível ao instinto; a segunda requer algum quinhão da razão; e a terceira (disposição à personalidade) só é possível pelo fato de a razão orientar ao respeito e ao cumprimento da lei moral. Nesse sentido, a disposição natural para o bem é íntata, como se fôssemos, pela artista natureza, configurados para esse propósito. Porém, como não somos totalidade de razão, também apresentamos um pendor (*propensio*) para o mal, conforme preconiza Kant

indivíduo como “outro” ou “semelhante” decorre se estamos nos orientando nos vícios sociais ou no que clama a razão.

(2008b, p.34): “Por propensão (*propensio*) entendo o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, *concupiscentia*), na medida em que ela é contingente para a humanidade em geral [...]”.

Assim, essa disposição natural do homem para o mal, apesar de constituir-se como inata – haja vista que tal propriedade apenas evidencia-se no homem – deve ser pensada como contraída ou adquirida; em suma, como um vício. É importante notar que tal inclinação só existe porque em nossa constituição somos dispostos para o bem, mas não impelidos cabalmente para esse bem.

Dessa forma, se somos seres dotados de razão com disposição para o bem, possuímos vontade, a qual pode tanto acatar a lei moral como a predisposição da aquisição do prazer, porém, pela aptidão natural, existe a intenção ao acato da lei moral¹³, que é anterior à especulação promovida pela vontade que, assumindo essa máxima, faz de seu produto um fim.

Em certo sentido, isso estabelece uma relação entre fins e imperativo categórico, de modo que este satisfaz todo o percurso prescrito acima. No entanto, já na sua forma, ordena a uma ação, tende a especificar um fim. Então, é presumível afirmar que um fim é oriundo unicamente da razão, já que o imperativo é produto desta, o que eleva ou conforma a máxima da ação como objetiva; como válida para todo ser racional; boa em si mesma e não relativamente boa, como no caso dos imperativos hipotéticos – o que torna o conceito de fim que estamos trabalhando em fim em si mesmo. A esse respeito Paton (1947, p. 168) acrescenta:

[...] Kant pretende manifestamente estender o significado da palavra fim. Um fim objetivo e absoluto não pode ser produto de nossa vontade, pois um mero produto de nossa vontade não pode ter valor absoluto. Um fim em si deve ser um fim autoexistente e não algo a ser produzido por nós. Desde que tenha valor absoluto, já sabemos o que deve ser, ou seja, uma boa vontade. Kant leva essa boa vontade racional a estar presente em cada agente racional, e assim em cada homem, por mais que possa ser sobreposta pela irracionalidade. Assim, o homem, e de fato cada agente racional como tal, deve existir como um fim em si mesmo, aquele que nunca deve ser usado apenas como um meio para a realização de algum fim, cujo valor é apenas relativo.

¹³ A finalidade da ação - por mais que Kant (2008d) tenda a colocá-la como efeito - é antes de tudo um processo, já que a vontade está situada entre um princípio *a priori* que é formal e um móbil *a posteriori* que é material, ou seja, o conceito de fim abrange desde a disposição natural à personalidade, o respeito que deve ser inerente à lei moral, a aquiescência da vontade a tal prescrição e os efeitos promovidos; ao que *fim* torna-se um processo ou caminho tanto do ponto de vista da ação boa quanto da progressão do homem na história.

Essas afirmações tornam patente que somos seres racionais, o que não implica uma existência (moral)¹⁴ sempre permeada pela razão, mas, simplesmente, durante cada ato em que se procede racionalmente. A esse respeito, dois fatos chamam a atenção: *um*, existem coisas que são também fins em si mesmos – o caso do ser humano; e *dois*, existência não equivale à determinação da vontade pela via da razão. Dentro dessa compreensão, como já amplamente se discutiu, é possível outro tipo de influência para a vontade, no entanto, no trato com as demais pessoas, só se devem permitir ações que possam corroborar uma lei.

A Fórmula III (FIII) ou da autonomia, grosso modo, parece nada acrescentar à FI, já que ambas expressam o imperativo de agir segundo uma máxima que pode ser universalizada¹⁵. Por conseguinte, deve vigorar para todo ser racional. A distinção entre ambas reside em FIII ressaltar o que não fica tão em relevo nas fórmulas precedentes, ou seja, tornar intuitivos os pontos cegos da fórmula da lei universal.

Nesse sentido, o fato mais significativo é a necessidade do imperativo para uma vontade racional imperfeita, coerção que é exercida por nós próprios. Por nossa autonomia, somos autores das leis que devemos cumprir e, por conseguinte, executar. Outro ponto importante é perceber que há uma relação de consequência entre FII e FIII. A primeira abrange a todos os seres humanos, o que já discutimos amplamente na análise da fórmula da humanidade. Tal comportamento deixa claro que a moralidade provém da razão e destina-se a todos os entes racionais. Já a FIII ressalta a necessidade de liberdade, sem a qual não podemos agir, quer por estarmos definindo um comportamento quer pela tomada de objetivos que tem por base a disposição à personalidade. Assim, a liberdade aqui citada toma corpo com o homem sendo capaz de escolher determinadas máximas de fonte pura – em outros termos, a capacidade de tomar decisões ou escolher fins que não partem da materialidade, que não provêm dos apetites da sensibilidade, ao que Paton (1947, p. 184) argumenta:

¹⁴ Constitutivamente somos dotados de razão, portanto, seres racionais. Porém, ser racional – no pensamento de Kant (1980a) – assume certa sutileza que pode ser constatada na distinção entre IH e IC, ao verificamos usos distintos para a razão tanto em finalidade quanto em grau. O primeiro conforma-se com a utilização da razão para qualquer sorte de fim, pois quem quer algo quer também os meios necessários para conseguir; na aquisição desses meios, mesmo que ainda no âmbito da reflexão, a razão está sendo utilizada, todavia, nesse tipo específico de atividade, não alcança seu potencial ou, segundo a nomenclatura de Kant, não alcançou a finalidade à qual o órgão estava destinado. Assim, o uso da razão no IC, como faculdade que influência à vontade ao acato da lei moral, conforma-se a finalidade da natureza na disposição dos órgãos.

¹⁵ Paton (1947, p. 180) desfaz um comum engano entre alguns tradutores de Kant em relação aos termos *fazer a lei universal* e *legislação universal*, visto que universal qualifica o direito, isto é, a necessidade de ser aplicado a todos e legislação universal, o corpo do direito.

[...] Se eu fizer alguma coisa, faço isso de minha livre e espontânea vontade, e se o dever ou a lei ordena, como [de fato] o faz, a adoção de certos fins se impõe ao tratamento de todas os seres racionais como fins em si mesmo, então a necessidade presente no direito [razão] deve brotar da minha livre e espontânea vontade racional. Eu devo ser a fonte e o autor da lei a que me sujeito.

Dessa forma, pode-se concluir que FII ordena um determinado tipo de comportamento o qual embrionariamente traz um fim que urge desenvolver-se: a equiparação dos seres racionais a iguais e merecedores de respeito: já contém a premissa da autonomia, pois é o agente moral que tem o dever de cumprir esses fins e, para tanto, cria os mecanismos pelos quais deve guiar-se.

Wood (2008g) faz uma interessante apresentação da fórmula do reino dos fins por intermédio de FII, ao relatar que, unicamente, uma vontade racional e autônoma é capaz de derivar leis ou colocar obrigações morais, o que inversamente implica asseverar que qualquer outro fator externo e material não pode constituir-se desse fundamento, sob a pena de destruir o que há de categórico em legislar *per se*, evidentemente em uma codificação que tem, por centro, a boa vontade.

A ideia de autonomia gesta, segundo Wood citando Kant, a visualização de um reino dos fins expresso em FIIIa: “Cada ser racional terá de agir como se fosse as suas máximas, um membro legislador do reino universal dos fins” (WOOD, 2008g, p.172). Desse modo, para que um ser racional possa ser também legislador tem de fazer uso de sua razão em três pontos distintos, mas que se comunicam: *primeiro*, FII estabelece ou normatiza a igualdade entre todos os seres racionais; *segundo*, FIII coloca-nos como senhores das ações a que devemos obedecer, isto é, como seres capazes de influenciar a vontade a acatar somente os produtos da razão; *terceiro*, FIIIa endossa uma finalidade. As palavras de Kant clarificam esse passo ao afirmar:

Os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e frequentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para sua realização, e, mesmo que reconhecessem tal propósito, pouco lhes importaria (KANT, 2003b, p.4).

Muito embora FIIIa ordene um determinado tipo de ação que torna consciente a obrigação moral, esta se funda na singularidade do ser racional autônomo e legislador, não em uma consciência plural ou coletiva, por mais que a fórmula seja imagética e nos

transfira para uma realidade futura na qual todos os seres cumprem a legislação da razão. Nossas ações ecoam no tempo presente quando a busca da felicidade é um importante desvio da consecução moral, mesmo estando de posse da fórmula do reino dos fins, a qual apenas denota ao agente moral que seu agir ajuda a criar ou tirar da imaginação uma sociedade (*jus cosmopolitanum*). Ao que pode ser acrescentado:

Por esta palavra *reino* entendo eu a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns. Ora como as leis determinam os fins segundo a sua validade universal, se se fizer abstração das diferenças pessoais entre os seres racionais e de todo o conteúdo de seus fins particulares, poder-se-á conceber um todo dos conjuntos dos fins (tanto nos seres racionais como fins em si, como também dos fins próprios que cada qual pode propor a si mesmo) em ligação sistemática, quer dizer, um reino dos fins que seja possível [...] (KANT, 2003b, p.75).

A presente definição de reino como uma ligação necessária de todas as suas partes constitutivas, organizadas ou regidas por leis, é muito próxima da definição de Kant sobre o conceito de natureza¹⁶. Talvez essa proximidade conceitual leve Paton (1947) a reescrever essa fórmula ao adicionar no original “como um reino da natureza”, o que visa a uma conexão entre reino dos fins e a universalidade de FI e o reino da natureza a FIa. Se da junção de reinos dos fins e universalidade (isto é, para tal realidade ser possível) as ações têm de estar fundadas em bases objetivas, em reinos da natureza e em lei universal, isso endossa a perspectiva de que as leis que formulamos devem ter caráter de lei natural, muito embora já saibamos que não podemos produzi-las. Além disso, no intuito de configurar o *jus cosmopolitanum* como um reino da natureza, não como produto natural – o que pode ser facilmente defendido no pensamento de Kant –, quando imaginamos a natureza como artista que compõe os caminhos do homem, devemos levar em consideração, para efeito do que estamos discutindo, que essa adição como reino da natureza promova uma analogia, o reino do fins é composto por leis, portanto, um sistema de leis.

No entanto, a relação entre FIII e FIIIa é mais evidente, já que a primeira, segundo Paton (1947), é a forma que engloba as precedentes, que contêm a lei universal (a forma), os fins em si mesmos (a matéria). Desse modo, pode-se concluir que FIII não denota passos isolados, sem nexos, ou leis em categorias ou raios de abrangência diferentes, mas composição brilhante, na qual cada passo ou a cada fórmula, como já argumentado,

¹⁶ Na leitura de Robert Bernasconi em *On the use of Teleological Principles in Philosophy* (2001a), lemos: “Se nós entendemos por natureza a soma total de tudo que existe determinadamente segundo leis e no mundo (como natureza propriamente dita) estas coisas conjuntamente com sua causa suprema, nós podemos tentar investigar a natureza segundo dois métodos”.

fortalece um sistema de leis que sustenta um sistema dos fins – como notoriamente expresso, já desde FII – quando relaciona lei da liberdade (o que podemos engendrar) e lei da natureza (da qual tomamos emprestado sua forma), que, cingidas com a autonomia, denotam a liberdade de um agente moral o qual também é um legislador¹⁷.

Logo, a fórmula do reino dos fins é mais profunda que um simples endosso ou reafirmação da forma expressa por FI. Ou seja, ao estabelecer as pessoas como fins em si mesmos, mascara uma ligação perigosa do ponto de vista moral, a saber: uma utopia autopatrocinada, um lugar alhures no tempo que, mediante nosso bom comportamento moral, mesmo que unicamente alcançável sob a esfera de uma lei universal, pode-se levar ao alcance da felicidade, um reino porvir imanente. No entanto, apesar de fornecer um forte motivo para a moralidade, retrocede no ponto da religião, no qual dois fortes motivos endossam o bom agir: o medo da punição sob a imagem do fogo e a recompensa, um elevar-se a um plano perfeito para uma vida plena – no caso do reino dos fins, uma utopia moral.

O motivo é válido se visto como um mecanismo para fortalecer a ação moral, mas não podemos colocar esse mundo possível como exclusivo norte para nosso comportamento, o que tiraria o valor da empreitada, pois estaríamos colocando o valor no fim e não em uma lei imaterial.

1.3- O DEVER EM KANT

Kant (1980a) conceitua dever como a necessidade de uma ação por respeito à lei e faz separação entre ações *por dever* e ações *conforme o dever*. Na distinção entre ambas, a primeira tem um cunho notoriamente externo, isto é, a ação adapta-se a um princípio meramente objetivo, de modo que alguém procede conforme um ditame qualquer, prescrito arbitrariamente, realizando a ação baseado nas consequências que lhe sobrevirão, ação condicionada negativamente. Entretanto, a segunda apresenta uma disposição interna,

¹⁷ Cada fórmula apresentada por Kant (1980a) traz um ganho substancial e cumulativo. FI explora a necessidade de uma moral formal, isto é, que a forma de uma lei universal é indispensável para que se possa pensar a possibilidade de moralidade, para que se possa estabelecer a possibilidade de o homem agir moralmente, isto é, agir baseado na razão. Desse modo, FIa é um instrumento sensível ou ferramenta de verificação que irá comunicar se uma ação não é moral. Já FII coloca a distinção de fins, FIII dá-nos posse ou revela nossa autonomia e, por fim, FIIIa termina por estabelecer que todos os seres racionais são fins em si mesmos e, por esse motivo, estão unidos em um sistema regido por uma lei universal.

dessa forma, a determinação não é dada pela natureza, pelo mundo fenomenal ou inclinação, mas, pelo próprio indivíduo que reconhece em tal procedimento a coisa certa a ser feita, independentemente de qualquer dano ou insatisfação que possa trazer para a sua existência, uma ação por dever qualifica-se, assim, como condicionada positivamente, quer dizer, efetiva pela necessidade que o dever torna patente.

Decorrente da distinção dos deveres, pode-se mostrar uma análise dos quatro exemplos clássicos kantianos, a saber: a conservação da vida (o caso do suicídio), prometer em falso (o caso da mentira), dever de benevolência e de amor ao próximo (caridade) e o desenvolvimento dos talentos.

1.3.1- Conservação da vida

A conservação da vida segue impreterivelmente por duas vias, ela pode ser exercida *conforme o dever*, o que equivale a dizer que a máxima da ação do indivíduo contém uma inclinação egoísta. Sendo assim, a vida se estabeleceria em função do gozo, do prazer naquilo que a sensibilidade outorgar à existência, centrar-se-ia simplesmente no âmbito da animalidade (*Tierheit*), pois outros deveres estariam sendo suprimidos e aquele órgão qualificador do homem teria unicamente a função de eleger meios para fins, teria apenas uma função de destreza na consecução do deleite. Em contraposição a esse caminho, temos a via augusta, o caminho estreito para a conservação da vida, baseado em derivar do dever sua prescrição fundamental. O exemplo que nos é dado por Kant (1980a) é que, a incipiência de um olhar desatento pode levar à conclusão de que a conservação da vida, por dever, só é possível na desventura e sofrimento, porém, o chamamento que há em suas palavras é para um existir permeado pelo dever. Isso não garante a felicidade, não garante que não haverá sofrimentos, apenas afiança uma alternativa para um viver não simplesmente egoísta.

Em relação ao suicídio ou, como Kant (2008a) nomeia, o assassinato de si, seria um ato contrário ao dever para consigo, uma transgressão tanto contra si e, em determinadas circunstâncias, contra as demais pessoas, nesse caso, podemos citar: *primeiro*, o exemplo das mulheres gestantes que optam pelo término de sua vida e levam consigo também a do ser que estão gerando; *segundo*, nas relações de dependência, como o casamento que, na ausência do poder paterno ou materno pela via do suicídio, levam sofrimento ao cônjuge e aos filhos; *terceiro*, para os cristãos (conjunto de pessoas que testemunham uma fé ou credo religioso), o fato de acreditarem terem sido colocados neste mundo por Deus e não

ter sido o momento de sua vontade para regressar, equivaleria a uma justificativa de ilegalidade desse ato, pois, para eles, a vida não é propriedade do sujeito para que ele a utilize como melhor lhe aprouver. Todos esses motivos de preservação da existência são da sensibilidade (crimes contra os homens) ou de um campo no qual o nosso conhecimento não abarca, no máximo chegamos a tais conclusões no ato de postular, como é o caso da vontade divina, que deve ser racional, portanto, contrária ao suicídio. Assim, afirmar uma vontade habitacional separada ou conjuntamente neste plano físico ou em outro (plano extrafísico) é inaceitável.

Retirados todos esses motivos de conservação, o homem, na qualidade de sujeito moral, estaria autorizado ao suicídio? A resposta patentemente se mostra: a conservação da vida não deve orientar-se pela quantidade de satisfação que se pretende obter, não pelo grau de utilidade que o sujeito possa vir a desenvolver. Logo, conserva-se a vida, busca-se a felicidade não simplesmente para a preservação do sujeito (do EU), mas para a existência do agente moral.

O homem, na lucidez em refletir sobre o suicídio, deve levar em conta sua humanidade que não lhe autoriza tal ato. Por ter obrigações particulares com a moralidade (ao ser legislador universal, seus atos devem refletir dignidade) e coletivas, aniquilar o eu moral é destruir a moralidade do mundo, pois no que diz respeito ao fim (*Zweck*) estamos todos entrelaçados por uma lei.

O que leva ao suicídio é o acato de uma máxima transbordante de motivos da sensibilidade ou de inclinação egoísta, logo, posso eu pensar em pôr essa máxima de amor próprio como fundamento para o suicídio, posso torná-la lei universal da natureza? Ao considerarmos a conservação da vida sob a regência de F1a (fórmula da lei universal da natureza) entendemos que devemos produzir ações que possam equiparar-se a leis da natureza, isto é, que não apresentem contradições e, por conseguinte, não desandem em irracionalidade, em outros termos, F1a tenta – por uma analogia – estabelecer as leis de liberdade como leis da natureza, no sentido de atribuir às leis da liberdade o que se deixa entrever facilmente nas do segundo tipo, a saber: uma harmonia sistêmica.

No tocante ao suicídio, Kant (2008a) é enfático quando assevera que a conservação da vida é um dever e uma ação. Como essa finalidade tem de ser harmônica, não deve existir contradição, o que tornaria esse agir – não de fato, mas em acepção especial – uma lei universal da natureza. Nesse caso, quando pensamos no término autopatrocinado de nossa existência, surge uma séria dificuldade que pode ser estabelecida – e por que não dizer clarificada – por intermédio de três perguntas, são elas: *um*, devo abreviar minha vida

por amor de mim mesmo?; *dois*, devo abreviar minha vida se espero mais desgraças que alegrias?; *três*, suicídio por amor próprio pode se tornar uma lei universal da natureza?

A primeira questão tem como pontos-chave os termos *determinação* (*Bestimmung*) e o *amor de si* (*selbstliebe*). A esse respeito, (KANT, 1980a, p. 27) mostra que: “Pelo contrário, conservar cada qual a sua vida é um dever, e é, além disso, uma coisa para que toda a gente tem inclinação imediata [...]”. Desse modo, mesmo se assumíssemos que a conservação da vida é dada pela inclinação e elevássemos o amor de si como possuidor dessa função, ainda assim existiria uma contradição, pois a amor gerador de vida não poderia abrir exceções para tirá-la, já que, mesmo nesse âmbito, a harmonia se estabelece altaneira, superior a todos os demais apetrechamentos. Então, como resposta à pergunta 1, Kant (1980a) responde que não. Visualiza-se melhor essa questão em termos formais: $(A \wedge \neg A)$ é contraditório, pois não oferece nenhum tipo de informação sobre o mundo.

- I. Princípio do amor próprio \rightarrow conservar a vida (A).
- II. $(\neg A)$ Princípio do amor próprio \rightarrow não conservar a vida ($\neg A$).

Se consideramos que o princípio do amor próprio é responsável pela conservação da vida, não podemos chegar através deste princípio ao seu oposto (não conservar a vida) sob pena de contradição. Outro aspecto é porque a conservação da vida só parece ganhar relevância quando se compromete com o argumento teleológico, quando se relaciona a um fim.

A segunda questão visa estabelecer uma relação entre qualidade e existência, enquanto a vida estiver no gozo e na satisfação, ela deve ser mantida, porém, quando apenas desgraças são aguardadas, o suicídio seria moral? A isso Kant (1980a) também responde negativamente. Apesar de representar muitas circunstâncias reais e um intenso debate sobre a eutanásia, o que importa nesse momento é o entrelaçamento dos argumentos do autor, ao que o Paton (1947, p. 154) faz um interessante comentário:

[...] pode ser mantido contra ele [argumento] que o princípio do amor de si, que ele [Kant] geralmente considera como um princípio racional da razão a serviço do desejo, estaria em contradição consigo mesmo, pois seus efeitos variam de acordo com a relação do prazer ultrapassando a dor e vice versa.

Essa afirmação leva a pensar em um instinto de autopreservação não atuante de forma absoluta, mas apoiado na dinâmica ou cálculo de prazer/desprazer (dor), o que não

pode servir de fundamento para a conservação da vida. Caso se leve essa relação a consequências extremas, seria inevitável pensar em uma providência divina, outro ponto tênue para argumentar o impedimento do suicídio. Portanto, mais adequado seria assegurar que, tanto pelo somatório presente ou futuro do prazer/desprazer ou de um proferir divino, não se sustenta a ideia que Kant (2008a) está defendendo, pois, nesse caso, estaríamos em uma conjuntura particular e, como já acordado, aniquilar no sujeito a moralidade é aniquilar a moralidade no mundo. Assim, mesmo no caso do suicídio, em termos morais, o fundamental é o bem absoluto, o que deve ser conservado não é a vida física, mas a vida moral, ou seja, que tal procedimento é possível com a execução de nosso quinhão no progredir moral.

Decorrente da análise das duas primeiras indagações, torna-se evidente que não se pode universalizar ou tornar lei universal da natureza o suicídio, já que reticentemente se afirma que o princípio de conservação da vida em um decurso natural é o amor de si. Logo, o amor de si não pode ser utilizado como um princípio de não conservação da vida, o que é ilógico e contraditório e, para que pudesse vir a ser uma lei universal da natureza, necessitaria de racionalidade.

1.3.2- Prometer em falso

O exemplo do falso testemunho (mentir) é o vício moral mais combatido por Kant (1980a), através de argumentos fortes que evidenciam o dano causado por essa prática, não simplesmente em uma relação entre sujeitos (o agente e paciente da ação), mas com o próprio sistema relacional edificado pelos homens que pode ruir se acatar uma prática tão perniciosa como tolerada ou aceita.

A sociedade – ou estado artificial, como conceito extraído do pensamento político de Kant (1989) – tem como ensejo de sua existência uma fundamentação na verdade, tanto nas relações entre indivíduos, como grupos ou Estados. Dessa forma, a verdade é sempre pressuposta. Caso assim não fosse, imaginar outra conjuntura que não o estado de natureza seria impossível. Conceber, em respeito a uma ação, o homem como fim e não como meio receberia uma interdição manifesta. A verdade, então, eleva o paciente na ação ao *status* de coagente, de modo que o conceito de igualdade entre os homens emerge das profundezas, do cárcere das paixões e impõe-se como norma tácita relacional.

Em Kant (2005d, p.74), sobre o suposto direito de mentir por amor à humanidade, entende o conceito de mentira como: “[...] declaração intencionalmente não verdadeira

feita a outro homem [...]”. Esse mote leva quase que diretamente ao ponto de vista do direito: mentiras que pedem restituição (penalidade) por lesar um indivíduo, seja na quebra de contratos ou na desqualificação da idoneidade real (tal como é de fato) dos indivíduos ou, em uma perspectiva moral, como fundamentação e quebra dos deveres; não na penalidade legal, mas em dolo para com o sistema das relações e para um fim coletivo.

A mentira provoca uma relação de desonra, desprezo moral, pois o agente dessa ação é visto pelo olhar do sujeito como perpetrando uma ofensa a todos, ou seja, universalmente dolosa. Esse entendimento (do sujeito paciente da ação demérita), que se soma ao entendimento de todos os demais agentes morais, desqualifica-o empregando o desprezo ao valor da ação que visa à coisificação do semelhante, qualificando o agente da ação de inverdades como arquétipo humano, como retentor de uma aparência enganadora de ser humano, já que, quando assim procede, a humanidade, ao menos naquela ocorrência, fica implícita.

A mentira pode ser externa, quando o agente torna-se objeto de desprezo aos olhos dos outros, afetando a dignidade alheia. Todavia, mesmo nessa circunstância, o dano é bilateral, ou seja, pode-se estabelecer uma vítima principal e outra secundária: no primeiro caso, a quem a ação provoca o dolo, por exemplo, uma falsa promessa cometida em busca de auxílio financeiro, seria aquele que arca com o ônus; em sentido secundário, aquele que chama para si demérito enquanto ser humano, consistindo em um decréscimo de honra, sua palavra não merecerá a confiança originária e, talvez, por mais verdade que haja em sua boca apenas fel será sentido – a desconfiança lhe será doravante e amiúde estabelecida como critério de ajuizamento. O ser será mensurado por sua falta.

A outra vertente é a interna (do mentir), o agente é ao mesmo tempo paciente das inverdades e objeto de desprezo aos seus próprios olhos. Assim, atenta contra a própria dignidade. A passos largos, destrói componentes significativos para a moralidade como autoestima e autorrespeito que compõem a personalidade.

Desse modo, do até então aludido (dos danos provocados pela falsidade) pelo prometer em falso, parece remeter a uma implicação entre dano e mentira na constituição de um dever. Se a inverdade traz dano então deve haver um dever que oriente à veracidade em todas as circunstâncias. A ideia de que deve haver um dever de verdade que decorre do fato que a mentira traz danos é falaciosa – nesse sentido, existem inúmeros contraexemplos possíveis, tais como: uma mentira piedosa, como por exemplo, salvar a vida de alguém por intermédio de uma mentira – porém, esse dever, que tem de ser pensado para a totalidade dos entes racionais, não pode residir em nada empírico. Pensar em um dever que emane de

tais fontes é pensar prudencialmente, estabelecê-lo nas circunstâncias e no que é dedutível gera um fraco conceito, pois não conseguiria extrair impedimento algum.

Kant (1980a), ao estabelecer a problematização do não cumprimento de promessas, enfatiza a necessidade da produção e manutenção da confiança, que é um tipo de relação diretamente proporcional, ou seja, quanto mais um indivíduo (x) cumpre o que diz a um indivíduo (y) tanto mais a confiança é estabelecida entre ambos. Além disso, o simples exemplo de uma ligação desse tipo entre pessoas é um fortalecedor de que a confiança é possível, porém o inverso também é verdade, quanto mais percebemos em alguém a mentira e a desonestidade em nosso seio, tanto mais se torna irrealizável a confiança¹⁸.

O argumento pode ser estruturado a partir do teste de universalização: “Não é proibido e contrário ao dever livrar-se de apuros mentindo?” de onde Kant (1980a, p.60) extrai a máxima que deve ser avaliada, a saber: “Quando julgo estar em apuros de dinheiro, vou pedi-lo emprestado e prometo pagá-lo, embora saiba que tal nunca sucederá”. E, finalmente, chega ao ponto nevrálgico da questão, isto é, o que aconteceria se essa máxima se tornasse lei universal da natureza? A resposta a essa questão uma vez mais recai em uma contradição, em uma sentença do tipo $(A \wedge \neg A)$, obtendo:

- I. Princípio da lei da natureza \rightarrow compromisso com a verdade (A).
- II. Princípio da lei da natureza \rightarrow prometer em falso ($\neg A$).

Assim, a máxima que prescreve o prometer em falso não pode ser elevada à lei universal da natureza, pois, se assim ocorresse, a própria afirmação falsa anularia todas as consequentes falsas promessas. Se duas forças de iguais proporções colidissem, a estrutura da confiança não existiria, porquanto qualquer indivíduo em uma realidade na qual sempre se pressupõe a mentira nunca acreditaria em qualquer promessa. O argumento de Kant (1980a) é satisfatório, porém torna-se mais forte e coeso quando adicionamos o argumento teleológico e percebemos o compromisso com a verdade, não unicamente como uma lei natural, mas como uma lei teleológica da natureza – o que deixa evidente que a confiança tem uma importante finalidade na consecução dos fins.

Pode-se, então, definir confiança como a fé que depositamos em alguém, ou simplesmente a certeza do cumprimento daquilo que se promete ou se profere. Nesse caso,

¹⁸ Kant (1980a) conduz sua resposta no tocante a não prometer em falso levando em consideração unicamente a necessidade de universalização e não como uma questão prudencial, caso assim fosse, os indivíduos estariam autorizados a agir de qualquer forma para assegurar suas intenções.

confiança seria o fundamento da estrutura de qualquer relação. No entanto, pela junção dos argumentos de Kant, no que tange à moralidade, não é possível aceitar essa afirmação, isto é, aceitar esse conceito sem ressaltar o fato de que seremos forçados a assumi-lo como o mais importante em uma relação entre sujeitos, como assegura Paton (1947, p. 153) ao afirmar: “[...] poderíamos encontrar-nos obrigados a considerar [reconhecer] a honra entre ladrões simplesmente como uma virtude”. Quando assim se procede, a ação está sendo mensurada por seus resultados, porém, ainda é uma ação errada ou não moral, pois o princípio que deveria prescrevê-la, isto é, a boa vontade, não é a base dessa ação, não é e não pode ser a base da confiança entre ladrões, posto que visam a subtrair bens de outrem.

O não prometer em falso e a confiança que deve decorrer podem ser entendidas em duas acepções: *um*, sendo pensada por seus resultados; *dois*, sendo entendida por suas consequências. *No primeiro caso*, tem-se de levar em consideração que a falta de verdade em nossas ações leva à destruição da confiança e, segundo o exemplo indicado, uma promessa não deve ser quebrada. No entanto, ainda temos uma ação prudencial se o agente levar em consideração unicamente os resultados que decorreram; *no segundo caso*, a quebra da confiança representa o rompimento da harmonia dos propósitos ou harmonia sistêmica, pois o homem deve ser tratado como fim em si mesmo.

Sem a pressuposição do argumento teleológico, o exemplo formulado por Kant (1980a) sobre a não quebra de promessa gira em torno de justificativas de cunho prudencial. Não se deve quebrar uma promessa, pois isso inviabilizaria todas as promessas, o que é bem racional, mas ainda uma ação externa. Contudo, quando se pensa teleologicamente – inserindo o outro na ação, não como o outro, mas semelhante digno de respeito –, ao mesmo tempo, nosso procedimento denota não uma conformidade, mas adequação ao dever do que antes seria um puro desmoronamento das promessas, passando a ser o desvelamento do caminho para o reino dos fins. Assim, éramos simples agentes e passamos a ser legisladores do processo.

1.3.3- O dever de benevolência e amor ao próximo

Já a respeito do dever de benevolência (do amor), esse não foge aos exemplos que o antecedem. O homem entrega-se ao amor patológico (*Pathos*), um amor que não pode ser ordenado, já que reside na inclinação e, por esse motivo, não tem nenhum valor no campo moral. Todavia, o amor prático, o bem fazer – que independe de nossa inclinação –

corresponde à moralidade. Com esse gancho podemos introduzir o dever ou a obrigação moral de ser caritativo.

Por sua vez, o dever de caridade tem como pertença mais íntima uma não obrigatoriedade do agente em face da ocasião, não é prerrogativa nossa, enquanto seres morais, estender a mão a todo pedido de auxílio, mas aos que temos meios para corresponder, sem nos jogarmos a situações de carência. Portanto, esse dever qualifica-se como limitativo, porquanto visa também à preservação daquele que oferta. Nesse contexto, verifica-se que a caridade é praticável tanto *conformemente* quanto *por dever*. Se houver no agente qualquer inclinação (intenção egoísta) preenchendo o conteúdo que dá movimento à ação – por exemplo, satisfação de assim proceder – teremos uma ajuda que foi praticada, uma ação correta, mas nunca moral. Para tanto, seria exigido a completa desvinculação da inclinação, nas palavras de Kant (1980a, p.29) “[...] consiste em fazer o bem não por inclinação, mas por dever”. Ampliemos essa questão.

Kant (2008a, p. 293) inicia por regressar a um lugar comum na sua doutrina moral, a saber: “o amor ao próximo é um dever quando não é afetado por motivos da inclinação, mas no puro bem fazer”. O homem é, portanto, um ser que deve ser dado à filantropia, amor (φιλος) homem (ανθρωπος), significando amor à humanidade, que abrange a todo e qualquer membro deste mundo, não como mera inclinação, por proximidade ou apreciação lânguida, mas por atos de benevolência, ou seja, vontade de fazer o bem como motivo e atos de benignidade, um amor prático que exprime ação.

Nesse contexto, para depurar tudo que pode haver no amor em busca do bem fazer, parece que Kant (2008a) nos leva à misantropia e antropofobia, argumentando: os homens que sentem prazer com o contentamento dos outros são amigos da humanidade, um filantropo; o oposto, porém, é aquele que se sente afortunado e regozijado com a desventura alheia, é um inimigo da humanidade; já um misantropo é aquele que despreza a vida do outro ao extremo e centra-se em si, é um egoísta, porém, aquela pessoa que se desvia da presença dos outros e de seus negócios, por mais que deseje a todos o melhor, é um tímido – um misantropo segundo a sua sensibilidade e um antropofóbico pelo seu afastamento do convívio social.

Com essas observações, o que pretende ser clarificado é o caráter prático da benevolência, o agir ou bem fazer (amor racional) e que um ser afetado pela timidez social, na escala de perfeição de um ato moral, no caso da benevolência, em verdade, não seria o seu pior produto, mas estaria em consonância com o que a razão preceitua, nas palavras de Kant:

De acordo com a lei ética da perfeição “amar ao teu próximo como a ti mesmo”, a máxima de benevolência (amor prático aos seres humanos) constitui um dever de todos os seres humanos no seu relacionamento mútuo, quer o achemos ou não dignos de amor, pois toda relação moralmente prática com os seres humanos é uma relação entre eles representada pela razão pura, ou seja, uma relação de ações livres em conformidade com máximas e, portanto, não podem ser egoístas (KANT, 2008a, p. 294).

O dever de benevolência seria, então, presumível somente no amparo de que o princípio de legislação universal lhe é concedido, todo indivíduo quanto ao grupo é legislador ou representante de uma lei universal de benignidade. Assim, assisto a todos do mesmo modo que resguardo a necessidade de ser assistido quando carecer, já que em algum momento de nossa vida precisaremos de ajuda.

O outro modo de chegar a esse raciocínio é pensar na universalização da não benevolência, isto é, de não atender a ninguém necessitado, independentemente das circunstâncias, donde, como resultado, obteremos que é imaginável um mundo no qual não exista ajuda entre os homens. Entretanto, mesmo se nego minha ajuda aos demais, desejo ser sempre ajudado, não quero que tal estrutura desapareça, quero que minha ação não seja universalizada. Esse pensamento torna esse dever, um dever imperfeito.

1.3.4- Desenvolvimento dos talentos

Em uma sociedade, todos os homens, cedo ou tarde, tomam uma postura de inclusão – pleno desenvolvimento de suas potencialidades – ou exclusão – certa existência marginal – que seria buscar na vida pouca efetividade e trabalho, mas uma busca em demasia pelo deleite. Essa escolha é de propriedade completamente particular. Por isso, um indivíduo pode, perfeitamente, na apatia de suas forças, não se sentir membro de uma comunidade. Entretanto, caso se compreenda como parte do todo e responsável também pelo sucesso da raça humana, decisivamente irá auscultar-se, percebendo seus talentos e desenvolvendo-os conjuntamente com os demais; caso contrário, cairá em apatia existencial, enfraquecimento de suas competências naturais.

Nesse contexto, o rumo do progredir parte do melhor interesse de nossa racionalidade. Todavia é verificável que o incremento das aptidões de fato também é estimulado pela sensibilidade, o sujeito, em vista de algum fim puramente fortuito, isto é, para alguma benesse própria, verifica e desenvolve o que está em potência; a natureza, uma

vez mais, mostra seu caráter azado, pois, pela via da razão ou da inclinação, o homem progride.

Decorrem daí as questões: o indivíduo age corretamente quando se priva de maturar seus talentos? Pode-se pensar em uma lei universal de estagnação própria? Curiosamente, esse comportamento resiste ao teste de universalização. Imaginar um mundo onde ninguém desenvolva seus talentos é perfeitamente conforme e cabível, ou seja, não há nenhuma contradição nesse ponto. Porém, depressa somos chamados à fórmula I do imperativo categórico: posso eu querer que o não fomento dos talentos torne-se lei universal? Evidentemente que não, pois, ao mesmo tempo que me configuro como exceção, posso ser racional o suficiente para admitir que não poderia querer um mundo que não desenvolve suas potencialidades, quer seja porque a razão assim prescreve ou por pura inclinação egoísta, isto é, de servir-me dos melhores produtos, das mentes mais capazes e também pelo fato de que a natureza nos dotou de tais aptidões e no restante agiu com acerto, o que qualifica o desenvolvimento dos talentos como um dever imperfeito.

Por sua vez, o desenvolvimento dos talentos talvez seja o exemplo aventado por Kant (1980a) com maior e mais forte apelo teleológico, apoiando seu raciocínio, por um lado, no fato de que esses talentos servem para a humanidade e seu progresso, também por eles serem diversos e específicos para um incontável número de fins possíveis. Ademais, o homem foi criado e dotado de razão e a junção – razão e talentos – serve de critério para distinguir homens e animais, portanto, o homem possui um dever direto para consigo de usar o que lhe foi dado.

Pensemos mais detidamente nas implicações decorrentes do desenvolvimento dos talentos, ou seja, na perspectiva que a nossa própria perfeição é um fim que também é um dever, porém, para tanto, é sumamente necessário fazermos uma distinção entre perfeição natural e perfeição moral, pois somente por este exame poderemos verificar se ambas possuem o mesmo comprometimento com um fim ou se uma delas tem mais relevância na atribuição de humanidade aos seres racionais.

Kant (2008a, p.235) conceitua: “a perfeição natural é o cultivo de qualquer faculdade para o fomento de fins anunciados pela razão [...]”. Tal conceito pode ser entendido de um ponto de vista formal, isto é, quando levamos em consideração apenas a obrigação de desenvolver os talentos, no caso, o próprio indivíduo é quem age e sofre a ação e tem como fonte um imperativo incondicional, estamos diante da capacidade exclusiva dos seres racionais em atribuir-se qualquer fim. Clarifiquemos, a parte formal da perfeição natural é unicamente o mandamento, ou seja, cultive qualquer aptidão que

favoreça a conservação do indivíduo, para que este consiga alcançar sua destinação pessoal e, por meio desta, contribuir para a destinação da espécie¹⁹.

A capacidade de atribuir-se fins independentemente de quais sejam, já é motivo suficiente para superarmos nossa inerente animalidade (*Tierheit*) e alcançarmos a humanidade (*Menschlichkeit*). Por um viés histórico, é por essa capacidade que conseguimos, por exemplo, sair do estado de natureza para um estado artificial, em última instância, a ideia de sociedade é um fim que nos atribuímos e alcançamos, evidentemente conduzidos pela natureza. Poderíamos sintetizar esta questão utilizando a letra Kantiana (2008a, p.235-236) ao afirmar: “...o ser humano tem o dever de cultivar as rudes inclinações de sua natureza, através do que o animal é, num momento, promovida a ser humano. Trata-se, portanto de um dever em si mesmo²⁰”.

É quase desconcertante o arremate de Kant sobre o princípio da humanidade, entendendo bem suas palavras, claramente podemos assegurar que somos animais, que, apenas por intermédio do dever, somos convidados a fazer parte do conjunto dos seres humanos, somente moralmente é que transpomos essa ponte. Em suma, o desenvolvimento dos talentos é um dever que é também é um fim e necessariamente está vinculado ao fim da espécie como um todo. Kant (2008a, p.230-231) argumenta sobre a própria perfeição de cada um:

“Esse dever pode, portanto, consistir somente no cultivo das faculdades de cada um (ou predisposições naturais), a mais elevada das quais é o entendimento ... simultaneamente esse dever inclui o cultivo da vontade de cada um (índole moral) de maneira a satisfazer todas as exigências do dever. 1. Um ser humano tem o dever de erguer-se da tosca condição de sua natureza, de sua animalidade ... 2. Um ser humano tem o dever de conduzir o cultivo de sua vontade à mais pura disposição virtuosa [...].

¹⁹ Tanto a perfeição natural como a moral possuem sua parte formal: a perfeição natural [moral] é o cultivo de qualquer faculdade para o fomento de fins anunciados pela razão (KANT, 2008a, p.235). Ambas as perfeições são unicamente possíveis por intermédio da razão, porém, a primeira, não é exclusividade da espécie humana, os símios, por exemplo, utilizam-se de pequenas rochas para abrir determinados tipos de alimentos, ou seja, atribuem uma utilidade artificial a rocha, como a paleontologia assegura o mesmo sobre os nossos descendentes na escala evolutiva. O pássaro *Estrilda astrild*, popularmente conhecido como o João de Barro é dotado de uma sofisticada técnica de construção de seu ninho, dentre uma variação enorme de outros animais que utilizam técnicas desde o acasalamento até como mecanismo de defesa. É bem verdade que os animais assim procedem por instinto, no homem essa atividade se realiza por intermédio da razão, engendrando instrumentos que variam de complexidade, poderíamos afirmar que a técnica tem notoriamente uma relação cumulativa, porém, o que de importante temos que ressaltar, é o fato que a perfeição natural mesmo utilizando a razão, não o faz em sua plena capacidade, por assim dizer, secundária, isto é, se quero x, quero os meios para conseguir meu intento, já a perfeição moral toca a potencialidade máxima da razão.

²⁰ O dever de desenvolver os talentos é constituído de tal modo, que, muito embora, haja um imperativo que o ordene, não existe uma delimitação para o grau de perfeição que podemos elevá-lo, este ponto é completamente contingente e estritamente pertencente ao sujeito. É nesta contingência que se verifica um dever de lata obrigação, motivo pelo qual, esse dever, resiste ao teste de universalização.

Decorrente dessa breve introdução sobre a questão, já estamos autorizados a formular um exemplo deste dever no aspecto da perfeição natural, onde cabe uma subdivisão, a saber: *um*, perfeição natural fisiológica, existe o dever de mantermos o bom funcionamento de nosso corpo, pois ele é o sustentáculo da vida e, conseqüentemente, da moralidade; *dois*, perfeição natural de produção, englobaria todo o produto da técnica (do grego, τέχνη [téchne]).

Antes de continuarmos na formulação do exemplo, temos de ressaltar um fato deveras importante na perfeição natural. Como já analisado o dever que estamos abordando é o de maior pressuposição teleológica, por dois motivos, *um*, como ele resiste ao teste de universalização, perde força e necessita de bases mais sólidas, *dois*, Kant encontra no argumento teleológico, no conceito de fim, quer seja individual ou coletivo, a alavanca necessária para tornar esse dever mais robusto. Portanto, sempre encontraremos na questão dos talentos um argumento tipicamente teleológico e uma indiscutível utilidade para outros deveres como a conservação da vida, pois a manunção do corpo, a qualidade, a saúde indubitavelmente estão circunscritas a esfera do desenvolvimento de nossa estrutura fisiológica.

A perfeição natural de produção não possui um apelo teleológico menor, os produtos da técnica são extremamente significativos para uma sorte de fins possíveis ou reais, são tão importante, que, a própria história da humanidade, pode ser dividida em um antes e depois de determinada técnica, como é o caso da roda ou do fogo, que será nosso exemplo.

A descoberta da produção artificial do fogo, indubitavelmente, é um relevante exemplo de desenvolvimento que assegurou, em melhores condições, a sobrevivência de nossa espécie. Muito embora, a paleontologia não estabeleça uma data específica para esse acontecimento, seu melhor indício foi encontrado na China, em Chukutien, o *Sinanthropus*, um hominídeo (cerca de 150.000 anos a.C.), encontrado com vestígios de uma fogueira. Fato que, se por um lado, não oferece elementos suficientes para uma datação inequívoca do surgimento dessa técnica, ao menos, consegue provar a utilização do fogo por nossos ancestrais como ferramenta de qualidade (para alimentação) e como proteção de animais selvagens. Posteriormente foram incorporadas outras utilidades a essa descoberta.

A data da descoberta do fogo, não é, de modo algum, significativa para o que tencionamos demonstrar, mas, sim, a vital importância que essa técnica teve para o desenvolvimento da espécie. Neste caso, claramente, podemos explicitar sua força

teleológica. Esse fato comprova o caráter formal da natureza, orientando o homem a sua destinação, como demonstrado nas proposições estabelecidas por Kant (2003b, p.5) a saber:

- I. Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim.
- II. No homem (única criatura racional sobre a Terra) aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo.

Evidentemente a perfeição natural fisiológica e a de produção são importantes componentes do dever dos talentos, no entanto, em uma escala hierárquica, neste escopo, a razão ainda não alcançou sua tarefa mais expressiva. Para tanto, temos de nos voltar para o cultivo da moralidade em nós. Ao que Kant (2008a, p.236) tão belamente coloca: “... a maior perfeição de um ser humano é realizar seu dever a partir do dever²¹ (para que a lei seja não apenas a regra, como também o estímulo de suas ações [...])”. A citação é conclusiva, se é importante buscar o desenvolvimento das perfeições naturais, quaisquer que sejam, é sumamente indispensável maturar a moralidade em nós, por nós mesmos. O que nos remete a formulação IIIa proposta por Kant (1980a), indicando que nossas ações morais, efetivadas no presente, servem de material para o reino dos fins e de estímulo para nossos semelhantes.

Kant procede logicamente quando assevera que pode existir um mundo onde ninguém desenvolva suas potencialidades²², mas, do ponto de vista prático e, até mesmo, teleológico, não seria admissível, onde estaria à espécie se não nos desenvolvêssemos progressivamente? Onde estaríamos se o indivíduo (x) não tivesse conseguido a técnica do fogo, possivelmente a objeção que outro indivíduo qualquer eventualmente conseguiria chegar ao mesmo resultado, é razoável, mas o que estamos tentando demonstrar é que por mais que o progresso seja sentido como espécie, um indivíduo é extremamente significativo. Portanto, a história reticentemente demonstra através de exemplos palpáveis que nos é fundamental seguir esse dever.

²¹ Conjuntamente com a perfeição moral, Kant (2008a, p. 282) salienta a necessidade de uma atividade ou comando, que seria: “... conhece a ti mesmo [...]” enfocando duas importantes finalidades, a saber: *um*, conhecer se o fundamento primeiro de suas máximas é ruim ou bom, se é ditado pela razão ou inclinação, *dois*, esse conhecimento provoca uma cartase (do grego Κάθαρσις [kátharsis]) ou purificação, uma vez que, segundo o filósofo, é por este caminho que começa a verdadeira sabedoria, somado ao fato, que, mediante essa dupla atividade subjetiva, chegamos à boa vontade. Essa atividade tem de estar sempre presente no desenvolvimento dos talentos, pois serve como critério de ajuizamento pessoal.

²² Também podemos adicionar ao argumento de Kant um princípio fundamental da teoria darwiniana da evolução, a saber: apenas os mais adaptados conseguem assegurar, em melhores condições, sua existência e a preservação de parte de sua identidade genética para a próxima geração – a tarefa natural mais significativa da animalidade descrita em RL –, portanto, desenvolver os talentos também está ligado a uma finalidade da procriação, do suporte de vida e geração.

Sintetizemos a questão, o ser humano tem o dever para consigo de desenvolver e ampliar tanto sua perfeição natural como a moral. No *primeiro* caso, devemos cuidar de nossa matéria e também das habilidades metálicas, no *segundo* caso, lutarmos pela moralidade em nós. Essa tarefa é indispensável para merecermos o título de seres humanos, alcançando a potencialidade máxima de nossa razão e nos destinado a uma finalidade, ou seja, em direção a concórdia que decorre de uma vida de pura execução moral. Desenvolver os talentos equivale, em poucos termos, segundo Kant (1980a), em assegurar a dignidade de nossa humanidade.

1.4- O caso especial da felicidade

Quanto ao caso especial da felicidade, a questão fica a cargo de cada indivíduo. Esse é o dever que, potencialmente, exige maior sutileza devido à sua natureza indireta, pois a sua ausência pode provocar a transgressão dos deveres e sua presença não garante a moralidade, também porque todos os homens têm inclinação para a felicidade e não há como determinar quais ações levam-na a cabo. Outro ponto bastante conflitante é que não é possível garantir a felicidade desvinculando-a da sensibilidade. Em verdade, é nela que se concretiza. Sendo assim, como podemos elevar a felicidade para o *hall* dos deveres? A resposta de Kant (1980a) é belamente arguta: mesmo que a felicidade seja assegurada pela inclinação, o homem não tem de buscar a felicidade pela felicidade, não como fim em si, mas, exclusivamente buscá-la com vistas à conservação da moralidade, ou seja, um meio para um fim²³. A felicidade como dever, como tendo um valor moral, encontra-se justamente neste ponto: em ser um reforço à moralidade.

Analisemos de forma mais detida, para tanto tomemos as palavras de Kant (1980a, p.29):

Assegurar cada qual a sua própria felicidade é um dever (pelo menos indiretamente); pois a ausência de contentamento // com o seu próprio estado num torvelinho de muitos cuidados e no meio de necessidades insatisfeitas poderia facilmente tornar-se numa grande *tentação para a transgressão dos deveres* [...].

O que o filósofo pretende dizer com os termos: “pelo menos indiretamente” (Wenigstens Indirekt)? Essa indagação para ser respondida pressupõe a investigação de

²³ Como a felicidade tem de ser entendida como algo que venha fortalecer a moralidade, podemos questionar se, na verdade, ela é ou não um dever. Pesamos que a felicidade representa um caso especial, pois a moralidade de fato pode existir sem ela, é claro, que um sujeito moral feliz, está, evidentemente, mais fortalecido, mas não quer dizer, que unicamente assim asseguremos a consecução dos deveres. A felicidade é como um dever anexo ou secundário.

dois pontos, *um*, em que sentido a felicidade pode ser entendida como dever? *Dois*, em que sentido não se configuraria como tal? Para entendermos o *primeiro* ponto, devemos levar em consideração que todos os homens têm uma forte inclinação para a felicidade, ou seja, a constituição dos seres humanos é concebida de tal modo, que devemos satisfazer certas necessidades – fisiológicas e psicológicas – para nos mantermos equilibrados.

Essas necessidades são descritas por Kant (2008b) sob o título: disposição a animalidade, que está dividida em três aspectos, *um*, na conservação do sujeito, do bem estar físico, o que pode ser conseguido com práticas sob o lema da mediania aristotélica, porém, a felicidade de muitos está na incontinência dos aspectos indispensáveis para a conservação ou manutenção da vida, como por exemplo, o prazer oriundo de tipos de alimentos que não favorecem a saúde; *dois*, a reprodução da espécie, o sexo já foi entendido como ferramenta para garantir nossa perpetuação, todavia, esse objetivo é, de certa forma, não fundamental; a humanidade já possui a técnica de continuar a espécie sem a união dos sexos, no entanto, é pela adição do prazer na relação sexual e na evolução desse prazer, que muitas pessoas encontram seu objeto de felicidade, *três*, o impulso a sociedade, viver em grupo propiciou indiscutíveis avanços para a humanidade, mas, dentro da construção social da realidade, existem os tipos lânguidos de interações, ou seja, o ponto de vista puramente emocional ou sensível de determinados comportamentos, a busca da amizade não pelo bem fazer racional, mas, pelo prazer ou vantagens que o outro pode oferecer. É este tipo de relação que se configurava como objeto de felicidade de muitos.

Se retirarmos os vícios inerentes a cada divisão da animalidade, que pretende abarcar os aspectos fisiológicos e psicológicos dos seres humanos, ainda resta o fato que buscamos nossa felicidade, por mais que tenhamos inclinação para objetos não morais para consegui-la. Logo, podemos responder que é sobre essa assertiva que a felicidade é entendida como um dever. Essa resposta, no entanto, não é conclusiva, pois temos de considerar um aspecto muito simples, dever é uma necessidade por respeito à lei, exige universalização, conseqüentemente a felicidade não pode ser entendida como uma lei, pois não é um ideal da razão e sim da imaginação²⁴, então devemos acrescentar, muito embora

²⁴ Como a felicidade não é um dever moral, mas considerado na obra do filósofo como um dever imperfeito, sua função é diminuir a insatisfação pessoal para assegurar em melhores condições a moralidade, assim, o fundamental não é a felicidade, mas, sim, a moralidade, preservá-la, ao que Nahra (2008f, p.92) acrescenta: “... não existe, pois, um dever de procurar a felicidade, e sim, um dever indireto de procurar minimizar as possibilidades de agir contrariamente a lei moral [...]”. Em relevância a moralidade sempre estará em primeiro lugar, apesar de serem campos de atuação diferente, existe um caso de ligação entre elas, ou seja, quando a felicidade é suporte para a moralidade.

busquemos a felicidade para certa satisfação pessoal, ela tem um adendo, essa satisfação só tem sentido se for pressuposta como fortalecedor da moralidade.

Este é um ponto praticamente imaculado sobre essa problemática. Tenhamos em mente que é imprescindível buscar esse sentimento unicamente como fortalecedor da moralidade, porém, os objetos que fazemos uso nesse sentido são totalmente sensíveis, além disso, no que toca esse dever, geralmente o encontramos na incontinência, por exemplo, de alimentos ou bebidas alcoólicas, isso, sem levar em consideração os tipos imorais de felicidade, existem pessoas que se sente extremamente extasiadas com o sofrimento de outras, ou, até mesmo, pessoas que entendem justiça como o sofrimento de um indivíduo que praticou ações más, essa visão é uma racionalização freudiana para retirar qualquer piedade ou benevolência com o sofrimento do outro, em suma, o que pretendemos colocar é que a afirmação: devemos buscar a felicidade para fortalecer nossa moralidade, parece um paradoxo, pois, se bem entendida, leva ao seguinte entendimento: você pode ser um tanto imoral para assegurar sua moralidade.

Com esses exemplos pretendemos colocar a seguinte questão: é qualquer tipo de felicidade que fortalece a moralidade? A resposta parece óbvia, mas, se colocarmos a questão de outra forma, a saber: uma pessoa, tem uma conduta irrepreensível, suponhamos que seja um ser moral, todavia, encontra íntima satisfação como o infortúnio alheio, porém, tão somente, quando entende esse sofrimento como restituição divina, como a equiparação da injustiça que foi cometida, não seria esse tipo de felicidade lícita para assegurar a moralidade dessa pessoa?

Apesar de socialmente, pessoas desse tipo, serem amplamente admiradas e vinculadas a uma pureza quase divina, segundo o bom entendimento da letra kantiana, não podemos admitir esse tipo de felicidade como auxiliar a moralidade, pois, isto causa uma contradição, a saber:

- I. Princípio da felicidade → percepção agradável de objetos morais (A).
- II. Princípio da felicidade → percepção agradável de objetos imorais²⁵(¬A).

O primeiro ponto que temos de defender para salvar o argumento kantiano do caso especial da felicidade é explicitar o que realmente está em jogo, Kant ao estabelecê-la

²⁵ É importante ressaltar que não há uma lei da felicidade, no sentido, que esse dever indireto não é similar ou tem de ser equiparado a uma lei universal da natureza. Em outros termos, não há um rigor formal para sua aplicação, mas, ainda possui uma lógica interna.

como auxílio à moral não pretendeu encerrar a questão ao seguinte ponto: seja feliz e por decorrência moral, ou seja, se tem uma implicação entre felicidade e moralidade, então não posso assumir como princípio para a felicidade uma percepção agradável de objetos imorais, temos de ressaltar que, ao estabelecermos essa distinção, não estamos atribuindo um princípio que vise regular a felicidade, isto é, que sirva de critério para como é possível ser feliz, mas, unicamente estabelecendo um princípio para qual tipo de felicidade pode ser considerada um reforço a moralidade, para esse dever ter coerência interna.

Temos que compreender a felicidade da mesma forma como o conceito de Deus, isto é, o efeito psicológico que dele decorre. Porém, neste ponto, existe a necessidade de um acréscimo, como esse dever está ligado indiretamente à moralidade, temos de diferenciar a percepção agradável oriunda de objetos que não tocam o campo moral²⁶ ou propriamente os objetos morais, da percepção agradável de objetos imorais.

Essa distinção é importante para desfazermos o paradoxo: imoralidade fortalecendo a moralidade. No entanto, isso nos leva a um problema que tem de ser esclarecido, se a significação da felicidade é psicológica, em última instância, quer dizer que ela é subjetiva, então é perfeitamente possível equívocos, como por exemplo, um indivíduo poder entender que está tendo uma percepção agradável de um objeto moral, sendo que, na realidade, está diante de um objeto imoral. Bem, o teste de universalização não pode ser aplicado para definir o que garantiria a felicidade de alguém, porém, podemos empregar o teste de universalização para saber se determinada ação é imoral, conseqüentemente saberemos se aquele tipo de felicidade, da relação em questão, pode ser computado como oriundo de fonte pura, ou melhor, como sendo um caminho válido para o equilíbrio psicológico necessário para assegurar um reforço à moralidade²⁷. Estructuremos os ganhos alcançados nessa matéria, a saber:

²⁶ Para o cálculo da felicidade não estão em jogo unicamente objetos morais ou imorais, existem aqueles que não possuem nenhuma valoração moral, como por exemplo, sentir satisfação em passear a noite. No entanto, adicionamos esse tipo de objeto de satisfação aos do tipo moral, pois compartilham dos mesmos elementos para o tipo de felicidade que fortalece a moralidade.

²⁷ A esse argumento (felicidade) podemos acrescentar que a química cerebral é constituída, isto é, composta por neurotransmissores como a serotonina que regula naturalmente o humor, teleologicamente, podemos dizer que, pela ocasião de nosso nascimento, já possuímos um equilíbrio natural ou somos programados para nos sentirmos bem, logo a felicidade é um sentimento de ordem mais social (psicológica), portanto, se posso me educar para sentir felicidade em objetos imorais (vícios), posso, de igual modo, me reeducar para perceber como agradável as percepções que vem de objetos morais. Talvez quando Kant escreveu sobre o caso especial do dever da felicidade (1980a) tivesse em mente o efeito pedagógico ou, até mesmo, uma reeducação no sentido de voltarmos a nossa constituição originária, isto é, a inclinação natural para o bem, levando em consideração a desorientação provocada socialmente.

- I. A felicidade é uma finalidade de todos os homens.
- II. A felicidade pode ser pensada como a busca infinita por satisfazer todas as inclinações pessoais.
- III. Não existe um conceito que possa infalivelmente prescrever a felicidade.
- IV. A busca pela felicidade não se restringe a necessidade moral, na verdade, parece não levá-la em consideração.
- V. A felicidade pode brotar tanto de objetos morais como imorais.
- VI. O tipo de felicidade que está ligada a moralidade decorre da percepção agradável de objetos morais. Só assim podemos superar o paradoxo: imoralidade gesta moralidade.

A felicidade pode ser pensada como dever, o que amplamente já discutimos, apenas em sentido indireto, ou seja, sem ela ficamos mais suscetíveis a transgressão dos deveres, portanto é fundamental não descuidarmos dela, ou melhor, os objetos que levam a felicidade são incontáveis, mas, pelo fato de todo ser humano desejar ser feliz e este sentimento assegurar em melhores condições a moralidade, chegamos ao entendimento de como é possível um dever de felicidade²⁸. O *segundo* ponto, ou seja, em que aspecto a felicidade não é um dever, pode ser facilmente estabelecido, simplesmente considerado a contingência que representam os caminhos para alcançá-la. Desse modo conseguimos explicar o que Kant pretendeu dizer com os termos “ao menos indiretamente”.

1.5- ALGUMAS CONCLUSÕES A PARTIR DA ANÁLISE DOS DEVERES

Ao introduzir o conceito de dever, Kant o faz afirmando que esse dever contém o de boa vontade, algo, na verdade, muito evidente, pois, se tenho de praticar uma ação moral, irei recorrer necessariamente ao produto da razão. No entanto, a boa vontade, por si só, não é suficiente para um ato, já que ela apenas qualifica a ação, carecendo de algo que a transponha da inércia que se encontra para tornar-se um comportamento, o que é feito pelo dever.

²⁸ Felicidade e moralidade não são conceitos opostos que não possam se unir, sob dadas circunstâncias, pois caso não ocorresse assim, não seria possível verificar no mundo um sujeito moral feliz, caso a felicidade provenha da percepção agradável de objetos morais.

Dito isso, é possível introduzir a terceira proposição expressa em (KANT, 1980a, p.31): “dever é uma ação por respeito à lei”. Essa sentença provoca desconforto, uma vez que define o dever como sendo oriundo de uma lei mediada por um sentimento. Ora, sabe-se que os sentimentos estão no conjunto das inclinações. No entanto, segue-se da definição uma justificativa – respeito é apenas creditado ao que está ligado à vontade e não à inclinação. Desse modo, nunca podemos sentir respeito pelo agente, mas simplesmente pela vontade deste; não no sujeito para nós, confundindo o fenômeno com algo que está fora da representação. Respeito seria, então, um sentimento provindo da razão, distinto de todos os outros.

Em suma, com base nas proposições citadas conclui-se que uma ação para ser moral, isto é, praticada por dever, necessita: *um*, de uma máxima (princípio subjetivo do querer), que esteja fundada em uma boa vontade; *dois*, ter seu valor (da ação) na máxima e não em qualquer objeto; *três*, ação deve ser praticada por respeito à lei. Desse modo, a moralidade pode ser pensada fora do campo da sensibilidade, de parâmetros tão incertos para um lugar mais seguro, onde é possível estabelecer leis que sirvam para todos os seres racionais.

Ao explorar as três proposições configurativas do dever e a partir da análise desse conceito por intermédio dos exemplos formulados por Kant (1980a), é possível estabelecê-lo como certo ou em bases mais sólidas. Para tanto, temos de verificar como ele é possível, o que a simples aplicação não nos fornece. Na prova negativa entre boa vontade e razão ficou claro que existe uma relação necessária, posteriormente a isso foi apresentado que a boa vontade está contida no dever, logo, a moralidade provém dessa fonte.

Pode-se também concluir a existência de certo padrão entre eles, de forma que a conservação da vida dá-se tanto objetivamente (conforme o dever) como subjetivamente (por dever). O primeiro tipo de ação visa a fins da sensibilidade; já o segundo tem o seu valor por si na máxima que o determina. Para os demais exemplos, verifica-se a mesma realidade, quer seja no prometer em falso, quer na conservação da vida ou na benevolência. Por conseguinte, pode-se deduzir que é na máxima que determina a ação que reside o seu real valor e, para que uma ação seja considerada moral, todos os atravancos que a faculdade de apetição levanta devem ser desprezados como motivo. Desse modo, Kant relata:

[...] que os propósitos que possamos ter ao praticar certas ações e os seus efeitos, como fins e móveis da vontade não podem dar às ações nenhum valor incondicionado, nenhum valor moral, resulta claramente do que fica atrás. Em que é que reside pois este valor, se ele não se encontra na vontade considerada em relação com o efeito esperado dessas ações? Não pode residir em mais parte alguma senão no princípio da vontade [...] (KANT, 1980a, p.30).

Para que haja uma contraprova, é necessário se levar em conta essa conclusão e enveredar por um caminho pouco ortodoxo: de início, deve-se ter uma análise de um ponto de vista histórico (no campo da experiência). Se o dever pode brotar do somatório cumulativo das ações humanas ou, caso essa seja uma via impraticável, assegura-se que não existe nenhuma ordenação moral oriunda dessa fonte, algo preconizado na teoria político-histórica de Kant (1989, p. 24): “O estado de paz entre os homens que vivem juntos não é um estado de natureza (*status naturalis*) [...]”. Assim, o estado de natureza configura-se como uma ocasião em que o homem teve o poder absoluto de decisão para qualquer fim para o qual tenha se sentido impelido. Nesse caso, o direito natural confere a cada um e a todos a prerrogativa de usar sua liberdade²⁹, com dois objetivos básicos e relacionados: um, a conservação da vida e a aquisição dos meios para tal; dois, a realização de suas satisfações e desejos.

Do ponto de vista antropológico, ao remetermos a esse nível tão baixo de evolução humana, tornamos imagética a relação entre sobrevivência e instinto. Logo, moralidade e razão, por mais constitutivas que sejam, fisicamente são produtos evolucionários, demandam tempo para saírem da potência ao ato. Dessa forma, tanto a paz como a realidade última da moralidade e tudo o que é necessário para garanti-la não provém da experiência, já que é perceptível que ela nos assegura basicamente uma relação baseada no prazer. Por isso, o nosso estado existencial primário é a conservação da vida e seu gozo. Posteriormente, por um novo insurgir da voluntariosa natureza, somos levados a uma posição artificial, local fecundo para amadurecermos as nossas disposições ou talentos, conseqüentemente a razão e posteriormente a moralidade.

²⁹ É importante ressaltar que o conteúdo do conceito de liberdade é progressivo, mas não progressivo *ad infinitum*, porque – no estado de natureza – fica circunscrito a essa realidade. Entretanto, o homem é agente de um processo, ou seja, de um evoluir e com ele seu instrumento – a *linguagem* – também se aperfeiçoa. Desse modo, advoga-se que o conceito de liberdade em um momento em que o estado de natureza não existe não pode ser o mesmo como quando o homem ascender à paz; sendo nesse ponto que o conceito de liberdade torna-se pleno de significado. A liberdade no estágio primitivo significa: tudo posso fazer, superada essa etapa, passa a vigor, tudo posso fazer, mas conseqüência terei para minha existência, e no estágio de paz, tudo posso fazer, mas não o farei porque existe um princípio universal que regula-me como agente moral.

Além disso, no seio do estado de natureza reside uma estrutura que, mesmo ilhada pela inclinação, não perece, antes força seus parâmetros como um caminho dialético, ou seja, parte de uma superação sem negar necessariamente o anterior: a saída de um momento puro dos desejos os quais não são, contudo, impelidos por uma força exterior e, sim, intrínseca.

Por isso, a razão – mesmo cerceada pela inclinação, por uma conjuntura que evoca a prerrogativa e autonomia do instinto – persiste e conduz, por intermédio do dever, à conservação da vida. Esse dever torna-se operacional para todo homem desde o momento em que toma consciência de si, muito embora ainda sem conteúdo, devido à fase em que a humanidade encontra-se (de um estar em alerta constante contra todos). Porém, esse próprio dever exige melhores alternativas para garantir a vida, surgindo a questão: o que é melhor para assegurar esse fim: estar em uma guerra de todos contra todos ou procurar algo para assegurar com melhor qualidade e facilidade sua integridade física?

O processo lógico de justificação da transposição consiste em cada ser humano no estado de natureza (assim como os demais) ter o dever de conservar a vida e, para tal, buscar os meios mais vantajosos. Então se cada um (particular) e todos (universal) têm o mesmo objetivo por um ato da vontade geral (mesmo que implícito), instalam-se os fundamentos de um estado artificial entre os homens. Esse exemplo que nos reporta a um local tão primevo de desenvolvimento, denotando cabalmente uma não ordenação moral provinda da experiência, que naquelas circunstâncias tão rudimentares e arcaicas levaram ao conflito pela sobrevivência. O único raio de luz que veio da razão, mesmo que secundariamente, nessa época, indelevelmente levou a um meio artificial das relações humanas, diminuindo consideravelmente as hostilidades.

Um observador sagaz pode argumentar que, em um estado de natureza, não é possível uma moralidade procedente da experiência, mas em um estado artificial, sim, ou seja, um estado de concórdia nunca visto antes no decurso histórico. Essa seria uma asserção perspicaz, no entanto, irrefletida e problemática, uma vez que se baseia em uma *moral* para cada época, dotada de um princípio de adequação contingencial. Desse modo, o comportamento dos indivíduos seria normatizado por instituições políticas, religiosas etc. Isso equivale a dizer que essas ações seriam corretas sob uma determinada ótica, que não é causa suficiente para outro grupo reconhecer tais princípios. Os seres humanos seriam autômatos moralistas e teriam ações corretas e erradas, reconhecidas e execradas, mas nunca a moralidade em sua acepção mais própria. Nesse caso, a experiência forneceria regras de conduta e não leis.

Para assegurar em local mais firme tais asserções, iniciemos por apontar os ganhos alcançados nessa matéria:

- I- Razão tem por objetivo fundar a boa vontade.
- II- A boa vontade está contida no dever.
- III- Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei.
- IV- As ações podem ser conforme o dever e por dever.

Como os motivos subjetivos de nossas ações não podem ser percebidos (incognoscibilidade), do ponto de vista empírico uma ação, no melhor dos casos, pode ser conforme o dever. Assim, o dever pede (x), o sujeito obra em conformidade a (x), porém o que é pelo puro dever parece não existir. A esse respeito, Kant argumenta:

[...] mesmo que nunca tenha havido ações que tivessem jorrado de tais fontes, por hora a questão não é agora de saber se isto ou aquilo acontece, mas sim que a razão por si mesma e independente de todos os fenômenos ordena o que deve acontecer, de forma que ações de que o mundo até agora talvez não deu nenhum exemplo, de cuja possibilidade poderá duvidar até aquele que tudo funda na experiência, pode ser irremitentemente ordenado pela razão (KANT, 1980a, p.41).

Tal afirmação é um lugar comum no cotidiano das relações humanas, visto que sempre nos chocaremos e sempre iremos nos chocar com a desonestidade, por exemplo, na política. Mesmo que não haja sequer um governante honesto, sempre pressuporemos a verdade e o respeito nessa ou em qualquer esfera. Kant (1980a) mostra-nos que, mesmo não podendo verificar empiricamente ações por dever, somos cientes de que a razão as prescreve. Certeza que se encontra no seio da predicação de respeito/inconformidade, por mais que nessas situações, como político ou agente de uma mentira prudencial, coloquemo-nos como exceções que, por definição, é uma fuga da regra e não sua negação, pois em cada ato agido com imoralidade conseguimos creditar respeito ao sujeito que age pelas prescrições da razão em uma automática medição, mesmo não aceitando esses agires.

Mas o que são essas prescrições senão o dever, isto é, uma necessidade de atitude preenchida por motivos da razão (boa vontade), motivada por uma lei (qualificando-se assim de ação por dever), que servirá não só para a humanidade, mas para todo ser racional existente. Seria, dessa forma, universal e, por esse motivo, não poderia sustentar-se nas limitações e incertezas da experiência. Nas palavras do autor:

[...] todos os conceitos morais têm sua sede e origem completamente *a priori* na razão, e isto tanto na razão humana mais vulgar como na especulativa em mais alta medida; que não podem ser abstraídas de nenhum conhecimento empírico e por conseguinte puramente contingente; que exatamente na pureza e sua origem reside a sua dignidade para nos servirem de princípios práticos supremos; que cada vez que lhe acrescentamos qualquer coisa de empírico diminuímos em igual medida sua pura influência e o valor ilimitado das ações (KANT, 1980a, p.46).

Quanto à universalização, segue a tabela estrutural dos deveres:

Tabela 2: Relação entre deveres e imperativo categórico

Força dos imperativos			
Ação	Fórmula Ia pode ser universalizada?	Fórmula I posso querer que seja universalizada?	Tipos de dever quando a extensão.
1º) Suicídio	Não/leva à contradição		Dever perfeito
2º) Faltar com a promessa	Não/leva à contradição		Dever perfeito
3º) Não desenvolver os talentos	Sim	Não	Dever imperfeito
4º) Benevolência	Sim	Não	Dever imperfeito

Os deveres, quanto à sua extensão, são perfeitos. Aqueles em que não há exceção devem acontecer sempre em conformidade com o preceito, e, imperfeitos. Quando admitem isenção em alguns casos, a regra não é absoluta. Quanto à sua aplicação, são interiores ou exteriores. Extensão e aplicação no campo dos deveres são duas faces do mesmo, pois se podemos ter deveres interiores perfeitos e imperfeitos, bem como os exteriores acompanhados pelo mesmo critério.

Nesse ponto, surge novamente a necessidade de atribuir os resultados alcançados a exemplos práticos. Na análise dos exemplos anteriores, o cerne da apreciação pautava-se em saber se estavam em conformidade ou se eram realizados por dever, no entanto, para esse revisitar, tem-se de decompor as possibilidades do dever.

Assim, a doutrina da virtude (KANT, 2008a), mostra a divisão dos elementos da ética e a doutrina dos métodos. A primeira subdivide-se em duas partes, a saber: dos *deveres consigo mesmo*, perfeitos e imperfeitos, no tocante a seu Eu animal (*tierheit*), como ser moral (*Menschlichkeit*) e como legislador universal (*Gesetzgeber*) e *deveres com*

os outros. Em relação aos métodos da ética tem-se uma pedagogia moral Kantiana³⁰. Segue abaixo uma tabela dos deveres.

Tabela 3: Deveres quanto sua extensão

Extensão e aplicação dos deveres		
Extensão	Deveres perfeitos (estritos)	Deveres imperfeitos (amplos)
		Têm de ser respeitados sempre
Aplicação	Interiores	Exteriores
	Conosco	Com outros

Do desenvolvimento desses exemplos, fica manifesto que tanto a possibilidade de universalização como o querer desta patenteiam que o imperativo categórico é uma resposta a essas perguntas e local onde reside a moralidade. Entretanto, quando nossas ações são contrárias a esse caminho – ou melhor, a máxima surge do amor de si –, esse fato não faz surgir uma contradição, uma vez que não temos duas forças (razão/sensibilidade) agindo ao mesmo tempo e na mesma relação – apenas dois motivos clamam para a vontade (termo em ampla significação). Quando a vereda da inclinação é percorrida, isso significa apenas que, para aquele ato, nos posicionamos, excepcionalmente, por amor à inclinação, pois por mais que assim possamos pensar e agir, nunca posso querer que todos se comportem de igual modo. Logo, da análise empreendida dos exemplos dados, surge esse novo rumo, posso agir não por minha inclinação, mas pelo certo a ser feito, que parece ser dado pela razão. Quando a vereda da inclinação é percorrida, isso significa apenas que, para aquele ato, nos posicionamos, excepcionalmente, por amor à inclinação, pois por mais que assim possamos pensar e agir, nunca posso querer que todos se comportem de igual modo. Logo, da análise empreendida dos exemplos dados, surge esse novo rumo, posso agir não por minha inclinação, mas pelo certo a ser feito, que parece ser dado pela razão.

³⁰ Kant (2008), no que diz respeito aos deveres consigo mesmo, afirma que, à primeira vista, eles encerram uma aparente contradição residindo no fato da imposição da obrigação, pois agir por dever é agir passivamente, isto é, aceitar a necessidade da lei moral. No entanto, no caso dos deveres para consigo, por um lado, somos passivamente constrangidos e, por outro, ativamente constrangedores, o que não poderia subsistir, pois o dever já é obrigante. Teríamos, assim, uma obrigação de obrigar-se, teríamos em uma mesma relação duas forças atuantes. A resolução desse ponto não está na asserção “os deveres para consigo mesmo, não devem existir”, isso acarretaria a destruição de todos os deveres. Assim, quando se é ciente dos deveres para consigo, o homem percebe-se como sujeito moral, transcende o ser simplesmente sensível para o ser inteligível, racional, dotado de razão (*homo phaenomenon*) e pode ser determinado por sua razão, porém é também dotado de liberdade interior (*homo noumenon*) que atribui a si prescrições no sentido de preservar sua humanidade. Dessa forma, a contradição desaparece, uma vez que o homem não é agente e paciente moral em uma mesma relação.

Argumentamos até o presente momento tendo como realidades primeiras o imperativo categórico e o dever como se eles fossem, na verdade, os primeiros conceitos em importância para a gênese da construção moral, assim foi feito porque, quando desenvolvemos seus respectivos argumentos, logo nos deparamos com limites em que, nessa própria estrutura de análise, não há soluções.

Por mais profícua que tenha sido essa empresa, serve para evidenciar como muito prováveis as ações do tipo moral. No entanto, assegurar tal conclusão tendo como alicerce apenas esses dois conceitos é infecundo. Em quase todo o momento argumentativo tivemos de recorrer, mesmo que rapidamente à vontade e à boa vontade, portanto, nada mais consequente que enveredarmos por esse caminho, não para trazer novos argumentos no sentido de fortalecer as estruturas internas de ambos os conceitos, mas para evidenciar que da esfera do dever e do IC não pode ser encontrado sustentáculo para a moralidade, nem mesmo para seus conceitos que, sem a pressuposição de algo, mais parecem vacilantes e facilmente levados como folhas em dias de fortes ventos.

Como passo subsequente, iremos adentrar nos conceitos de vontade e boa vontade e verificar se servem de fundamento para as questões que desenvolvemos e se também poderiam ser consideradas como a base do suporte moral.

2-VONTADE E BOA VONTADE

2.1- A VONTADE

Podemos pensar a vontade como sendo um órgão³¹ constitutivo do homem, isto é, pertencente ao grupo dos seres racionais, em outros termos, uma causalidade. Por esse motivo, a vontade é superior a qualquer determinação fenomenológica da ação, o que é verificável nos animais, pura subserviência a leis inflexíveis que regem a totalidade do que existe. Tal definição configura o homem como capaz de desarrimar qualquer móbil empírico e tornar-se livre para agir segundo princípios autolegislativos.

Em relação ao conceito de vontade em Kant, este pode ser pensado ou dividido em três pontos: o *primeiro*, a vontade enquanto faculdade é cingida por duas forças opostas, o que é dado pela sensibilidade por intermédio do agradável e o que emana da razão; *segundo*, o conceito suporta uma definição teleológica, uma definição não apenas configurativa, ou seja, que repousa unicamente em sua estrutura, mas sob uma ótica dos fins, na busca de seus objetos supremos; *terceiro*, o estabelecimento da vontade como razão prática.

O primeiro ponto de pesquisa que perseguiremos é a busca por compor a estrutura da vontade, não na perspectiva de um dispositivo teleológico, mas unicamente levando em consideração a sua capacidade como faculdade que a natureza compôs, ou seja, elencando seus elementos constitutivos, para que posteriormente possamos pensar no que há de teleológico na vontade.

Desse modo, a análise empreendida do conceito de vontade tem início não na conjuntura expressa em Kant (1989, p.23), ao relatar que o estado de natureza é regido pelo instinto, por mais que o homem apresente razão, mesmo que em potência, porém, em Kant (2004, p.26), diz-se : “[...] que o mundo progride precisamente na direção contrária, a saber de um estágio pouco desenvolvido para um melhor, de forma ininterrupta³²”. Esses dois

³¹ Embora Kant não o faça explicitamente, advogamos que, de um ponto de vista sistêmico, ou mesmo levando em consideração que toda parte fisiológica, ou mesmo estruturas como arbítrio, compõe a ideia de parte de um todo, de órgão de um sistema, portanto, elevamos vontade a órgão.

³² No início do texto *Die Religion Innerhalb der Grenzen der Blossen Vernunft* (2004), Kant assevera o estado do mundo como representando a moralidade. Porém, não é difícil encontrar traduções como a de Ciro Mioranza que pecam profundamente contra a filosofia Kantiana, se levarmos em consideração que o texto argumenta em sua primeira parte sobre a morada do princípio mau ao lado do princípio bom ou sobre o mal

trechos tornam admissível pensar que o estado de natureza não é o pior mundo originário possível, pois se este progride sempre e sem cessar, poder-se-ia formular a hipótese de uma conjuntura anterior àquela que o instinto domina e a razão se tornaria operante para poder fundar um regime artificial, ou seja, um local na história em que o homem seria pura animalidade.

Considerando tal ganho como hipótese, e apoiando-a no que já se sabe sobre o estado de natureza, pode-se deduzir que, em um indefinido momento histórico, a razão surge como resultado do processo evolutivo, da seleção natural ou se torna operante, talvez fisicamente existente, mas, simplesmente em pujança interna, demanda para os antropólogos ou filósofos da biologia resolverem. Ademais, sua gênese não é extremamente significativa, mas coloca dois pontos válidos. O *primeiro*, o instinto ser muito mais antigo no homem, eficiente para a conservação da vida em qualquer configuração. No entanto, ele seria mais apropriado para circunstâncias limítrofes e, mesmo que tenhamos alcançado um entrelaçamento social tão elaborado em que esse componente não seja tão eficiente, ainda é uma importante parte de quem somos, o que torna impraticável extirpá-lo. Isso implica dizer que sempre estará forçando seus parâmetros na consecução das ações, uma luta pelo restabelecimento da antiga glória perdida. O *segundo* ponto é a relação entre razão e vontade, pois a primeira mostra-se mais forte e torna-se impreterível quando há necessidade de coexistir em meios mais ou menos pacíficos, o que leva a pensar em um melhoramento sempre do pior para o melhor ou pressupor mais e mais seus ganhos. Então, será possível verificar uma evolução que nos pertence, mas, por ora, interessa apenas do que se trata esse ganho, ou seja, da evolução moral.

Essa pequena digressão antropológica faz-se necessária unicamente no sentido de introduzirmos – do ponto de vista histórico, sem o rígido aparato científico – o tempo de composição da vontade para que se possam elencar suas partes, bem como suas relações, o que permite empreender uma análise sobre os princípios que a regem e verificar se o homem é bom ou mau por natureza. As duas hipóteses levantadas por Kant (2008b) como

radical na natureza humana. Segundo sua tradução, lemos: “Que o mundo é mal essa é uma queixa tão antiga quanto a história [...]”. Por mais que não tomemos a primeira parte da frase em sentido denotativo, isto é, mal como passível de predicação ao termo mundo, o fato que persiste está no verbo ser, no caso transmitindo a ideia de estagnação, o mundo é mal e não mudará, no entanto o próprio movimento argumentativo de Kant (2004) logo se encarrega de afirmar que o mundo progride de um estado pouco desenvolvido para um estado mais desenvolvido, logo, traduções como essa não se harmonizam com a ideia de Kant. Já a tradução de Artur Morão (2008b, p.25) que relata: “O mundo está no mal é uma queixa tão antiga quanto a história [...]” conforma-se adequadamente com o pensamento kantiano.

princípio da problemática são: *um*, assim como o homem nasce perfeito fisicamente, também não temos indícios para não acreditar que, por ocasião de seu nascimento, não seja bom moralmente; *dois*, o homem não é bom nem mau por natureza ou está em uma neutralidade.

No intuito de responder a essas questões, Kant (2008b) inicia por definir o que eventualmente seria o *mal moral*, ao afirmar que a resposta não está nas ações, mas, sim, na adoção de máximas más. Ele encontra, ainda, espaço para afirmar que a percepção desse princípio não é encontrado na experiência, então, para lograr êxito, seria necessário inferir uma máxima má que oriente ao acato de outras máximas más, ou seja, universalmente presente no sujeito, para que se possa ajuizar que um indivíduo é mau moralmente.

Como a perspicácia das ações morais não é dada na experiência, resta assegurar-lhe lugar no fundamento subjetivo do uso da liberdade, pois é a única forma de imputabilidade, isto é, o homem só é responsável por aquilo que escolhe. Logo, o próprio arbítrio institui regras de ação fundadas na liberdade ou no acato de máximas. Todavia, possui um ponteiro, uma força que tende – mas não determina – para a futura adesão dessas máximas. No caso, um primeiro fundamento de adoção que pode ser para máximas boas ou más, mas nunca para ambas em uma mesma relação, segundo Kant (2008b), com pena de perder a precisão e a firmeza, o que institui uma disjunção fundamental no seio da vontade.

Por não sermos capazes de conhecer ações pela via da experiência, isso não implica afirmar que não sejam influenciadas pela materialidade. Um móbil por si, como pertencente a soma de todas as aparências, não determina a vontade, a menos que o homem admita sua influência na máxima, somente dessa forma poderá coexistir com a liberdade inerente à vontade. Em contraposição, a razão promulgaria a lei moral que por si já é um motivo e que, se escolhido, tornaria seu autor possuidor de uma máxima moralmente boa. Todavia, quando deixamos de seguir esse caminho e nos afastamos da lei moral, o princípio subjetivo da ação será mau. Como já argumentado, adotar os dois princípios (bom/mau) em uma mesma máxima é impossível e contraditório, a lei moral pode ser seguida ou não, pois, no primeiro caso, a escolha e a ação têm caráter universal; no segundo, particular.

Dessa forma, na segunda hipótese, o homem não é bom nem mau por natureza, ou ambas as coisas recebem interdição pela forma por que nossa vontade é configurada, porém ainda muito se carece para poder afirmar que a espécie é boa por natureza. Para

tanto, é necessário investigar: *um*, a disposição originária para o bem; *dois*, o mal na natureza humana.

Nesse sentido, o ser humano possui uma tripla disposição ao bem, a saber: animalidade, humanidade e personalidade, porém é importante entender o que Kant (2008b) define por *disposição*, já que nesse termo reside toda a nuance referente aos princípios beligerantes da vontade. Em sua filosofia, o referido termo toma a forma ou equivalente semântico de pré-existência, isto é, o bem como fundamento primeiro, como originariamente anteposto ao seu contrário. Assim, o homem possui uma tendência originária à lei moral e para o que lhe é suporte, por exemplo, a conservação da vida. No entanto, deve-se ressaltar que isso leva a proceder como se esses fatores fossem adquiridos. O homem deve, então, escolher o caminho, deve fazer uso da liberdade para que sua existência tenha uma valoração moral.

Como argumentado, o homem possui disposição (tendência) para o bem. Resta, entretanto, pensar seu oposto: a relação que os seres racionais possuem com o mal. Essa não deve se configurar com uma predisposição natural, uma vez que teríamos duas forças com o mesmo grau forçando-se como motivo, o que naturalmente as inviabilizaria para esse fim. A esse respeito, Kant (2008b) apresenta o mal por intermédio do termo latino *propensio*, significando: propensão ou pendor e, dessa forma, estabelece uma distinção fundamental entre o bem e o mal, que seria colocado como o *fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação*, de algo apetecido (*concupiscentia*) e colocado como contingente, pois se refere, quanto à sua aquisição, à mesma incerteza do cálculo da felicidade.

Propensão seria, então, a possibilidade da constituição de um vício que contende diretamente com os motivos da razão, como por exemplo, um homem ébrio que, ao experimentar o álcool, sente-se inclinado a sempre fazer uso dessa substância psicotrópica. Se utilizarmos a mesma estrutura, quando um indivíduo, no que toca às ações morais, experimenta a satisfação oriunda de um objeto do mundo sensível³³, isto é, faz de si exceção para uma ação qualquer, cria um precedente. Assim, a propensão está em nossa vontade e, ao nos depararmos com o mundo, posicionando-nos não pela razão, mas pela sensibilidade, instituímos inclinações no campo moral.

³³ Devemos fazer distinção no que se refere ao termo satisfação. No homem, essa satisfação é dupla, a saber: tanto sensível, quando uma ação estimula por meio do agradável nossa constituição sensível e, também suprassensível, quando a satisfação é oriunda do respeito que emana da moralidade.

Entendamos melhor esse processo: possuímos uma vontade dividida entre o bem e o mal, no entanto, temos uma disposição originária para o bem, isto é, o sentimento moral aponta para a lei, a fim de que a tomemos como motivo de nossa conduta, processos que são concluídos totalmente em uma esfera inteligível. O mal seria, então, uma propensão, pendor ou subversão do sentimento moral por intermédio da aquisição de um motivo sensível. Assim, o processo de influência da máxima vem pela faculdade de apetição, vem pelo mundo sensível, nas palavras (KANT, 2008b, p.35): “fundamento subjetivo da possibilidade da deflexão das máximas a respeito da lei moral” e, como esse processo é observável em todo homem, chega-se ao entendimento de que é um atributo pertencente à espécie, como também inato, muito embora para uma questão de imputabilidade Kant (2008b) advogue que se deva pensar como se fosse contraída por afecção, termo muito condizente com seu pensamento a respeito da esfera sensível. Logo, o argumento sobre a vontade teria a seguinte estrutura:

Tabela 4: Configuração da vontade

Estrutura da vontade					
Razão	Inteligível	Sensível	Máxima	Vontade	Ação
Lei	Sentimento moral apoia a lei como motivo.		Acato da lei.	Disposição ao bem.	Boa
		Aquisição de um motivo sensível (subversão da ordem moral)	Deflexão da lei.	Propensão ao mal.	Má

Da argumentação precedente, fica clara a estrutura da vontade como faculdade humana e também revela um ganho muito substancial: que a fundamentação da moralidade é completamente *a priori*; as disposições para o bem são *a priori*; já as ações da inclinação, que são decorrentes de uma propensão para o mal, necessitam de um objeto que chega por intermédio da faculdade de apetição; as ações morais decorrem de nossa lei interior, do imperativo categórico universal e da utilização particular desse imperativo, ou seja, derivações ou representações dessa lei formam o conteúdo do comportamento racional, porém, no segundo caso, temos preceitos práticos, regras de conduta. Conclui-se, portanto, que o homem como espécie tem uma inclinação para o bem, e vontade é a prerrogativa de agir na representação de leis, tanto boas como más.

Kant, no que diz respeito à dúvida moral e todo o seu aparato, quer seja estruturante – como as capacidades e faculdades humanas – quer estrutural, seus produtos,

mostra contumácia em pôr suas justificativas sob uma esfera teleológica, como salvo conduto à possibilidade, tornando aplicável sua teoria, o que inclui a formulação do conceito de vontade, muito embora se deva ressaltar que, nesse momento, buscam-se os objetos supremos das forças que atuam sobre a vontade e suas finalidades.

Como já instituído, vontade seria a capacidade de agir segundo representações de leis, ou seja, por princípios. Entretanto, esses princípios não são, para todos os casos e em todas as circunstâncias, oriundos da razão, basta lembrar da dialética natural (*antagonismus*), dessa beligerante estrutura dimana exclusivamente a afirmação que: *primeiro*, todos agem através de máximas; *segundo*, não há determinismo, grosso modo, somos exornados de vontade, o que nos distingue dos demais seres vivos não racionais. Contudo, quanto à finalidade, há uma distinção sutil entre vontade (*Wille*) e capacidade de escolha (*Willkur*), que nos é introduzida por Kant:

[...] como para derivar ações de leis é necessário a razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática. Se a razão determina infalivelmente as ações de um tal ser, que são conhecidas como objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão independentemente da inclinação reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bem. Mas se a razão por si só não determinasse suficientemente a vontade, se está ainda sujeita a condições subjetivas (a certos móveis) que não coincidem sempre com as objetivas, numa palavra, se a vontade não é em si plenamente conforme a razão (como acontece realmente entre os homens), então as ações que são objetivamente reconhecidas como necessárias são subjetivamente contingentes [...] (KANT, 1980a, p.48).

Dessa forma, a analogia entre o conjunto dos seres vivos não racionais e o homem é muito pertinente e, mesmo embrionariamente, traz a distinção entre vontade e escolha, não quanto à estrutura, mas em relação à finalidade. Os animais, por sua vez, são determinados imediatamente por leis naturais, não possuem escolha, liberdade ou livre arbítrio, pois não há razão. Eles expressam um comportamento puramente autômato, estímulo e resposta como um contumaz behaviorista concluiria. Já o homem (representante de todos os seres racionais) tem nos princípios, que são derivados de leis pela razão, um médio, um meio entre si e a natureza. Torna fatível a escolha, a liberdade (em certo sentido) e o livre-arbítrio, o que equivale a dizer que vontade é a possibilidade de acato ao que é proposto pela razão como fundamento das ações, fato impossível para um ser não racional, sem um *Zweck* a cumprir.

Kant (2008d), ao separar a capacidade humana da escolha patologicamente afetada (*Willkur*), assegura um lugar mais altaneiro à vontade, tornando-lhe mais que uma

faculdade dividida por dois senhores, garante-lhe o princípio de *autonomia* frente às causalidades naturais tomadas como móbil, ou seja, *heteronímia*. Efetivamente, concebe-se que vontade só se realiza, em sentido próprio, quando pode chamar-se boa, por ser autônoma e, nesse conceito, apreendemos seu sentido como não dissonante de sua origem etimológica da palavra *autos*, ou seja, que provém de si, do sujeito, uma autodeterminação e *nómos* lei, isto é, a escolha livre do sujeito no acato a uma lei.

Na busca por estabelecer a distinção ora apontada, deve-se, uma vez mais, recorrer ao arauto do argumento teleológico (KANT, 2008c): *a natureza como em tudo, sempre age com acerto*; se o homem, no que tange à sua competência decisória, repousa em uma bilateralidade, é porque é necessário que assim calhe. Já nos animais, a moralidade não é aplicável, pois não há o certo ou errado, não existe escolha. No entanto, o homem, justamente por estar cingido entre estes polos tão avessos, é capaz de ser um ser moral, já que em seus atos ele se torna criador de universalidade na medida em que acata a razão, não agindo, portanto, como um ser autômato da criação, uma criatura na mais baixa hierarquia.

Nesse sentido, os supremos objetos de *Wille* e *Willkur* são respectivamente: uma vontade santa (*heiligen Willen*) e a felicidade (*Gluckseligkeit*). Na evidência de que nossa vontade não é totalmente livre, que não agimos, sempre, a cada e a todo ato, pelos motivos da razão (*Bewegungsgrund*), os móbeis da inclinação (*Triebfeder*³⁴) também preenchem nossas máximas. No entanto, a vontade santa, dada a nós pela elevação dos parâmetros da moralidade, por exemplo: se somos seres não puramente racionais ou afetados por desejos, por via negativa, isto é, pensando um ente em que nossas deficiências não existem,

³⁴ *Bewegungsgrund* e *Triebfeder* são traduzidos – na versão da FMC de Paulo Quintela – respectivamente, como: motivo e móbil. No entanto, essas palavras na língua portuguesa são sinônimas, por mais que o processo de sinonímia não seja absoluto. Isto é, palavras com grafias diferentes que apresentam um significado proximal, mas não o mesmo e exato significado. Essas palavras não representam tamanha distinção, não são capazes de dar sentidos tão diferentes no português aos vocábulos do original. Se pensarmos que é apenas um recurso estilístico do tradutor para fazer ligação entre *Bewegungsgrund* (motivo) e *Triebfeder* (móbil), logo constatamos que deve existir algo mais, que seria, por hipótese, uma distinção hierárquica. O motivo é dado pela razão, vem de fonte pura e é acatado ou não pela vontade; já o móbil, sob essa ótica, é inferior. Em uma tradução muito literal do termo *Triebfeder* chegaríamos a *Trieb* (*Trieben*, impulso, instigação ou movimento) e *feder* (Pena, pluma, mola) resultando “mola principal” ou “movimento com pluma [brinquedo]”, o que nos remete à ideia de sensível, de manipulação. Assim, o sujeito movido pela relação prazer/desprazer força um móbil à vontade na busca pela aquiescência do deleite. A distinção, portanto, jaz no processo subjetivo de escolha da máxima, parece que o móbil nos despacha a mais controle. Há algo como produto nosso (do sensível), uma vez que a razão tende a ser autônoma, com características veladas como posteriormente. Mediante Sigmund Freud, entendê-la-emos como as fronteiras do *inconsciente*. Por analogia, pretende-se dizer que o motivo provindo da razão é produto dela e para a automação somos constrangidos, temos uma receptividade, em certo sentido, passiva. No caso do móbil, somos responsáveis diretos, já que construímos (cada indivíduo assim procede) o ideal de felicidade, captamos elementos externos (evidentemente), porém os compomos a nosso bel prazer.

postula-se Deus³⁵, um ser sumamente racional que fortalece a ideia de que temos de querer, para cada ato, a autoridade da razão, que ordena implicitamente um agir sempre bom, pejado de boa vontade, mirando o progresso moral, um autoaperfeiçoamento tendo como padrão o ente perfeito ou supraente. Mesmo que seja impossível alcançar essa perfeição, devemos nos guiar pelo supremo objeto de nossa razão.

Desse modo, a felicidade no pensamento kantiano não é entendida como uma finalidade, mas um meio para assegurar a moral. Todavia, pela esfera dos fins, ao repousar no conceito de liberdade, o homem pode, por um ato livre de escolha, subverter sua finalidade natural, isto é, a busca do autoaperfeiçoamento, a formatação do sujeito moral, e depositar sua vida no agradável, na busca pela felicidade causando, assim, sérios danos ou mesmo aniquilando a influência da razão e de seu objeto supremo.

Ao nos debruçarmos sobre o conceito de vontade em uma esfera teleológica, logo compreendemos sua finalidade. Todo órgão humano é concebido pela natureza para executar uma função, no caso da vontade, levando em consideração sua autonomia, isto é, a capacidade de só se guiar pelo que proclama a razão. Sua função seria fazer vencer os motivos racionais como conteúdo das máximas e consequentemente das ações, fato que se fortalece ao compreendermos a ação do sentimento moral que seria um reforço à adesão dos motivos da razão e também um elemento-chave para a formulação da disposição originária ao bem, para a moralidade e para o estabelecimento do objetivo tanto da razão como da vontade. Em última instância, a finalidade da relação razão (geradora da lei) e vontade (fortalecedora da aquisição da lei como motivo) é respectivamente ser fonte e suporte da moralidade.

Desse modo, o homem sempre estará dividido no que concerne à sua vontade entre razão e inclinação, entre ações morais e da sensibilidade (vontade patologicamente afetada que gera ações não-morais). As do segundo tipo – a experiência – mostram-nos serem não só praticáveis, mas realidade; o mesmo não é assegurado às ações morais. Se no campo da vontade como estrutura não conseguimos extrair um resultado satisfatório e no campo teleológico apenas estabelecemos finalidades sem tanto rigor, surge a necessidade de buscarmos um novo caminho e empreendermos um exame em dois pontos: *um*, se

³⁵ Deus, na ótica de Kant (2008d), é uma realidade inalcançável que temos acesso apenas por via de postulação ou uma hipótese não comprovada, mas que, no entanto, tende a ser imprescindível mesmo repousando sobre a incerteza de provas apodíticas. É um conceito vital para o argumento teleológico e principalmente para a felicidade positiva. Sua realidade objetiva não é importante, mas somente a anuência interna, psicológica. Tal ganho puramente emocional repercute na forma como os homens crentes agem com os demais e consigo próprios, mesmo que não na posse de um caminho racional, de soslaio, veem um fim desejável.

vontade e razão prática são a mesma coisa; *dois*, se vontade é de fato razão prática porquanto ela simplesmente não é sempre determinada pela razão, por que a natureza não dotou o homem ao agir com uma determinação racional e absoluta da vontade?

Refaçamos os ganhos alcançados nessa matéria até o presente momento, são eles:

I - As ações humanas não são absolutamente condicionados por leis naturais, visto que vontade é entendida como causalidade dos seres vivos e racionais.

II - O homem tem a prerrogativa de agir pela representação de leis, por princípios, enquanto os seres vivos não racionais agem por leis naturais inflexíveis.

III – O homem pode agir por princípios, entretanto isso não equivale a uma determinação absoluta da vontade, isto é, ser causalidade é constitutivamente ser dotado de outro motivador da ação³⁶.

Nesse sentido, Nahra (2008f), no que diz respeito à determinação da vontade, argumenta:

Agir por princípios não significa necessariamente agir motivado pela representação da lei moral, ou seja, não significa agir motivado pela razão pura. Agir por princípios pode significar simplesmente agir por máximas, ou seja, por princípios subjetivos. Todo ser humano age por máximas, mesmo que estas sejam máximas do amor de si e da felicidade. O fato de que os homens sempre agem por princípios, sejam estes morais ou não, é o que os distingue dos animais. Possuir essa capacidade é ser dotado de vontade, de Razão prática (2008f, p.48).

Da distinção entre seres racionais e não racionais, depreendemos que vontade e razão prática são a mesma coisa. O argumento referente a essa afirmação é bem simples: um ser dotado de vontade é aquele que é causalidade própria, isto é, possui uma causalidade outra que a natural, portanto, esse ser age segundo e também por

³⁶ Apesar do conceito de causalidade na obra de Kant ter serpenteado por distintas posições, ao amadurecer, essa problemática chega à distinção entre causalidade da natureza e causalidade da liberdade. Segundo Gaygill (2000b, p.55): “a lei de causalidade prescrita pelo entendimento da natureza não é a mesma prescrita pela razão para a liberdade”. Em outros termos, o homem, por ser um ser ataviado no centro de dois mundos – o sensível e o inteligível –, situa-se entre essas duas causalidades, uma representando a espontaneidade de uma causa livre e a outra que desvela o plano inflexível da natureza. Essa constituição ímpar do homem é desenvolvida na terceira antinomia caracterizando-nos como livres para a ação.

representações de leis – o mesmo princípio que é aplicado aos seres dotados de razão prática. Logo, vontade e razão prática, como já foi dito, são a mesma coisa. Clarifiquemos:

P1 – Um ser dotado de vontade é aquele que age por princípios.

P2 – Um ser dotado de razão prática é aquele que age por princípios.

C – Vontade e razão prática são a mesma coisa.

Mostrou-se, acima, a distinção entre causalidade natural e causalidade livre, cabe agora extrair algumas considerações referentes às influências que exercem no campo decisório. Quanto a sua finalidade, à vontade (razão prática) parece ser insuficiente, ao menos nas demandas referentes à moralidade. Por mais que a razão seja a pedra angular tanto da construção de uma moral racional quanto da possibilidade de aquisição de máximas boas, ela é insuficiente para fazer vencer suas prescrições, mesmo possuindo a seu favor o sentimento moral que levaria a máximas boas. Assim, parece carecer de algo que a razão prática não pode prover ou sustentar, decorre que vontade/razão prática não é pura prática, ou melhor, não é capaz de sempre ditar o que é do melhor interesse da moralidade. Em relação à causalidade, Nahra conclui:

A natureza da vontade humana é empírico/inteligível pelo fato de ela ser afetada, por um lado pela sensibilidade, e por outro pela razão. A vontade humana, então, que enquanto causalidade produz efeitos no mundo sensível, ou seja, age, é já afetada em seu agir pelas leis da natureza e pelas leis da razão pura (NAHRA, 2008f, p. 49).

A identificação entre vontade³⁷ e razão prática evoca a discussão sobre se é possível pensar em uma vontade realmente livre e como ela seria. Nesse panorama,

³⁷ Kant (1980a, p. 47) define: “como para derivar ações das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática [...]”. Essa definição é bem problemática, logo após sua formulação segue uma exposição sobre seu limite prático, ou seja, um ser racional não é determinado puramente pela razão, fato que não ocorre, pois a humanidade recairia em uma positividade moral. Porém, o homem deveria sempre ser capaz de, por sua própria vontade, escolher os produtos da razão. Se o conceito que coloca vontade e razão prática no mesmo patamar não é suficiente para depurar todas as indagações, temos de pensar, como geralmente acontece na obra desse autor, em um conceito de vontade não acabado, mas que se desenvolve e solidifica-se no decurso do texto. Na relação entre vontade/razão prática/liberdade, temos: “Mas a razão ultrapassa logo todos os seus limites se se arrojasse a explicar como é que a razão pura pode ser prática, o que seria a mesma coisa que explicar como é possível a liberdade [...]” (KANT, 1980a, p. 111). Toda a argumentação nesse trecho é referente ao fato de estarmos diante de uma tamanha espontaneidade da razão que não nos é possível penetrar. Como consequência, podemos apreender que não podemos chegar à perspicácia da qual o mecanismo que a razão faz uso para determinar a vontade, sem levar em conta a causalidade natural. Pode-se argumentar que Kant desenvolveu esse caminho em RL. Cronologicamente, FMC é um texto de 1786, e RL de 1793, assim, houve um grande amadurecimento intelectual em certas

liberdade não é simplesmente uma prerrogativa atitudinal, ou melhor, a de escolha, requer apenas o arbítrio livre. A liberdade oriunda da razão prática seria a possibilidade de tomada de decisão independentemente do peso ou influência promovida pela materialidade, o que se infere a partir do conceito de causalidade inteligível/da liberdade. No entanto, liberdade conseguida pela via analítica apenas pode ser conceituada como negativa, pois implica apenas um agir que provém do homem, ou seja, não afetada pela causalidade natural, dessa análise decorre afirmar um conceito positivo de vontade.

Uma vontade livre (em conceito) seria não simplesmente a independência da materialidade, mas quando a máxima acatada vem dos motivos da razão, em outros termos, uma vontade livre é uma Boa Vontade (tópico a ser desenvolvido posteriormente), o augusto bem da moralidade, o indicativo de distanciamento da sensibilidade, a busca da racionalidade no agir. Sobre boa vontade, Nahra (2008f, p. 50) acrescenta: “Um ser humano que possui boa vontade é não apenas um homem que pode agir moralmente (coisa que, como veremos, todos os homens podem), mas um homem que efetivamente age moralmente”.

Ao se definir vontade livre, faz-se necessário outorgar-lhe um adendo, a saber: em conceito, procedemos dessa forma, pois, dentro da teoria moral kantiana, já é lugar comum o fato de que a vontade não é totalmente livre, podemos facilmente pensar que não só não agimos sempre baseados na lei moral como não é possível efetivamente demonstrar que o homem aja moralmente. Não temos ferramentas para dizer de uma única ação que ela é moral. Tanto as boas ações (não demonstradas empiricamente) como as más (demonstráveis empiricamente) nascem na razão prática, o que coloca em xeque a própria vontade, em dois sentidos: *um*, teríamos uma imperfeição da natureza em seu aspecto teleológico, ela teria falhado na disposição das faculdades; *dois*, o conceito de boa vontade cairia e com ele toda a estrutura moral que se pretende racional.

Surge, então, a necessidade de estabelecer um argumento mais detalhado para mostrar que a vontade pode e de fato é instrumentada pela razão, porém, não nos deteremos em demasia nesse ponto, pois já empreendemos essa prova, ao menos do ponto de vista lógico, no capítulo 1. Então, conduziremos esse revisitado em uma esfera dos fins como complemento à primeira exposição dessa questão.

questões como é o caso da vontade, porém, mesmo o esquema lei moral/sentimento moral/vontade entre bem e mal serve apenas de propedêutica; o *factum* da razão ainda jaz na penumbra.

2.2- A RAZÃO PRÁTICA QUANTO À SUA FINALIDADE

A linha de raciocínio da razão como prática já foi trilhada sobre uma ótica lógica no primeiro capítulo, no qual foi possível assegurar um princípio prático objetivo e todos os ganhos que decorrem de tal demonstração. Mas essa conclusão é insuficiente. No intuito de proceder nessa linha, Kant inicia esse projeto estabelecendo seu alicerce na ideia de finalidade (*Zweck*) tanto interna – na qual todos os órgãos possuem finalidade específica – como externa, havendo finalidade na sociabilidade e na produção dos homens. Todavia, esses dois campos são representados por um órgão específico, a saber, a razão. A esse respeito, Kant afirma:

A razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a vontade, então seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma vontade, não só boa quiçá como meio para outra intenção, mas uma vontade boa em si mesma, para o que a razão é absolutamente necessária³⁸ [...] (KANT, 1980a, p. 25).

Essa citação está repleta de elementos muito significativos do ponto de vista teleológico. Entretanto, deve-se verificar se a intensidade é resultado da tradução para o português que utilizamos, no caso de Paulo Quintela, ou se realmente Kant assim pretendeu enfatizar. O primeiro ponto está no trecho citado acima: “A razão nos foi dada como faculdade prática”; nela, o verbo *dar*, por sua transitoriedade, remete-nos a uma compreensão muito além do que está pretendido dizer no original: “gleichwohl aber uns Vernunft als praktisches Vermögen, d. i. als ein solches”, o que nos assegura unicamente a posse da razão como faculdade prática.

No texto em português, pela ação de transição do verbo, o ser humano recebe essa faculdade. Como esse tipo de ação requer razão, logo, somente um ser dotado de razão pode agir³⁹ (criar) dessa forma. Poder-se-ia ir mais longe e argumentar que toda ação nesse

³⁸ No original *Gungdlegung zur Metaphysic der Sitten*, encontramos: “[...] gleichwohl aber uns vernunft als praktisches Vermögen, d. i. als ein solches. das Einfluss auf den Willen haben soll, dennoch zugetheiltist; so muss die wahre Bestimmung derselben sein, einen nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willen hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nöthig war [...]”(KANT 1785, p. 13-14).

³⁹ Cronologicamente a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) é publicada três anos antes de *Crítica da Razão Prática* (1788) em que a ideia de Deus, liberdade e imortalidade da alma estão amplamente trabalhadas e voltadas para uma significação moral. Porém, na *Crítica da Razão Pura* (1781) Kant já enfoca o tema, mas sempre em uma perspectiva de necessidade. Para ele, Deus tem uma função para a moral e nunca na busca por provas diretas de sua existência, por mais que o fim (pretensão) de sua filosofia fosse incorporá-lo por um caminho diferente, ou seja, a moral levaria a Deus. Então, na leitura de Kant, mesmo na obra de sua fundamentação moral (1980a), o divino já está presumido e tratado como tal. Dessa forma, sempre lemos

esquema visa a uma finalidade, visto que a razão foi dada ao homem para exercer uma função. Esse tipo de interpretação não se perde dentro do campo conceitual kantiano, pois, mesmo que no original seja assegurado apenas a posse e não a sua origem, a continuidade do trecho endossa essa interpretação, por mais que o original não seja tão explícito como na tradução de Paulo Quintela, a qual nos remete à ideia de um criador outorgando as disposições humanas, e não a natureza compondo artisticamente os elementos necessários para um fim estabelecido para o futuro.

Encontramos o segundo ponto na passagem “então seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma vontade”, visto que a palavra *destino* traz complicações para o texto, ao menos na língua portuguesa, haja vista que, grosso modo, adota-se esse termo como um essencialismo que revela uma combinação de circunstâncias alheias a nosso querer e entendimento, portanto, pertencentes ao um ser extrínseco ao nosso mundo (físico). Esse termo também está associado ao sinônimo de sina, sorte ou vontade divina e nunca, em certos casos, como direção. Kant (1785, p.14) escreve: “[...] dennoch zugetheilt ist; so muss die wahre Bestimmung derselben sein [...]”, ou seja, usa o termo *Bestimmung* que evidentemente pode ser traduzido, pelo contexto, como *destino* no sentido de direção, mas que seria muito mais adequado como determinação, propósito ou até mesmo autodesignação. Pensar em destino promovido por Deus em seu sentido mais usual é desconsiderar o pensamento de Kant que introduz a noção Deus como uma necessidade psicológica⁴⁰, como útil para a moralidade e para acentuar um redentor, também pelo que relata:

A natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporcionava a si mesmo, livre do instinto, por meio da própria razão (KANT, 2003b, p.6).

Com base no argumento acima, ficam claras duas finalidades no homem: *um*, a potencialidade da razão a ser cumprida; *dois*, a boa vontade (como dedicaremos posteriormente nossa atenção a esse conceito, iremos focar, por ora, apenas a primeira finalidade). A razão tem a finalidade de ser prática, isto é, deve exercer influência sobre a vontade, sendo essa nossa condição natural, como Kant relata:

sentenças que, apesar de sua racionalidade elevada aos píncaros mais gigantescos, revela de forma fugidia uma teologia.

⁴⁰ Segundo Haward Gaygill em *Dicionário Kant* (2000b, p. 95) “Kant não só destrói as provas onto-, cosmo- e físico-teológicas da existência de Deus, como combate as cruas analogias antropomórficas, situando o conhecimento acerca de Deus à analogia e seu uso como ideia reguladora, *como necessidade psicológica*” (grifo nosso).

A razão humana, em um determinado domínio de seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode lhe dar resposta por ultrapassarem completamente suas possibilidades. (KANT, 2001b, p.29).

E, nesse contexto, acrescenta:

Não é por culpa sua que cai nessa perplexidade. Parte de princípios, cujo uso é inevitável no decorrer da experiência e, ao mesmo tempo, suficientemente garantido por esta. Ajudada por estes princípios eleva-se cada vez mais alto (como de resto lho consente a natureza) para condições mais remotas. Porém logo se apercebe de que, desta maneira a sua tarefa há de ficar sempre inacabada, porque as questões nunca se esgotam; vê-se obrigada, por conseguinte, a refugiar-se em princípios que ultrapassam todo uso possível da experiência e, não obstante, estão ao abrigo de qualquer suspeita, pois o senso comum está de acordo com eles. (KANT, *idem, ibidem*).

Essas passagens deixam claros dois fatos relevantes no procedimento da razão: *um*, a necessidade constitutiva de perscrutar o mundo, de ampliar o que conhece; *dois*, na aquisição de informação, reconhece-se um limite em que, por mais que não possa ser positivamente superado, a razão encontra meios incertos para continuar em sua competência primeira.

Por essa competência (destino), a razão não está submetida ao que pode conhecer do mundo sensível. Na verdade, sua estrutura é tal que concebe conceitos pela vida da analogia, que não se sustentam no usual, ou seja, está fora do limite conceitual experimentado por nossa faculdade prática. No entanto, é nesse ponto que Kant endossa o conceito de espontaneidade delimitando o conhecimento sensível do inteligível e, o mais importante, salvaguardando tanto a possibilidade de uma causalidade inteligível na consecução das ações quanto o edifício moral como provindo da razão.

Dessa espontaneidade deduz-se o conceito de liberdade, a razão é livre da ordenação mecânica da realidade e, nessa transgressão, na superação dos limites do conhecimento, funda um caminho somente trilhável por esta casuística, da liberdade promana a moralidade, nas palavras de Kant (1980a, p. 96):

[...] é impossível pensar em uma razão que com sua própria consciência recebesse de qualquer outra parte uma direção a respeito de seus juízos, pois então o sujeito atribuiria à determinação da faculdade de julgar, não à sua razão, mas a um impulso. Ela tem de considerar-se a si mesma como autora de seus princípios, independentemente de influências estranhas; por conseguinte como razão prática ou como vontade de um ser racional, tem de considerar-se a si mesmo como livre; isto é, a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a ideia de liberdade, e, portanto, é preciso atribuir, em sentido prático, uma tal vontade a todos os seres racionais.

A ideia de liberdade que leva à moralidade não é passível de demonstração, haja vista que parte de uma dedução, parte da espontaneidade da razão que, inconformada com seus limites, transcende. Assim, é um conceito sem realidade objetiva, ou melhor, a causalidade natural é verificável empiricamente, já a causalidade transcendental (da liberdade) não pode ser negada ou afirmada, já que parte de uma dedução ou pressuposição. Mas, habilidosamente, Kant faz a distinção entre o sensível e o inteligível, entre o campo teórico e o prático. Então, como no uso teórico (especulativo) da razão, essas provas não são possíveis, devemos investigar o prático, esse é o caminho da liberdade positiva (autonomia da vontade) e da fundamentação de uma moral racional.

A presente argumentação leva, em primeiro lugar, a pensar que uma imperfeição da natureza quanto à finalidade da vontade não é admissível, pois, para ser possível, o conceito de vontade é necessário para o estabelecimento de uma perfeição natural e da noção de fim terminal. Se a razão prática é solo fecundo tanto para boas como para más ações, ao verificarmos sua estrutura (como já argumentado), somos forçados a declinar nossa frente como sinal de reconhecimento dos componentes e atuação dessa faculdade.

Resta-nos, no entanto, aprofundar o conceito de boa vontade e perfeição da natureza para instrumentarmos ou atribuirmos aspectos mais fortes ao viés teleológico com o qual estamos nos comprometendo, uma vez que, na simples delimitação da vontade como razão prática, verificamos bons indicativos, na verdade, indicativos necessários vêm à luz, mas muito carecemos para tornar nosso projeto palpável.

2.3- BOA VONTADE

Paton (1947, p.34) ao introduzir um conceito fundamental da arquitetura moral do filósofo, apresenta o conceito de boa vontade relatado por Kant que começa seu argumento dramaticamente, a saber: “Neste mundo, e até também fora dele, nada é

possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade”.

Essa é uma passagem extremamente fecunda, que exige uma análise em detalhes de vários pontos para que se possa compreender apropriadamente o conceito de boa vontade sob o viés kantiano. São eles: *um*, o que o autor tenta representar pelo termo *bom*, isto é, a continuidade de significado estabelecido pela tradição metafísica ou simplesmente como mecanismo linguístico e qualificador da vontade; *dois*, a partir dessa definição pensar um conceito, ainda provisório, de boa vontade; *três*, esquadrinhamento do trecho “boa sem limitações”. Depois de percorridas todas essas etapas, estaremos diante dessa tão almejada ideia.

Em linhas gerais, o entendimento desse trecho é simples: o que está sendo dito é que a boa vontade é boa e, em qualquer contexto em que ela eventualmente possa estar inserida, é absolutamente boa. Quanto ao seu valor, seria desprovida de contingências, conforme demonstra Paton (1947, p. 34):

[...] Sua bondade não é condicionada pela sua relação com o contexto ou a um fim ou desejo. Neste sentido, é um bem absoluto e incondicionado: é bom em si mesmo e não apenas na sua relação com outra coisa. Sua bondade não se limita a bondade nesta ou naquela relação: é, em suma, boa sem limitação ou qualificação ou restrição.

Muito embora o argumento seja apresentado do ponto de vista da razão vulgar, nem por isso a boa vontade se torna relativa, boa para uns, mas não necessariamente boa para todos e, como já vimos, ela tem de ser boa em qualquer mundo moral possível, em qualquer contexto deliberativo. Sendo assim, essa exposição é vaga e não alcança a totalidade do conceito além de remeter necessariamente a uma busca pelo significado e relação assumidos pelos termos *bom* e *vontade*.

O primeiro termo, dependendo da relação, assume alguns significados: ser bom é ser confiável e detentor de várias qualidades que são apreciadas em um distinto espaço geográfico e por que não dizer histórico. Como exemplo disso podem ser mencionados os fenícios que acreditavam na prática de sacrifício ritual utilizando animais e até seres humanos. Uma prática tão perversa como essa já foi considerada imprescindível para acalmar os deuses. Além disso, os executores desse dever eram considerados honrados, bons homens. Desse modo, o bom – sob o aspecto pragmático e incerto da antropologia – é múltiplo. Quando Paton (1947) assume bom como aquilo que é agradável, age apenas para marcar uma divisão já há muito conhecida na obra kantiana: bom não pode ser equivalente

ao agradável, já que essa sensação chega a nós pelo mundo, na afetação que os objetos causam à nossa estrutura fisiológica. Entretanto, de imediato, não esclarece o sentido de bom e ainda levanta duas hipóteses: *um*, que a boa vontade é boa sem limitação; *dois*, que nada é bom sem limitação ou que tudo é bom sem limitação.

Como a primeira alternativa é a defendida por Kant, iniciemos por pensar na segunda, mais especificamente que todas as coisas (bens) são boas sem limitação; hipótese de fácil comprovação e de não aplicação no mundo. Se todas as coisas são boas, então (a), (b) e (c), como pertencentes a esse conjunto, gozam das mesmas propriedades, portanto, são boas sem limitação. Mas quando assumimos elementos distintos ou saímos de uma esfera puramente não representacional para uma representacional como Paton (1947) procede, a saber: estipulando coisas existentes no mundo e não simplesmente variáveis lógicas, como prazer, conhecimento e arte; sem maiores avaliações, considerá-las-íamos boas.

No entanto, em avaliarmos detalhadamente, logo entendemos que o prazer ele próprio é muito bom e desejado, mas há formas de prazer, e prazer em determinadas coisas que não o são. O mesmo raciocínio é aplicável ao conhecimento e a arte. Então, os elementos que eram bons individualmente ou isoladamente, quando entram em determinadas relações, perdem essa característica, o que nos leva a pensar em relações condicionais ou dependentes da materialidade para serem consideradas boas. Isso implica dizer que, apenas nesse movimento argumentativo, será possível asseverar que – embora possam, por um olhar desatento, ser consideradas boas – não são boas incondicionalmente, porquanto, como já mostrado, necessitam das circunstâncias para receberem valoração. Desse modo, torna-se possível negar a hipótese de que tudo é bom sem limitação, o que é ratificado por Paton (1947, p. 36):

Tal visão não é, penso eu, consistente em todos os casos com os nossos julgamentos (juízos) ordinários. Assim, o prazer é manifestamente uma boa *prima facie*, ainda em alguns contextos, é bem ruim, por exemplo, o prazer na dor dos outros parece completamente ruim.

Do fato de haver conseguido evidenciar que as coisas em uma relação – quanto ao seu valor – são condicionais, não é o mesmo que chegar à conclusão que, isoladamente, não sejam incondicionais. Por isso, o mesmo princípio que nos traz a indagação traz a solução. Não podemos afirmar que algo é bom ou mau em isolamento. O *bom*, mesmo em uma perspectiva metafísica apenas se diz quando está dado, por exemplo: uma causa não gerada mas geradora – Deus – estabelece, de alguma forma, provada ou não racionalmente,

uma relação, no caso divindade e homens. Então, aplicando o mesmo raciocínio, o homem é bom ou mau, não evidentemente pelas ações que comete, mas pela máxima que preenche o comportamento dessas interações. Assim, se a ação não prova, ao menos indica e é desse ponto que Kant estabelece que a bondade de qualquer coisa só é pensável em uma aplicação ao mundo real, em situações reais.

Paton (1947, p. 36) faz uma importante contribuição para solucionar a problemática inerente às coisas serem boas em si ou em uma relação, implementando a distinção entre:

- I. Bondade intrínseca, não variável, o valor está em si.
- II. Bondade contributiva⁴¹, como meio, referente à sua utilidade.

Com esse novo rumo não são necessários argumentos largamente perspicazes para compreendermos que boa vontade diferencia-se do conjunto de todos os bens contributivos, pois a boa vontade é independente de qualquer contexto. Então, ser boa sem limitações significa apenas que ela possui seu valor unicamente em si,

[...] ainda mesmo que por um desfavor especial do destino [...] faltasse totalmente a essa boa vontade o poder de fazer vencer as suas intenções, mesmo que nada pudesse alcançar [...] ela ficaria brilhando por si mesma como uma joia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor (KANT, 1980a p. 23).

O caminho parece, então, delinear-se em conseguirmos demonstrar a distinção referente ao bom, em pensar se realmente a bondade da vontade é intrínseca. O argumento kantiano (1980a) salienta: os talentos do espírito, as qualidades do temperamento e os dons da fortuna são, em si, bons sob diferentes aspectos, no entanto, sem a orientação correta, que só é dada por esse conceito, tende a desandar e tornar-se torpe. Em outros termos, a boa vontade é o ponteiro da bússola moral (fundamento do ato moral em si mesmo), exercendo a exata e correta influência sobre a alma, culminando em uma boa ação. É interessante verificar que esses bens tão louvados em compilações morais anteriores não representam efetivamente uma bondade intrínseca, pois são condicionados, segundo Kant (1980a, *apud* PATON, 1947, p. 38): “A frieza de um vilão faz dele não só muito mais perigoso: [o faz] imediatamente também mais abominável para os nossos olhos”. Dessa forma, por mais que, em vários contextos, o sangue frio, a temperança e tranquilidade no

⁴¹ Nomenclatura instituída por Paton.

agir sejam admiráveis e desejadas; sob a influência de uma vontade que não é boa, provocam aversão.

Ainda não satisfeito com essa definição, Kant procura reforçá-la em dois aspectos: *um*, mesmo existindo qualidades que são favoráveis à boa vontade e facilite seu trabalho, sua obra, elas não possuem valor em si; *dois*, a boa vontade não encontra valor por suas finalidades, por aquilo que promove, pela ação boa que deve decorrer de si. Ela é como uma joia que brilha por si mesma. Nesse contexto, Paton (1947, p.39) conclui:

[...] devemos lembrar que Kant não nos oferece uma teoria geral do valor, mas apenas uma teoria da bondade. Arte e ciência [por exemplo] tem seus próprios padrões de excelência, mas esses são padrões de beleza e verdade, e não de bondade. Sucesso na busca da arte ou da ciência é um bem condicionado [contributivo], mas isto, como vimos, significa para Kant, que só é bom [intrínseco] se não for contrário a lei moral. Não importa quão bem Nero tocava violino, o que ele fez não foi bom.

Como resultado, tem-se que os bens condicionados sempre carecem de boa vontade, mas, pelo fato de não serem suficientes por si, não se pode incorrer em extrapolação lógica, ao garantir que somente um bem incondicionado pode agir sobre um condicionado, antes de empreender uma análise mais detalhada sobre o conceito de boa vontade e verificar se, de fato, ele é incondicional.

O grande problema relacionado à boa vontade é que todos os bens existentes no mundo carecem de contexto para serem entendidos como bons, ao menos em uma acepção da palavra. Por essa razão, se tudo que observamos na natureza carece de algo para ser considerado bom, não parece absurdo presumir que aconteça o mesmo com o conceito que estamos verificando. Tentemos, então, por via negativa, isto é, se não conseguirmos encontrar um contexto equivalente para boa vontade ser boa, por decorrência, ela será como Kant (1980a) tão ferozmente advoga: um tipo especial de bem, um bem sem condições, um bem em si.

Além disso, as qualidades ou características do homem nomeadas como talentos mentais, qualidades do temperamento e os bens da fortuna são condicionais, necessitam de uma vontade boa para produzir ações boas; e de uma vontade má, para produzir ações desse tipo, carecem de um complemento, que não pode ser do mesmo tipo. Por exemplo: a sagacidade e inteligência (qualidades do temperamento) empregadas para a obtenção de poder e riqueza (bens da fortuna) amalgamadas não se tornam por si, ainda buscam

fundamento na vontade para estabelecer não somente a forma como se irá enriquecer, licitamente ou não, mas para ser moral.

O procedimento que empregamos, se o levarmos à boa vontade, verificaremos que, por mais que busquemos, não encontramos algo que seja necessário somar-se à boa vontade para essa ser boa, portanto, a primeira hipótese que levantamos é provada como verdadeira. Durante todo o trabalho de pesquisa, não conseguimos encontrar algo ou algum contexto no qual a boa vontade pudesse ser qualificada como tal, então a pensemos como a única coisa realmente boa, absoluta e incondicionada. A esse respeito, Paton (1947, p. 41) define:

A frase “bem maior” é ambígua. Pode significar apenas o bem que é em si mesmo incondicionado e é a condição de todos os outros bens. Neste sentido “bem maior” e “bem absoluto” significam precisamente a mesma coisa. Mas Kant também está fazendo um juízo de valor, para tanto, um bem deve ser reputado como “incomparavelmente maior” do que qualquer outro bem. Sua utilidade ou inutilidade não acrescenta nem subtrai seu valor único e incomparável.

Resta-nos, segundo Paton (1947), duas indagações a serem resolvidas, a saber: *um*, será que realmente a humanidade tem o direito de afirmar que só há um bem, que pode ser bom independentemente dos contextos?; *dois*, esse bem nos chega por um julgamento correto? É claramente prenhe de dificuldades desenvolver um argumento sobre essas indagações, pois um dos caminhos para a extrapolação dos limites do conhecimento é a analogia⁴², e se pensarmos empregar a conclusão aristotélica ($A:B = C:D$) feita para comparar elementos sensível/sensível primordialmente (GAYGILL, 2000b), mas não necessariamente, o que decorrente da ideia de sistematização do conhecimento em seu projeto filosófico, encontramos uma quantidade gigantesca de razões que nos levam a não realizar tamanha jornada, pois, na esfera kantiana, há uma pretensão, como sabemos, em empreender uma analogia sensível/inteligível, o que para efeitos da boa vontade não é possível como nos demonstra Paton (1947, p. 44):

⁴² Para Kant não houve a necessidade de formular uma teoria da analogia, porém, em sua obra, encontramos fragmentos da utilização desse conceito nos moldes da tradição, especialmente no entendimento Aristotélico, como diz Gaygill (2000b, p.21) ao afirmar que “[...] foi quem primeiro se deu conta das implicações filosóficas da similaridade analógica e mostra nos tópicos como ela poderia ser usada para relacionar ‘coisas pertencentes a diferentes gêneros’ ‘A:B = C:D’ (por exemplo, assim como o conhecimento está para o objeto de conhecimento, a sensação está relacionado ao objeto da sensação)”. Aristóteles constrói um argumento lógico que evidencia o princípio de analogia, que servirá para Kant centrar a possibilidade de ampliação do conhecimento para resolver as questões inerentes à terceira antinomia e abrir o mundo metafísico por via lógica e racional.

É difícil estimar uma inferência [analogia] [...] se estivermos falando de algo como o ar, por exemplo, cuja bondade consiste em sua utilidade para o homem e outros animais, não poderíamos dizer que o ar, o que é bom sempre, é melhor do que exerceu, o que só é bom às vezes [no ato]. Mas claramente a utilidade da coisa não depende de seu contexto, ou seja, as necessidades dos organismos vivos – e não pode oferecer um paralelo com a nossa inferência [analogia] com a boa vontade.

Talvez o ponto mais significativo nessa interpretação de Kant seja o fato de que chegamos à boa vontade, não pela vida da analogia, mas pela prática das ações morais, que nos assegura, *primeiro*, que ela é a bússola da moralidade e fundamento bom desta, *segundo*, é verdade que o entendimento do *bem* nos chega por via dolorosa, por um argumento difícil e pelo sentimento de reverência e reconhecimento que traz por intermédio da ação do outro.

Do argumentado chegamos às seguintes conclusões:

I. Se os objetos de uma boa vontade são condicionados e ela (a bondade da boa vontade) é incondicionada, logo o incondicionado não pode ser derivado do condicionado.

II. Os fins de uma ação como derivados do que é condicionado (dos objetos) não possuem relevância para o valor da boa vontade, dessa forma, o sucesso ou fracasso no agir não pode ser incondicionado.

III. Muito embora a boa vontade seja o bem maior não é o único bem, apenas o cerne e sustentáculo da via racional de sua teoria moral.

IV. A boa vontade chega ao homem de forma prática, e causa reverência.

Diante do exposto concluímos que a boa vontade não é o único bem, entretanto, o bem absoluto e incondicionado. Há inúmeras coisas (bens) que se qualificam boas pela relação que ocupam ou estão situadas, mas somente a boa vontade é independente. Também se torna evidente que instituir esse conceito não é suficiente para assegurá-lo, uma vez que vem por intermédio de um argumento sem tanto rigor. Em todo caso, nunca se poderá, dentro do raio de ação do pensamento kantiano, provar tal assertiva. Contudo, não é impossível apontar bons argumentos que reforçam o valor absoluto da vontade.

Estabelecido o conceito, surge uma séria indagação sobre sua gênese, questão essa que poderíamos formular, como: em quais argumentos Kant apoia-se para trazer à luz a

boa vontade, atribuindo-lhe esse altíssimo valor e colocando-a sobre a tutela da razão? Sem um bom raciocínio sobre esse assunto, levando em conta unicamente o que foi exposto, estaríamos apenas autorizados a defini-lo como aleatório, como um ponto de partida para a funcionalidade de sua teoria moral, levando em consideração também que uma *intuição* não conseguiria responder a indagação, uma vez que o ato moral repousa sobre a incognoscibilidade, o que deixa os movimentos subjetivos (internos) do conseqüente ato moral, velado sob um véu para os observadores. Todavia, parece justo ponderar, pois o próprio sujeito da ação não saberia o conteúdo de sua máxima se a boa vontade não estivesse preenchendo o motivo (*Bewegungsgrund*) dessa ação moral, ao que o autor (KANT, 1980a, p. 40) responde:

Na realidade, é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever. Acontece por vezes na verdade que, apesar do mais seguro exame de consciência, não possamos encontrar nada.

Decorrente do exposto acima, conclui-se que – aos olhos de um observador que testemunha um *ato moral* (suposição deste) e até mesmo do agente moral – não se pode ter conhecimento sobre o ato em si, isto é, se ele foi praticado por dever ou não. Então é vedado endossar a existência (ao menos por esse meio) de uma boa vontade, por mais que se mostrem indícios. Sendo assim, o caminho para a questão sobre a gênese desse conceito é colocado ou argumentado em um panorama completamente diferente. Portanto, reanalisemos esse conceito pela sua relação com a razão e como mecanismo teleológico. Para isso, retomemos alguns ganhos que alcançamos no decorrer de nossa argumentação.

O conceito de boa vontade é pensado como bom sem limitações, o que não possui limitação é pleno e autossuficiente, não conhece entraves, percalços ou carências e, dessa forma, não buscará além de si, resguardo, não buscará fonte para saciar-se. A boa vontade é o bem (*das Gute*) como possibilidade prática, como suficiente para garantir a uma ação que a recolhe como máxima o *status* de ser boa, de ser moral.

Levando em consideração o olhar do pensamento vulgar para um determinado ato, por exemplo, a caridade, nosso julgamento sempre será no sentido de perscrutar o caráter do agente (averiguação impossível, entretanto, no âmbito do entendimento vulgar, seria uma tarefa realizável) para verificar o que motivou a ação: se ele o fez por algum motivo visando aos benefícios ou por algo que imprimiu um comportamento que vai além do EU, de um amor por si exagerado. O que salta à vista não é o fato de ser um julgamento

irrealizável, uma vez que pretende encontrar no objeto representativo da ação, e não na máxima, o fundamento do comportamento caritativo, mas o fato de que a possibilidade de uma ação moral não descansa em uma infinidade de alternativas.

Mesmo o entendimento mais vulgar, sem qualquer erudição no campo moral da filosofia pode entender, chegar à perspicácia de que, em se tratando de uma ação, ela só pode ser certa ou errada, positiva ou negativa, moral ou contrária à moral, ou seja, constitui-se como uma dicotomia, uma oposição entre dois lados por naturezas conflitantes que visam ao controle da ação, partes que possuem fundamentos diferentes, cada qual com o seu senhor. Esse movimento será conceituado por Kant (1980a) como dialética natural e constitutiva.

Nesse ponto, podemos entender a causa de apenas ser possível uma prova negativa da relação entre razão e boa vontade. Na dialética natural duas forças lutam para influenciar o comportamento, são elas a boa vontade e a inclinação. Sabe-se que a busca pela felicidade (o somatório de todas as necessidades da inclinação) dá-se na faculdade de apetição, nossa relação com prazer/desprazer. Sabe-se também que a felicidade tem como melhor orientador o instinto. Como os únicos órgãos no homem de cunho prático que exercem influência sobre a vontade são a razão e o instinto e este já é responsável pela felicidade na existência, logo, a boa vontade não brota dessa fonte, pois no deleite a moralidade não entra no cálculo, o que importa é o máximo de prazer e o mínimo de desprezo, o que não ocorre na boa vontade. O órgão restante é a razão e tem por finalidade a boa vontade, uma influência distinta e contrária ao balanço do agrado. O que nos assegura uma prova negativa, contudo muito evidente da relação entre razão e boa vontade (posteriormente retomaremos esse argumento com mais detalhes).

Ao iniciar a leitura referente à resposta kantiana sobre o lugar e função da razão, surgem algumas dificuldades. Levando em consideração apenas as passagens da FMC que tocam sutilmente nesse ponto, percebemos a carência do conhecimento referente aos seres organizados e quais os fatos que sustentam a afirmação de que todo órgão tem uma função específica e a mais adequada⁴³, em outros termos, carece de certa fundamentação. Nesse

⁴³ Na FMC (KANT, 1980a, p.24) lê-se: “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 não se encontra nenhum órgão que não seja mais conveniente e adequado à finalidade a que se destina”. Não é um pensamento novo na obra de Kant, em IHU (2003b, p.5) ele diz: “Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim [...]”, afirma ainda tanto de uma observação interna (anatômica) quanto externa, tudo no homem é perfeito e serve para uma finalidade. No entanto, somente em 2008c na Cj seria explicitado o que é um fim natural e o que são seres organizados, dando assim a FMC mais força em seus argumentos.

intuito, Kant aprofunda e desenvolve uma variação da teleologia Aristotélica⁴⁴, para conseguir afirmar o valor absoluto da vontade e, evidentemente, colocar um fim ao dilema moral, ou seja, institui finalidades e em especial para a razão. Os pontos-chave serão respectivamente as disposições naturais (seres organizados), o instinto (como fomentador e gerenciador da felicidade) e o papel da razão (questões a serem tratadas no próximo capítulo). Por ora, reanaliseemos esse conceito pela sua relação com a razão como mecanismo teleológico. O argumento assume ou pode ser colocado, segundo Paton (1947, p. 44) como:

- I. Um ser organizado é um conjunto adaptado para um propósito ou fim, ou seja, a vida.
- II. Em um ser, cada órgão é adaptado para um propósito ou fim, que é um elemento no efeito total ou fim.
- III. Cada órgão é o mais adequado para atingir seu propósito ou fim.

Aplicando as premissas do argumento teleológico, devemos entender o homem como um organismo guiado pela razão, esta, em seu turno, como já discutido, é prática, já que influencia a vontade e a torna boa. Por mais que muitas dúvidas possam ser enxertadas nesse ponto, extrair a origem do pensamento teleológico em Kant e não problematizar a forma como veio a ser incorporada é possível com um expediente propedêutico, também porque: “o argumento é subsidiário, e seu principal interesse para nosso propósito é este – que *nos* dá a primeira introdução à parte que Kant põe a razão em ação [*como prática*], na busca por um bem incondicionado e somente desta forma corresponderá a sua finalidade elencada em *FMC*, isto é, uma boa vontade⁴⁵” (PATON, 1947, p.44, grifo nosso).

⁴⁴ Howard Gaygill, em seu *Dicionário Kant* (2000b, p. 303) define: “Uma explicação teleológica é aquela que explica em termos de fins últimos”. A origem do termo reporta-se a Aristóteles, especificamente na distinção entre as causas materiais, formais, eficientes e finais, instrumentos para a averiguação das mudanças da *physis*, em particular as causas finais, ou seja, a intenção ou motivo que uma coisa qualquer passou a ser, passou a existir. Na obra de Kant a explicação teleológica assume algumas singularidades, “O que, para Kant, faz com que seus juízos práticos sejam teleológicos é sua referência a um fim. O fundamento de autodeterminação da vontade é um *fim* e assim, tecnicamente, todos os juízos morais, uma vez que são determinados por um fim, são teleológicos. Entretanto, são teleológicos no sentido de atribuir significação a uma ação consumada, mas tão somente na medida em que esses fins servem como motivo para a determinação da vontade [...]” (GAYGILL, 2000b, p. 34-35). O argumento anteriormente utilizado, apenas na esfera sensível, passa a ser aplicado à razão, todavia não fica somente nesse ponto, em sua teoria existe não só uma teleológica da natureza, mas a junção desta com a acepção de uma finalidade moral. Então, as teleologias física e ética são unidades para a formatação da ideia de fim terminal da raça humana.

⁴⁵ É importante salientar que a razão possui duas funções, uma condicionada aos sentimentos e desejos, a materialidade e outra incondicionada, relativa ao bem maior. A do primeiro tipo é a felicidade, a segunda uma boa vontade.

Trataremos por ora como subsidiário para extrair conclusões de suporte a moral depreendendo resultados que irão torná-lo (o argumento teleológico) muito mais evidente.

2.4- NATUREZA

Kant, no que concerne à investigação da natureza, discute dois métodos em particular, os quais seriam:

Se nós entendermos por natureza a soma total de tudo que existe determinadamente segundo leis e no mundo (como natureza propriamente dita) estas coisas conjuntamente com sua causa suprema, nós podemos tentar investigar a natureza segundo dois métodos. O primeiro destes métodos é chamado física, o segundo metafísica. O método da física é teórico e emprega apenas propósitos tais que podem ser concebidos através da experiência. Ao contrário, o método da metafísica é teleológico e pode empregar somente um propósito estabelecido pela razão pura para seu fim. Bernasconi (2001a, apud Nahra, 2008e, p. 2-3).

Anteriormente à análise dos métodos de investigação da natureza, busquemos: *um*, explorar os significados de natureza na obra de Kant; *dois*, o entendimento de causa suprema. O primeiro trecho da citação “Se nós entendermos por natureza a soma total de tudo que existe segundo leis e no mundo” é bem claro, no sentido que o autor faz uma divisão entre a natureza material⁴⁶ e formal, ao que Gaygill (2000b, p. 238) acrescenta:

[...] como é possível em geral a natureza? Como o ponto mais alto que a filosofia transcendental pode alcançar e para o qual também deve ser conduzida como seu limite e perfeição. Ele divide a questão em duas: como é possível a natureza no sentido material e como ela é possível no sentido formal.

⁴⁶ Evidentemente que a referência da citação a “todas as coisas”, já está contida em si a representação dos elementos imateriais, porém, quando acrescenta: “segundo leis e no mundo” o autor pretende equiparar sensível/inteligível, pois parece que o privilégio de um em detrimento do outro cabe possivelmente a uma leitura equivocada de Kant e perpetuada pela tradição. Quando se compreende bem a citação pode-se verificar que efetivamente não está sendo feita uma distinção ou delimitação das áreas de abrangência do sensível e do inteligível, na verdade, o que está sendo dito é que são a mesma coisa (talvez essa conclusão não seja aplicável a toda obra kantiana, no entanto, certamente, neste caso, é aplicável), partes de um todo denominado pela contingência do entendimento como natureza. Podemos retirar esse raciocínio e aplicá-lo ao homem, por exemplo. Não somos nós um conjunto psicofísico, não podemos constatar todas as partes sensíveis do nosso corpo inclusive o cérebro, mas a mente como a arquitetônica formal e lógica não pode ser investigada da mesma forma que o restante do corpo. Advogamos que sensível e inteligível são a mesma coisa, parte de um todo, já que é a ideia que Kant nos apresenta tão claramente. A dificuldade inerente a esse ponto acertadamente está em seu método, já que, quando faz menção à dupla investigação da natureza, é compreensível o entendimento de uma dupla natureza ou da distinção dessas partes, o que não é o caso, apenas há uma necessidade especial no tocante à investigação formal da natureza, ou seja, uma instrumentação diferente para o plano metafísico, já que para esse campo a experiência não é um mecanismo utilizável.

A natureza como a soma de tudo o que existe está enfocando sua materialidade, ao que Kant descreve como:

[...] natureza nada é em si senão um conjunto de fenômenos, por conseguinte, nenhuma coisa em si, mas simplesmente uma multidão de representações do espírito, *um conjunto de aparências, não estático, mas em um fluxo ininterrupto, natureza como sucessão fenomenológica* (grifo nosso) (KANT, 2008d, p.181).

A natureza segundo leis e no mundo enfatiza sua parte formal na passagem:

Os dois termos extremos, a sensibilidade e o entendimento, devem necessariamente articular-se graças a esta função transcendental da imaginação, pois de outra maneira ambos dariam, sem dúvida, fenômenos, mas nenhum objeto de um conhecimento empírico e, portanto, experiência alguma (*Op. cit*, p.193).

Desse modo, regularidade e formalidade da natureza estariam impossibilitadas sem essa junção, sendo, então, possível diferenciar em que momento Kant está lidando com o conceito formal ou sensível de natureza.

O segundo ponto elencado é o fundamento da natureza quer seja do ponto de vista material quer formal, que seria a causa suprema. Contudo, estranhamente essa causa não passa específica e unicamente pela teologia kantiana, mas por seu primado teleológico. De acordo com Kant (1980a, p.42): “O que proporcionou essa garantia é nada menos que a grande artista natureza (*natura daedalarerum*) em cujo curso mecânico transparece a finalidade de fazer prosperar a concórdia pela discórdia dos homens”. Nesse trecho percebemos claramente a finalidade da natureza, ou seja, o fim que persegue e procura cumprir.

Decorrente desse fato, surgem duas assertivas: *primeiro*, por terem finalidade, tanto a natureza quanto os homens estão postos para agir ou realizar um plano; *segundo*, o que tem finalidade é por definição uma realidade mensurável, tangível e, conseqüentemente, não apresenta as características necessárias para ser uma causa suprema⁴⁷, portanto, pode-se imaginar uma causa sobre a natureza e sobre os homens, evidentemente essa causa ultrapassa os limites do entendimento.

⁴⁷ Por mais que essa problematização ultrapasse em muito a esfera segura do entendimento, evidentemente a noção de causa suprema é fugidia, no entanto, é possível estabelecer algumas distinções, por mais que uma causa suprema possa ter uma finalidade, que se diz: uma finalidade suprema seria infinitamente mais complexa. Assim, a natureza pode ser compreendida, ao menos, em certo sentido como a causa da concórdia dos homens, mas, por ser uma causa transitiva, sem realidade própria, ou seja, está apenas cumprindo sua finalidade, remete-nos à causa suprema que adicionou finalidade à natureza.

A causa suprema, nessa esfera, é entendida como equivalente a Deus, mas não no sentido da teologia com ranço cristão⁴⁸, mas em uma perspectiva formal ou racional. Todavia, torna-se unicamente fatível perfazer essa equivalência porque a natureza em sua complexidade demonstra um plano inteligente⁴⁹, somente realizável por uma causa suprema. Segue um quadro sintetizando nossos ganhos.

Tabela 4: Investigação da natureza

Teleologia		
Conceito de Natureza	Divisão	Campo de Estudo
Natureza é a soma de tudo o que existe determinadamente segundo as leis e no mundo conjuntamente com a causa suprema.	Natureza Material – conjunto das aparências (sucessão fenomenológica).	Física/ Teleologia natural.
	Natureza Formal – regularidade e encadeamento dos fenômenos (Leis da natureza).	Metafísica/ Teleologia ética (tipo especial).

Nahra (2008f, p. 3) tira uma conclusão muito interessante sobre a investigação da natureza e, em especial, sobre a metafísica:

A investigação moral em Kant, como sabemos, é uma investigação fundamentalmente metafísica. A metafísica dos costumes nada mais é do que a Moral, ou seja, a parte totalmente racional da Ética. Quando Kant, pois, afirma que o método usado para a investigação da natureza pode ser o método metafísico, e que este método metafísico é teleológico, uma porta teórica se abre para que possamos entender mais claramente a relação entre natureza/ moralidade/ teleologia em Kant.

Por mais que seja possível seguir o caminho entre moralidade e teleologia, o bom senso e a metodologia kantiana indicam fazer essa verificação sempre levando em conta os

⁴⁸ Em Kant há teologia filosófica bem estruturada discutida Cj e RL.

⁴⁹ O Dr. Willian A. Dembski, em seu livro *The Design Inference: Eliminating Chance through Small Probabilities*, desenvolve a teoria do projeto inteligente averiguando os mecanismos lógicos necessários para poder inferir que determinada coisa denota inteligência. Grosso modo, Dembski estipula uma relação entre *objeto altamente improvável* e *padrão de reconhecimento*, mediado pela *informação*, por exemplo, as pirâmides são objetos improváveis, já que na região de onde são características, nenhuma formação rochosa, pelas intempéries da natureza, conseguiu forma similar, de onde surge o *padrão de reconhecimento*, pois as pirâmides tem em si impressas muitas informações que, pela lógica de Dembski, denotam um projeto inteligente. Se aplicarmos na natureza e no homem o mesmo padrão lógico, eles apontaram para um projeto inteligente, apontaram para uma causa suprema, já que as teorias mais importantes sobre a gênese, a saber: a criacionista e a evolucionista, não conseguem dar explicações completas e convincentes, a *primeira*, por ser uma construção sócio-histórica oriunda da necessidade de mecanismos de controle; a *segunda* porque só consegue explicar pequenas variações pelo acaso da própria seleção natural e não consegue argumentar satisfatoriamente sobre a evolução de mecanismos de alta complexidade interna ou fisiológica, o que não pode ser constituído como dispositivo teleológico de estruturas formais, com a natureza do ponto de vista interno. Kant propõe um conceito de evolução que não é unicamente estabelecido pela natureza, mas como estando em simbiose em seu sentido mais próprio, isto é, na associação recíproca e benéfica de organismos diferentes que permitem, *primeiro*, externamente, a continuidade e integridade do organismo; *segundo*, internamente, a realização de seu potencial (do que estava em potência) e o favorecimento, como meio, para o outro organismo ter facilitado o desenvolvimento do que também tinha em potência, indicando uma causa suprema, de uma causa inteligente.

mecanismos naturais, pois não se pode dissociar de toda a teleologia ética (caso especial) da natureza, já que esta é o palco e alicerce do desenvolvimento daquela. Então, será explorado – mesmo que, neste momento, de forma sucinta – o conceito de seres organizados para que se possa estabelecer uma função da razão que não seja circunscrita à experiência, ou seja, um uso superior.

Kant (2008c, p.218), a fim de estabelecer as bases de seu argumento, estabelece: “Este princípio, que é ao mesmo tempo a definição dos seres organizados⁵⁰, é o seguinte: um produto organizado 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”. Como seres organizados, somos capazes de sair dos limites da natureza, no sentido de não estarmos completamente submetidos à sua ordenação. O princípio de organização interna sustenta a premissa que todo órgão tem um uso ou uma função específica assegurando uma finalidade.

Kant (1980a), na primeira sessão da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, apresenta o argumento teleológico como suporte para o conceito de boa vontade, uma vez que esse não consegue ser deduzido ou explicado a partir da obrigação ou do dever, em

⁵⁰ A definição de seres organizados tem início no § 65º da Cj, na qual Kant (2008c, p.218) argumenta: “uma coisa deve ser reconhecida possível como produto natural e, porém de igual modo, como fim natural, tem de se comportar em relação a si mesma reciprocamente como causa e como efeito [...]”, ou seja, a primeira conclusão do autor sobre fim natural é que deve ser causa e efeito de si mesmo, o que remete a uma relação que torna impraticável pensar em fim natural sem ligação causal, a qual pensada mediante o entendimento gera uma corrente de causas e efeitos, sempre em sentido descendente. Nesse tipo de relação, uma causa sempre gera um efeito. Desse modo, não podendo, ao mesmo tempo, ser causa e efeito, essa relação é denominada causa eficiente (*nexus effectivus*). Além disso, está em nossa prerrogativa pensar em uma ligação causal levando em consideração o conceito de finalidade. Assim, essa conexão realizar-se-ia tanto em sentido descendente como ascendente, o que equivale dizer (causa final): o fim natural é causa e efeito de si mesmo. No que diz respeito à definição de fim natural, ainda carece de aprofundamento. Para tanto, dois argumentos são vitais para a conclusão do raciocínio: as partes só são possíveis mediante o todo, o que torna a própria coisa um fim; as partes devem interagir umas com as outras – uma reciprocidade espontânea – do que decorre serem também causa e efeito de sua forma. Um exemplo clarificador é-nos apresentado por Kant (2008c), que consiste em pensar o mecanismo que faz um relógio funcionar. É acertadamente verossímil dizer que uma parte (desse objeto) é ativa no movimento das outras, entretanto, essas partes não são consideradas causas eficientes, na medida em que uma não é a causa da outra, pois elas não se engendram entre si. Por exemplo, o mecanismo não é constituído de forma a gerar as demais partes necessárias, conseqüentemente, a força criadora do relógio e de sua forma não se encontram nele, posto que não são capazes de substituir, por seus próprios meios, as partes que faltam ou corrigir alguma irregularidade. Por meio das considerações denotadas no exemplo acima, atinge-se um outro conceito – o de *seres organizados* – que surge das conseqüências extraídas de fim natural, são elas: um fim natural é causa e efeito de si mesmo; as partes são possíveis em relação ao todo; tem de ser causa e efeito de sua forma. Os seres organizados diferem, por exemplo, de um relógio, por não possuírem apenas força motora, mas força criadora que por definição seria: “um produto organizado da natureza é aquele em que tudo é fim e reciprocamente meio” (KANT, 2008c, p.218) Nele nada é em vão, sem fim ou atribuível a um mecanismo natural cego. Todas as considerações apontadas sobre seres organizados, mesmo que sem maior aprofundamento, cumprem seu papel, de tornar claro não a importância de tal do princípio teleológico para a doutrina moral, mas sua inegável necessidade, pois não é possível sustentar as conclusões referentes à boa vontade e tudo que a ela segue sem uma causa final, sem um olhar teleológico.

outros termos, da dinâmica deontológica. No entanto, é sumamente importante salvar, ao menos, como possibilidade as ações morais, a razão como prática.

Nesse ponto, voltemo-nos para o instinto, apreendido como fator inato do comportamento dos animais, variável segundo a espécie e caracterizado, em dadas condições, por atividades elementares e automáticas. Kant (2008b) refere-se a ele como disposição à animalidade e segundo nosso entender como órgão de um produto organizado da natureza que também possui uma finalidade.

Analisando em uma perspectiva de finalidades, tanto a razão quanto o instinto possuem uma destinação, que se em um nível são positivas; em outro, não. Desse modo, o amor, de si, físico, visa, em primeiro lugar, à conservação de si e, por esse motivo, entende-se a conservação integral do sujeito, tanto física como psicológica. Deduz-se desse fato que um gozo, de si, físico e emocional é importante para a conservação e parece que não simplesmente para esse objetivo⁵¹.

O instinto, por sua vez, por mais que não seja capaz de produzir a boa vontade e conseqüentemente a moralidade, tem um importante papel a desempenhar na promoção e resguardo da vida e felicidade. Contida nesse preceito, a felicidade é um bem para o sujeito e auxilia como um reforço contingente do agir moral.

Desenvolvidos os conceitos de seres organizados e instinto, mesmo que sem mais aprofundamento, no sentido de clarificar o argumento resposta como um todo, está em nossa prerrogativa afirmar que a base e fortaleza da justificação kantiana para a dúvida concernente à função da razão e sua afinidade (a boa vontade) descansa em um ajuizamento teleológico, que se deduz a partir da ideia de seres organizados e fim natural.

Mesmo na aquisição desse princípio, ainda parece difícil estabelecer uma conexão entre razão e boa vontade, já que não é uma relação evidente por si, como é o caso das funções de nossos órgãos de um ponto de vista anatômico. Se possuímos razão e vontade, elas têm um fim necessário e o mais adequado de acordo com o estabelecido no princípio deduzido do argumento teleológico.

A primeira hipótese aventada relaciona a conservação da vida com a razão, ao que Kant (1980a) afirma veementemente que a natureza a teria escolhido erroneamente como responsável por esta finalidade, posto que o instinto (muito mais básico) adequar-se-ia

⁵¹ A FMC tem por objetivo fundar a moralidade na razão, livre de qualquer aspecto empírico. Contudo, mesmo nesse texto fundador, Kant (1980a) deixa resquícios de que a parte inclinativa pode auxiliar à consecução moral. É evidente que uma ação praticada por dever tem seu valor não nas finalidades, mas no fundamento da ação. Independente desse fato, observa-se uma sensação, a saber: a de felicidade, que contribui (não é determinante) para a não transgressão dos deveres, ou mesmo algum sentimento que venha a fortalecer a decisão do agir moral, porém essa é outra discussão.

melhor. A razão poderia no máximo dedicar-se a considerações sobre a felicidade. Excluída a conservação da vida como estando sob a tutela da razão, ainda não foi possível concluir a finalidade desta.

A segunda hipótese (comprovada pelo autor e tida como correta) é que a razão tem por objetivo produzir uma vontade boa, porém, não em relação a um fim, ou seja, como meio, mas boa em si mesma. A esse respeito, Nahra (2008f, p.5-6) reconstrói o argumento do seguinte modo:

1. Em um ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua conservação, o seu bem estar ou a sua felicidade, o instinto seria muito mais adequado para estes propósitos do que a razão.
2. O uso prático da razão não é destinado nem à conservação, nem ao bem estar, nem à felicidade (sendo o instinto muito mais eficaz para alcançar estas finalidades).
3. O Princípio teleológico dos seres vivos assegura que em um ser vivo nada é sem finalidade ou atribuível a um mecanismo racional cego.
4. O Uso prático da razão deve estar destinado a uma finalidade.

Formalização do argumento:

P1 - Somos dotados de razão.

P2 - Assumimos o princípio de que todos os órgãos (ou ferramentas, instrumentos) em um ser humano têm uma finalidade e esses órgãos são os mais adequados a essa finalidade.

P3 - A finalidade da razão não é preservação, o bem estar, a felicidade.

C - A razão tem uma outra finalidade⁵².

⁵² A formalização do argumento é perfeita, a conclusão segue-se das premissas, mas se levarmos em consideração o desenvolvimento da referente argumentação em FMC, é possível entender que a conclusão: “a razão tem outra finalidade” tende a mascarar o fato de que Kant não explorou as demais possibilidades de função da razão. Ter outra finalidade que não a conservação da vida no sentido de aquisição e manutenção da felicidade equivaleria a produzir uma boa vontade, ou seja, podemos pensar essa relação de duas formas distintas: *no primeiro caso*, se a função da razão não é a busca da felicidade, então pode ser qualquer outra, recairíamos em uma multiplicidade de hipóteses a serem verificadas; *no segundo caso*, se a função da razão não é a busca da felicidade então é a produção de uma boa vontade (uma implicação específica). O argumento que incluímos no corpo textual do referente trabalho explora o primeiro caso, porém, coloquemos a formalização do segundo caso para efeitos de distinção: P1 - Somos dotados de razão; P2 - Assumimos o princípio de que todos os órgãos em um ser humano têm uma finalidade e esses órgãos são os mais adequados a essa finalidade; P3 - A finalidade da razão não é a preservação, o bem estar, a felicidade; C - A finalidade da razão é a produção de uma boa vontade. Tomando o argumento, verificamos que sua conclusão não se segue necessariamente das premissas, afirmamos isso devido a: o fato de assegurado o princípio teleológico, atingimos uma conclusão evidente, a saber, que nos seres organizado tudo é finalidade, todo órgão tem uma destinação; ter em mente que a razão como um órgão, ela tem uma finalidade; poder afirmar que o objeto da razão não é a conservação da vida (atribuída ao instinto) não é o mesmo que proferir que seria a produção de uma boa vontade; com ampla generosidade assegurar unicamente seu lugar entre uma das infinitas alternativas de fechamento do referido argumento, em outros termos, não podemos constatar a validade das premissas, pois mesmo supondo o valor verdade para P1, P2, P3 e P4, C não se segue. Desse modo, se a tarefa de atribuir valor de verdade ou falsidade a uma premissa não é realizável, então não

A finalidade da razão é a boa vontade, ou seja, “uma boa vontade é exatamente uma vontade que agiria por dever, que agiria movida pela razão pura, agiria moralmente.” (2008e, p. 6). Dessa forma finalmente estabelecemos a relação entre moralidade e o argumento teleológico, se não é possível prova direta, ao menos, esse ganho vem somar-se aos demais fornecendo razões para cremos na boa vontade, função e importância do argumento teleológico para a teoria moral.

O princípio teleológico pode ser encontrado ou percebido pela ordenação natural, pela experiência, no entanto, não é um conceito empírico como nos é apresentado em Kant (2008c, p.204): “... o ajuizamento teleológico pode, ao menos, de uma forma problemática, ser usado corretamente na investigação da natureza; segundo a analogia com a causalidade segundo fins”. Na verdade, deve decorrer de um princípio formal, pois mesmo a *conformidade a fins objetiva* como explicação das coisas existentes na natureza não encontra seu fundamento em si, mas, é na própria natureza e em suas contingências que orienta a um princípio outro que não um material, ou melhor, a própria natureza indica, até mesmo do ponto de vista objetivo, um princípio regulativo. Kant citando Holr. Blumenbach (2008c, p.265), diz: “... não é racional que a matéria bruta se tenha formado a si mesma originalmente segundo leis mecânicas, que tenha saído da natureza da vida inanimada e que a matéria tenha podido desenvolver-se a si mesma⁵³ [...]”, sem entramos no mérito da origem do homem ou da natureza, o trecho já é suficientemente claro, no sentido de nos conduzir à ideia de que a natureza é um sistema regido por regras com propósito ou finalidade, ou seja, sua configuração orgânica leva a ideia do princípio teleológico.

podemos acertadamente concluir se é *válido* ou *inválido*, *consequentemente correto*. No entanto, essa conclusão é insatisfatória e retrógrada no sentido de remeter-nos a uma doutrina filosófica (empirismo) já superada e, com isso, haver o impedimento da moralidade, pois se não posso concluir que a razão tem influência sobre a ação mediada pela boa vontade (relação necessária) a teoria moral kantiana não se sustenta e temos fortes indicativos para crer que não é desse modo. Empreendamos, então, uma análise mais arguta sobre a segunda hipótese. Tanto um caso (implicação específica) como o outro (múltiplas hipóteses) nos levarão cedo ou tarde a pensar no rigorismo e métodos da análise de Kant, em FMC (1980a), para instituir o argumento teleológico, já que, mesmo de forma sucinta, uma análise referente à função da razão não está na preservação da vida, foi levada a cabo. Porém, o aprofundamento dessa questão não se faz imperativo por ora.

⁵³ O Pensamento de Blumenbach, citado por Kant (2008c) em Cj, irá desenvolver-se pelo caminho da ciência até chegar às modernas teorias da evolução química tendo como premissa principal que a origem da vida resultaria de um sucessivo número de processos químicos produzindo organismos simples e posteriormente mais complexos. Porém, dada a biologia moderna, hoje se sabe que tal teoria não se prova verdadeira, a noção de vida partindo de evolução química é impossível, o que aponta para um projeto inteligente e vem corroborar o pensamento de *Blumenbach* e Kant, séculos antes.

Esse ganho, no entanto, é apenas reflexivo⁵⁴ (regulativo do entendimento) e ampliativo, já que serve como mecanismo de explicação da natureza sem causar dano ao conceito de causalidade. Mesmo sobre essa ótica, o mundo é regido por causa/efeito, no máximo apenas colocando paralelamente um novo tipo de causa, uma causa final ou pré-determinada.

De um juízo especial, isto é, da capacidade também reflexiva de nossa razão, por meio da analogia, chegando ao argumento teleológico (sendo ele possível), então, temos assegurado o suporte tanto para a moralidade como para o conceito de boa vontade. Mas, de fato, que outras implicações podem ser associadas por intermédio desse conceito regulativo? Que o homem é um ser natural isso fica evidente pela experiência, porém, agora, o homem também deve ser pensado como fim último da natureza, nas palavras do autor:

[...] temos razões suficientes para ajuizar o homem, não simplesmente como ser da natureza como todos os seres organizados, mas também, aqui na terra, como o último fim da natureza, em relação ao qual todas as restantes coisas naturais constituem um sistema de fins, segundo princípios da razão e, na realidade, não para a faculdade de juízo determinante, mas para a reflexiva (KANT, 2008c, p. 270).

O homem – como fim natural ou pertencente a uma ordem inteligível – tem a razão como responsável pela boa vontade na medida em que a primeira é um órgão do ser humano e como tal possui finalidade. Kant referente à razão diz: *um*, todo ser orgânico é adaptado a um propósito ou fim: a vida; *dois*, no ser, todo órgão é adaptado a um elemento específico e, por esse motivo, cada órgão exerce sempre a mais perfeita função para a qual está destinado, e como elemento singular é parte do propósito total; *três*, cada órgão é, em sua configuração, perfeito para o fim a que se destina. A definição de órgão é, portanto, indispensável para se concluir que a razão tem um uso prático, que é a parte de nossa razão e que gera regras para a ação.

Na esfera prática, os dois usos admissíveis da razão no pensamento de Kant, apresentados por Nahra, são:

⁵⁴ A capacidade reflexiva transcende o limite do conhecimento, proporcionado a capacidade para refletir sobre objetos de tipo especial, levando a conclusões ou conceitos que, sem esse caminho, não seriam possíveis. O princípio teleológico é um ótimo exemplo desse tipo de juízo especial.

“A razão pode ter dois usos, um uso simplesmente lógico inferencial, a partir da qual ela deriva ações de regras quaisquer, e um uso outro, puro, e é esse uso puro que vai nos fornecer um princípio racional prático, ou seja, a lei moral” (NAHRA, 2008f, p. 11).

Desse modo, por sermos capazes de derivar ações de regras⁵⁵ (uso inferencial), como de fato verifica-se em todo ser humano sendo, conseqüentemente, um atributo da espécie, o segundo uso (puro) é a possibilidade, dada uma ação, de acatar a lei moral via o dever e imperativo categórico. Nesse sentido, o argumento teleológico estabelece uma harmonia de propósitos na natureza, o que advém do conceito de finalidade, de causa final de um ser que possui razão que, no campo prático, em seu uso puro, significa simplesmente a produção da boa vontade e diretamente o salvo conduto da moralidade.

Delineamos o caminho do argumento teleológico, todavia, não exploramos adequadamente os elementos primários ou sustentáculos dessa teoria, para tanto busquemos pensar ou aprofundar o conceito de seres organizados e harmonia da natureza. Percorrida mais essa etapa, estamos autorizados a esboçar o objetivo primeiro deste trabalho, isto é, que a teoria moral de Kant não pode ser justificada unicamente na esfera deontológica do mesmo modo que não pode ser pensada exclusivamente na teleologia.

⁵⁵ No intuito de responder o que é a razão em Kant, inevitavelmente temos de responder, grosso modo, como é possível o conhecimento. Segundo Kant (2001b), nós conhecemos não por uma revelação direta com a coisa, não há algo que subjaz nos objetos que possa se comunicar, que possa transmitir informações; conhecemos ou afirmamos o papel constitutivo do que está dado, pois o homem possui faculdades que torna tal empresa exequível. As faculdades são: sensibilidade ou experiência, origem do conhecimento, responsável pela percepção dos objetos, de como nos somos afetados pelos eles; o entendimento, em que esses objetos (fenômenos da realidade) são capturados e interpretados como conceitos, o entendimento traduz o que é exterior, dando significado e alicerça a este. Além disso, os objetos pairam sob a luz das formas *a priori*, o espaço e tempo, para posteriormente serem enquadrados nas categorias, conhecimento sendo produzido, manipulação do real sendo engendrada. Nesse sentido, a razão desempenha um papel criador, puramente lógico, captando as intuições e decodificando-as em conceitos. Kant conceitua lógica como uma ciência racional, *a priori* das leis necessárias do pensamento, não se referindo aos objetos particulares, mas tirando deles o necessário para a universalização.

3- ARGUMENTO TELEOLÓGICO

3.1- SERES ORGANIZADOS

Otfried Höffe (2009b, p.21) declara: “a ideia do ser humano como fim terminal da natureza não é nova na obra de Kant [...]”, na verdade, essa questão já é abordada na CRP, porém, de um ponto de vista puramente moral (deontológico); discussão onde inexistente a relação de fim e natureza, o que apenas será incorporado na terceira crítica. Essa reviravolta na argumentação, de fato, é um complemento ao que foi exposto na primeira crítica sobre o conceito de fim. Essa discussão nos remete à ideia que estamos desenvolvendo, a saber: que a moralidade pensada unicamente pela ótica da deontologia não é suficiente para suportar as pretensões sistêmicas de Kant sobre uma moral racional.

Cronologicamente Kant em FMC (1980a), no escopo do argumento teleológico, faz um acréscimo de fim, até então, tratado unicamente como destinação do homem para fim em si mesmo, posteriormente em Cj⁵⁶ (2008c), acrescenta uma articulação do conceito de fim com a natureza, movimento que garante, ao mesmo tempo, o ser humano como fim em si mesmo e fim terminal. Esse ganho estabelecido na terceira crítica é articulado sobre a ideia de conformidade a fins objetiva da natureza.

Ao abordar a conformidade a fins objetiva, o filósofo faz uma digressão científico-filosófica evocando o efeito causado por determinadas formas e objetos em nós como, por exemplo, o círculo de cuja forma brotam inúmeras soluções para problemas matemáticos. Posteriormente, recorre ao pensamento platônico, apenas no intuito de demonstrar a necessidade que houve em tal pensador de justificar a esfera sensível pela inteligível, isto é, existe algo dado na materialidade que nos remete a uma busca pela constituição original do que está dado⁵⁷, isto é, no desprezarmos a ordenação dos objetos e nos fixarmos nos

⁵⁶ O conceito de fim é paulatinamente, dentro da obra de Kant, transformado no entendimento de finalidade. Essa questão é trabalhada mais detidamente e cronologicamente nas obras: CRP, FMC e CJ.

⁵⁷ Kant (2008c, p. 205) faz uma introdução sobre o problema da conformidade a fins, que irá culminar na distinção entre conformidade formal e material. Como de costume, sua argumentação é bem estruturada, logicamente estruturada, e tende a apresentar hipóteses as quais, via de regra, começam por defender a opção que não se comprovará verdadeira, método que pode trazer dificuldade de interpretação. Neste caso específico, quando cita a forma do círculo de onde brotam inúmeras soluções, apesar de parecer que se refere à força física do círculo, a que pode ser desenhada na área da praia, verificar-se-á posteriormente que essa ideia é apenas aparente. Na verdade, existe um conceito ou princípio intelectual que de imediato pode fugir à consciência de observador desatento e maravilhado com o que está dado (o mundo) e incorrer em um erro, quando cita Platão referindo-se ao mundo das ideias em oposição ao mundo dos sentidos. Kant utiliza essa passagem apenas no intuito de concluir que há uma espécie de conhecimento que não decorrer das coisas no

princípios que podemos extrair, ou seja, um processo puramente no âmbito intelectual, nas palavras do autor:

Na verdade é na necessidade daquilo que é conforme a fins e constituído como se fosse preparado intencionalmente para o nosso uso, parecendo, no entanto, convir originalmente ao ser das coisas sem se referir ao nosso uso, que precisamente se encontra a razão da grande admiração que por um mal entendido, se tenha pouco a pouco transformado em exaltação⁵⁸. (KANT, 2008c, p.30).

Oriundo da admiração da natureza, podemos retirar dessa relação (sujeito/ objeto de admiração) uma conformidade a fins, todavia, puramente intelectual ou formal, haja vista subtrairmos uma intencionalidade intrínseca na natureza, porém, mesmo de posse dessa conclusão, não estamos racionalmente autorizados a delimitarmos um fim específico. Ou seja, ao nos depararmos com a natureza, nas palavras de Kant (2008c, p.206): “constituída como se fosse preparada intencionalmente⁵⁹ para o nosso uso, parecendo, no entanto,

mundo, mas que parte de uma fonte supra sensível, claramente não é o mundo platônico das ideias, mas uma fonte que nos garante conceitos puros.

⁵⁸ É demasiadamente profícua a distinção feita entre admiração e exaltação, pois norteia um dos argumentos mais antigos e amplamente utilizado para se fazer a conexão entre as divindades e o mundo. Pensando antropológicamente, para citar exemplos, os Goitacases encontravam na natureza suas divindades, como Tupã; na mitologia grega as forças da natureza, co-substancializadas em formas humanas, entrelaçavam-se ao cotidiano dos homens. A deificação da natureza provavelmente é a primeira forma de admiração promovida pelo homem a esse objeto (acepção ampliada do termo), que, se para os povos indígenas dos mares do sul revelavam o divino, para os gregos antigos o pensamento não se distanciava sobremaneira. Platão acreditava que a admiração era o princípio da filosofia, Aristóteles relatou que, devido à admiração, os homens começaram a filosofar (ABBAGNANO, 2003a), porém o espírito humano toma a voz do pensamento clássico e o degenera em dois momentos marcantes do pensamento, ou melhor, utiliza-se da filosofia como ferramenta para desenvolver os rudimentares argumentos teológicos: *primeiro*, pelo poder temporal da igreja se estabelece uma relação necessária entre natureza (criação) e Deus (criador); *segundo*, sob a influência do Positivismo, busca-se aprimorar essa relação por meio de bases científicas, temos como exemplo o argumento ou prova da existência de Deus, a saber: (1) tomam por empréstimo o axioma científico: Toda ação provoca uma reação de igual intensidade, mesma direção e em sentido contrário, ou simplesmente, todo efeito tem uma causa, (2) separa-se tudo que é efeito do homem, isto é, tem neste, sua causa, (3) investiga-se a causa de tudo que não é obra do homem, (4) a natureza, como representante do todo ordenado (*cosmos*), (5) a causa de tudo que não é feito pelo homem é Deus. Apreciando o argumento (que não demonstramos em uma esquematização rigorosamente estruturado ou por intermédio de uma formalização lógica) logo percebemos que a conclusão não segue das premissas, já que se todo efeito tem uma causa, a natureza efetivamente tem uma, mas afirmar que essa causa é Deus significa, tão somente, incorrer em uma extrapolação lógica, é deturpar a admiração que a natureza nos causa e volvê-la em exaltação, uma vez que em Kant (2008c, p.206) chega-se à conclusão que da constituição do que está dado, o mundo, extrai-se uma conformidade a fins.

⁵⁹ Kant (2008c, p.206) utiliza os termos: “como se fosse”, estrutura que também é utilizada para defender a tese que, por mais que o homem não possa efetivamente formular leis naturais, deve agir como se fosse capaz. Esse tipo ou forma de argumentação é bem frequente em sua obra e marcadamente na Cj. Tal procedimento pode e de fato, se compreendido erroneamente, enfraquecer o vigor do argumento, porém devemos ter em mente, *primeiro*, que neste campo de argumentação (teleológico), Kant funda muito flexores de seu pensamento na analogia e na especulação, o que, no campo filosófico, não é despropositado ou sem fundamento; *segundo*, o rigor oriundo da ciência segue-se posteriormente e apenas nesse campo haverá a comprovação ou não do “como se” ou nas hipóteses levantadas. Um filósofo não está circunscrito a sua época, tende a alçar voos distantes que alguém da ciência positiva não tem condições por estar atados aos seus métodos repetitivos e lentos. Nietzsche, ao interpretar o primeiro filósofo, Tales de Mileto, faz essa

convir originalmente ao ser das coisas [...]” nos é fatível retirar um princípio. Entretanto, para fortalecer esse ponto, cita como exemplo o círculo, raciocínio que nos leva a um conjunto de coisas que podem e de fato são conhecíveis pelo entendimento, dedutíveis *a priori*. Por mais que a admiração nos venha ao contemplarmos a natureza, tal procedimento evidencia um princípio que nosso entendimento abarca, é um conceito que não está além dos limites do nosso conhecimento, que não está no objeto.

No decurso do argumento Kant apresenta outro exemplo, o de um jardim, (2008c) enfocando uma ordenação, uma regularidade puramente sensível, coisas dadas fora das possibilidades do esquema de representação do sujeito, que não há como perscrutarmos ser cogitadas *a priori*. Clarifiquemos em um esquema.

Tabela 6: Conformidade a fins

Conformidade a fins objetiva, a qual é meramente formal, diferentemente da material				
Exemplo	Definição	Aplicação (Extrínseco)	Sujeito (Intrínseco)	Conclusão
Figuras geométricas. (Círculo)	Uma intuição que foi determinada mediante o entendimento segundo um princípio.	Espaço.	Possui representação <i>a priori</i> do conceito.	A construção do conceito é possível pela razão e não carece de outro ponto fundante, portanto, é intelectual ou formal.
Objetos dados no mundo. (Jardim)	Algo fora da representação do ser humano, encerrado em certos limites. ⁶⁰	Espaço. Delimitação de uma regra qualquer, contingente.	Não possui representação <i>a priori</i> do conceito.	São coisas que só podem ser conhecidas empiricamente, portanto, reais, e carecem de fim último.

O exemplo serve para demonstrar os passos lógicos que necessitamos para poder justificar essa admiração e a harmonia do que está dado, ou melhor, como se produz o conceito de conformidade a fins. As faculdades do entendimento são: *um*, sensibilidade ou experiência, origem do conhecimento, responsável pela percepção dos objetos, de como nos somos afetados por eles, *dois*, o entendimento, onde estes objetos (fenômenos da realidade) são capturados e interpretados como conceitos. O entendimento traduz o que é exterior ao homem, dando significado e alicerça a este.

Os objetos pairam sob a luz das formas *a priori* (da intuição), o espaço e tempo, para posteriormente serem enquadradas nas categorias, conhecimento sendo produzido,

marcante distinção: a filosofia voa e não tem limites; a ciência é claudicante e muitas vezes trabalha comprovando o que um livre pensador anteriormente argumenta; ora não é justamente o que percebemos atualmente sobre as hipóteses levantadas por Kant. A filosofia da biologia e a própria biologia fortalecem o argumento teleológico nas páginas de Darwin sobre a evolução; a psicologia e a noética comprova a força do pensamento até em termos de reconstrução fisiologia, o que faz a ideia de *jus cosmopoliticum*, e todas as de igual natureza, realidades possíveis e não devaneios de um solitário otimista.

manipulação do real sendo engendrada. Nesse sentido, a razão desempenha um papel criador, puramente lógico, captando as intuições e decodificando-as em conceitos.

A contribuição do sensível para o conhecimento está nas qualidades dos objetos que nos chegam por intermédio dos sentidos, porém, é importante ressaltar que isso não equivale à subtração de uma essência, uma vez que somos tentados a crer dessa forma, tanto pela aceitação de uma metafísica essencialista como pela velocidade do processo de decodificação do real, “mas por isso é como se essa unidade [objeto] parecesse ter empiricamente um princípio dessas regras exterior e diferente da nossa faculdade de representação” (KANT, 2008c, p.207). Mesmo em casos especiais como a harmonia não podemos conhecê-la ou explicá-la pelo sensível, mas unicamente *a priori*⁶¹.

O círculo como representando um objeto, apesar da aparente comunicação da essência da coisa, a essência do sujeito que está conhecendo, nada comunica, essa relação inexistente. O que o objeto fornece é unicamente um conjunto de impressões que são captadas pelos nossos sentidos e que servem como critério de qualificação e estruturação. A razão munida com essas informações, pela necessidade de dominar e conhecer, procura buscar ordem a partir do caos (*Bestellen aus dem chaos*) o que pode ser feito através de dois usos da razão, são eles: uso lógico e uso puro. No uso lógico, existe uma divisão entre os argumentos dedutivos (de maior rigor) e os indutivos (probabilísticos). No entanto, dentro da indução, é realizável uma subtração do esquema lógico, mantendo a ideia de possibilidade, acrescentando uma livre especulação com bases probabilísticas. Esse é o procedimento utilizado por Kant para o juízo especulativo. Já a análise parte do esquema dedutível, tomando um argumento demonstrado com base na ordem sensível, empregando o mesmo esquema a uma ordem suprassensível. Com isso pretendemos apenas enfatizar que a aparência sensível é enganosa, tanto a ideia do círculo como a conformidade a fins objetiva são explicadas intelectualmente por conceitos formulados pelo uso lógico da razão na utilização do esquema indutivo/ probabilístico sem o rigor lógico inerente.

⁶¹ Como anteriormente argumentado, a natureza é a totalidade do que está dado e submetida a leis, e por leis queremos focar a validade universal de seus princípios. Porém, Kant (2008c) introduz a existência de leis empíricas que não estariam completamente submetidas ou encerradas na universalidade do entendimento, no que concerne à captura dos objetos exteriores. Portanto, para tornar o fluxo das aparências, a sucessão de instantes ou simplesmente as mudanças sensíveis (tornar o fato compreensível à configuração do entendimento), deve pressupor-se um princípio outro para nossa faculdade de julgar, o que nos leva ao primeiro passo para pensar nas ‘leis’ oriundas do sensível como leis da totalidade, nesse intuito, o que nos garante as considerarmos como mecânicas, contudo, deve-se levar em consideração que elas não englobam a totalidade dos casos. Podemos citar como exceção a causalidade (causa e efeito) que requer um princípio outro, a saber, o de causa final para ser compreensível por nossa faculdade de julgar.

Podemos então concluir que a harmonia da natureza nos leva a imaginarmos que a explicação de sua perfeição está contida em si, pois quando contemplamos o encadeamento perfeito dos organismos existentes, equivocamo-nos no sentido de acreditar que extraímos dessa perfeição um conceito de conformidade a fins. Na verdade pela via formas da intuição/ faculdade de imaginação regulado por um conceito, é possível considerarmos uma conformidade a fins. Kant explica:

[...] sou eu que introduzo a conformidade a fins na figura que desenho de acordo com um conceito, isto é, segundo o meu modo de representação daquilo que me é exteriormente dado, seja o que isso for em si. (2008c, p.208).

Para chegar ao conceito de conformidade a fins objetiva, é necessário pensar que as coisas dispostas no mundo são relevantes unicamente no sentido de serem os elementos unificadores das regras heterogêneas e arbitrárias de um princípio racional reconhecível, ou seja, promove a união da incerteza material da natureza com a formalidade lógica da razão, um elo entre o sensível e o inteligível é estabelecido.

O conceito de conformidade a fins objetiva traz a ideia de um fim da natureza que é, como já argumentado, conseguido de forma puramente intelectual. No entanto, nesse processo não se pensa a relação meio/ fim, ou seja, a relação das coisas, que pode dar-se de duas formas: como produto da arte, como fim, ou, material para a arte [relativo], como meio, o que nos remete a conformidade a fins relativa da natureza. Kant a define como:

Por conformidade a fins externa entendo aquela pela qual uma coisa da natureza serve a outra como meio para um fim. Ora as coisas que não possuem qualquer conformidade a fins interna ou que não a pressupõem para a sua possibilidade, por exemplo, terras, ar, água etc. (KANT, 2008c, p.265).

A conformidade a fins relativa estabelece que nem todas as coisas são fins terminais ou em si mesmo, mas que, na natureza, encontramos objetos que arbitrariamente se tornam meios para fins, que podem ou não favorecer uma finalidade⁶², isto é, no

⁶² Neste ponto, cabe-nos fazer uma distinção entre fim (*ende*) e fim terminal (*endzweck*). No primeiro caso, na conformidade a fins relativa, externa ou de ordenação sensível, “fim” deve ser entendido como resultado ou término de um processo, isto é, uma coisa serviu de meio para a outra, como exemplo elencado. Kant (2008c, p. 211) relata: “nas terras frias a neve protege as sementes contra a geada [...]”, ou, tem grande utilidade para o homem, pois ele é capaz de dotar as coisas, por intermédio de sua razão, de uma acordo. Mas, mesmo nesse caso, não há um fim terminal, apenas um meio que auxilia o homem na busca para atingir sua finalidade. No segundo caso, que é verificável em uma conformidade a fins interna, podemos pensar em um fim terminal. No alemão, o termo utilizado é *endzweck*, a junção entre fim (*ende*) e finalidade (*zweck*),

primeiro caso, autônomas; no *segundo*, refletidas e ajuizadas para um fim específico. Portanto, o termo relativo deve ser compreendido ou avaliado por comparação, isto é, necessita de um outro termo para sua afirmação, porém esse outro não é fim. Pode ser, mais uma vez, meio. O que nos faz visualizar uma cadeia é a forma de explicar as conexões sensíveis da natureza – as coisas são úteis umas as outras (*Zuträglichkeit*).

Kant (2008c, p.215) argumenta: “uma coisa deve ser reconhecida possível como produto natural e, porém de igual modo, como fim natural, tem de se comportar em relação a si mesma reciprocamente como causa e como efeito [...]”, no entanto, o entendimento de que uma coisa pode ser causa e efeito de si está apoiada em três pontos fundamentais e interligados, a saber: *um*, na capacidade de reprodução como mecanismo de continuação das espécies; *dois*, garantindo sua existência como indivíduo, o que equivale dizer buscando o indispensável para manter seu ciclo existencial; *três*, interdependência fisiológica, a relação harmônica de todas as partes de um organismo, como conjunto dos órgãos ou sistemas que trabalham como suporte de vida.

Na busca por uma conformidade a fins objetiva, apenas o terceiro ponto que evidenciamos acima deve ser levado em consideração, uma vez que toca nas duas questões chave (produção e organização) para a ideia de fim natural. Dessa forma, as partes de um todos só existem na relação de umas com as outras, logo, é indispensável sua associação para compor um conjunto organizado ou harmônico – aqui temos um fim em si mesmo, isto é, um processo que não depende de coisas exteriores.

A primeira conclusão do autor sobre fim terminal é que deve ser causa e efeito de si mesmo, o que nos remete a uma relação que torna impraticável pensar em fim natural sem ligação causal que, pensada mediante o entendimento, gera uma corrente de causas e efeitos, sempre em sentido descendente⁶³. Nesse tipo de relação, uma causa sempre gera um efeito. Desse modo, não podendo, ao mesmo tempo, ser causa e efeito, essa relação é denominada causa eficiente (*nexus effectivus*). No entanto, além disso, está em nossa prerrogativa pensar em uma ligação causal levando em consideração o conceito de finalidade Assim, essa conexão realizar-se-ia tanto em sentido descendente como

um fim com objetivo ou uma potencialidade que urge ser cumprida, um papel que justifica a própria existência da raça humana.

⁶³ Causa eficiente, causa 1 → efeito 1 → efeito 2 → efeito 3.
causa 2 → causa 3

ascendente – o que equivale dizer⁶⁴ (causa final), o fim terminal é causa e efeito de si mesmo.

A definição de fim terminal, ainda carece de aprofundamento, para tanto dois argumentos são vitais para a conclusão do raciocínio: *um*, as partes só são possíveis mediante o todo, o que torna a própria coisa um fim; dois, as partes devem interagir umas com as outras – uma reciprocidade espontânea – do que decorre serem também causa e efeito de sua forma. Um exemplo clarificador é-nos apresentado por Kant, que consiste em pensar o mecanismo que faz um relógio funcionar. É acertadamente verossímil dizer que uma parte (desse objeto) é ativa no movimento das outras, entretanto, essas partes não são consideradas causas eficientes, na medida em que uma não é a causa da outra, pois elas não engendram-se entre si. Por exemplo, o mecanismo não é constituído de forma a gerar as demais partes necessárias, conseqüentemente a força criadora do relógio e de sua forma não se encontram nele, posto que não são capazes de substituir, por seus próprios meios, as partes que faltam ou corrigir alguma irregularidade.

Por meio das considerações denotadas no exemplo acima, atinge-se um outro conceito o de “seres organizados”, que surge das conseqüências extraídas de fim natural, são elas:

- I. Um fim natural é causa e efeito de si mesmo.
- II. As partes são possíveis em relação ao todo.
- III. Tem de ser causa e efeito de sua forma.

Os seres organizados diferem, por exemplo, de um relógio, por não possuírem apenas força motora; mas, força criadora que, por definição (KANT, 2008c, p.216), seria: “um produto organizado 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 cego⁶⁵.

Tomemos essa conclusão e a dissequemos um pouco melhor. O *primeiro* ponto significativo a pensarmos sobre os seres organizados é sua vital ligação com o conceito de

⁶⁴ Causa Final, causa ↔ efeito. Uma causa, só será causa, se e somente se for efeito e, por sua vez, esse efeito só terá *status* de efeito dessa causa, sendo causa do efeito.

⁶⁵ Por mecanismo cego, Kant pretende enfatizar unicamente que na natureza nada é desordenado, todas as suas partes estão relacionadas em contínuo e ininterrupto processo de manutenção, as diferentes partes que compõem a natureza se conectam para produzirem o fluxo sensível ou cadeia relativa, isto é, para dar continuidade a esse processo, bem como tornar possível o desenvolvimento do homem, “somente se admitirmos que os homens tinham que viver na terra, então não podiam faltar ao menos os meios sem os quais ... não poderiam subsistir, não poderiam desenvolver o que trazem em potência, como uma semente que já traz em si uma árvore” (grifo nosso) (KANT, 2008c, p.211).

fim ou finalidade, no entanto, para nos comprometermos com um *Zweck* foi necessário analisar a conformidade a fins interna para chegarmos à conclusão de um fim terminal da natureza; o *segundo* ponto é articulado detalhadamente por Herrero, que acrescenta:

A experiência mostra nesses seres [organizados] uma tal ordem e uma tal organização em suas partes constitutivas que nos permite constatar a presença de uma finalidade real. Mas a experiência nos apresenta o fato, não a necessidade dessa organização. O conceito universal de natureza tampouco nos permite conhecer sua finalidade objetiva, pois a natureza se constitui conforme os conceitos de nosso entendimento, a eles pertence o conceito de causalidade, mas por esse conceito a natureza não é conhecida como “necessária”, enquanto que o ser vivo aparece como uma organização interna não necessária. De fato, apresenta-se como uma organização determinada, mas essa determinação não vem do conceito universal de natureza [...] (HERRERO, 1975, p 57).

O *terceiro* ponto: um ser organizado deve ser causa e efeito de si mesmo, o que decorre da relevância de suas partes e dependência relacional destas, objetivando a unidade e integridade da estrutura da qual faz parte, por exemplo, a relação dos diferentes sistemas do organismo humano, que, em um esforço conjunto, garantem o funcionamento do todo em harmonia.

Pela configuração que os seres organizados apresentam, pela perfeição de suas partes e pela função que desenvolvem, nosso entendimento é constringido ao acato da ideia de fim natural, de uma causa inteligente, racional ou formal. Entretanto, qual a relevância desse ganho para a teoria moral kantiana? Se a experiência fornece os objetos, o entendimento outorga-lhe o conceito de fim, isto é, tudo na natureza que é causa e efeito de si passa a ser ajuizado como fim natural, então, dessa junção é possível pensar em leis que não chegariam por outras vias, sendo admissível enxertar uma finalidade suprassensível, a saber, uma intenção moral. Ademais, seria igualmente exequível estabelecer o suporte necessário para se pensar em uma lei universal e regulamentadora da moralidade, ao que Herrero (1975, p. 59) argumenta: “O interesse dessa finalidade objetiva que encontramos nos seres vivos é o interesse moral.”

A ideia de fim natural e seres organizados são o elo entre a esfera natural (sensível) e a esfera da liberdade (inteligível). Naquela esfera temos causas atuando sob leis inflexíveis da natureza; já no campo inteligível, poderíamos formular leis. No entanto, a exemplo daquelas, estas não possuíam realidade objetiva. Com a junção de ambas, temos causas livres que agem segundo fins, donde uma conexão possível entre fim natural e fim oriundo da razão não é mais uma quimera, porém o que conseguirmos é tão somente a

flexão dos conceitos de conformidade a fins, que sustenta os seres organizados, neste momento, sem um encadeamento necessário para introduzirmos a noção de sistema.

3.2- SISTEMA DOS FINS

Unicamente mediante a finalidade dos seres organizados, é-nos possível pensar em um sistema harmônico⁶⁶ dos fins ou em uma finalidade da totalidade da natureza. Para dar cabo de tal empresa, é necessário ter em mente a distinção entre conformidade a fins externa, isto é, da mutualidade que lhe é inerente, do sistema de associação benéfica de todos os seres, e da conformidade a fins interna, respaldada sobre a ideia dos seres organizado internamente (sem a necessidade de elementos extrínsecos). A isso, Kant (2008c p.266) acrescenta: “[...] conformidade a fins interna, a qual está ligada a possibilidade de um objeto, independentemente de saber se a sua própria efetividade é ou não fim [...]”.

Os organismos, por definição, seres de compleição conformemente a fins internos, reivindicam da razão a indagação sobre sua origem, um caminho mais fácil de percorrer do que o das coisas que unicamente podemos conhecer seu efeito no fluxo contínuo da natureza⁶⁷. Dessa forma, há duas possibilidades a serem investigadas, a saber: *um*, existe uma causa atuante segundo intenções ou finalidades, da qual os seres decorrem; *dois*, não existe tal causa. Se tivermos em mente o conceito de seres organizados e o esforço utilizado para estabelecê-lo, temos de nos comprometer com a primeira possibilidade.

Se há um fundamento intencional da existência das coisas, então se verifica uma relação entre elas (causa inteligente e coisas no mundo). Em Kant (2008c, p.266), lemos:

“É que, como temos de atribuir à sua possibilidade interna uma causalidade das causas finais e uma ideia que lhe sirva de fundamento, também não podemos pensar a existência desse produto a não ser como fim⁶⁸ [...]”.

⁶⁶ Gaygill (2000b) desenvolve a ideia de sistema ou unidade sistemática em Kant, que seria a elevação do conhecimento a ciência, e a arte de tecer tais composições é a arquitetônica. Um sistema seria a junção de todos os elementos sensíveis verificáveis, a parte material da composição, e, acrescentado-lhe uma ideia sintetizadora, parte intelectual. Temos, portanto, uma junção do material com os produtos do entendimento e da razão – um sistema dos fins ou um sistema teleológico que respeita a mesma composição interna dos seres.

⁶⁷ Kant, nesse ponto de sua argumentação, ou melhor, quando enfatiza a oposição entre conformidade externa e interna, prudencialmente relata que existe, em um único caso, a junção entre ambas, que seria a organização dos sexos com a função de procriação, porém, mesmo nessa exceção, de um ponto de vista estrutural, a mesma ideia persiste. Mesmo aqui, existe um todo organizado.

⁶⁸ Kant, nessa passagem, notoriamente está se referindo aos seres de estrutura conformemente a fins interno, elevando-os a fins. Todavia, esse procedimento deve ser abrangente também aos de conformidade externa,

Esse arremate nos autoriza pensar que todas as coisas estão respaldadas sobre uma finalidade, logo, a primeira hipótese que estamos investigando pode ser dividida em dois pontos: *um*, temos uma relação causa inteligente/ fim em si mesmo (fim terminal); *dois*, também verifica-se uma relação causa inteligente/ fim em outro (fim intermediário). Höffe (2009b, p.25) define este ponto como:

[...] a importante tese intermediária, o enunciado negativo que a natureza – com o importante acréscimo: como natureza – não há fim que não seja ao mesmo tempo um meio. Meras coisas da natureza não podem ser um fim terminal [...].

Kant resolve a primeira hipótese atrelando o conceito de origem ao de fim⁶⁹ e fazendo separação entre fim último (*Letzter Zweck*) e fim terminal (*Endzweck*). *O primeiro*, segundo Höffe (2009b): como sendo pensado por um viés puramente hierárquico, ou seja, é o fim supremo dentro do escopo que seria a natureza, entretanto, curiosamente, para não dizer espantosamente; *o segundo*, fim terminal acrescenta algo ao conceito de fim último. Em linhas gerais, necessitamos entendê-lo como o último fim possível dentro da esfera natural em sua acepção física somada a algo que não pode ser encontrado *in natura*, mas unicamente no homem, seu entendimento e sua razão.

Ao chegar à conclusão acima mencionada, é estabelecida uma demarcação clara entre os fins aventados por Kant, por intermédio de um exemplo, que seria, ao observarmos a natureza, de pronto percebemos a riqueza e alcance do reino vegetal, o que imediatamente nos leva a indagarmos: para que existe tal reino? Um homem doutrinado espiritualmente entenderia essa realidade como uma revelação, um milagre da criação por assim dizer, entretanto, mesmo diante dessa conclusão ilógica, um fato interessante persiste: também neste esquema essencialista do pensamento está pressuposta uma ideia sistêmica e conseqüentemente teleológica, há um fim que justifica sua origem. Portanto, apliquemos o conceito de finalidade para o reino vegetal, bem como os demais, e verifiquemos se da própria origem de uma coisa pode-se retirar fundamento suficiente para esse conceito.

uma vez que Kant (2008c) enfoca uma divisão de fins – fim último e fim terminal –, logo, todas as coisas se adaptam a um dos dois tipos possíveis de fim.

⁶⁹ Esta afirmação necessita de uma ressalva. Origem e fim teleologicamente estão ligados por conceitos da faculdade do juízo reflexivo, ou, unicamente pela voraz intenção da razão em buscar explicações sobre a quase insolúvel natureza e aparente encadeamento de suas partes constitutivas. Se pensarmos a relação entre origem e fim pela sucessão fenomenológica, então constataremos que é impraticável relacioná-las, como demonstraremos.

Podemos pensar que existem várias finalidades admissíveis para um órgão (a razão) de um sistema complexo como o corpo humano, mesmo que Kant tenda a falar como se apenas houvesse uma⁷⁰, tal procedimento pode ter como explicação um estilo de argumentação, todavia, defendemos a tese de que o filósofo se compromete com essa afirmação, no sentido, de atribuir o papel mais relevante e cabível a uma parte (órgão) de um sistema complexo, apoiado no norte das pressuposições teleológicas. Nesse horizonte, pensando, teleologicamente, no reino vegetal, é admissível uma dupla finalidade – a manutenção da vida pela reciclagem da atmosfera por um processo fisiológico denominado fotossíntese e na utilidade que esse reino tem para os animais herbívoros como alimento.

Em ambos os casos, a ideia de finalidade está presente, ou seja, um órgão de um sistema complexo desempenha uma tarefa específica que, conjuntamente com o resultado do esforço de outros órgãos também adaptados para a realização de uma função, articulam-se em uma cadeia de eventos que garantem o funcionamento do sistema. Mesmo diante da necessidade de uma função que garante o funcionamento interno de um conjunto organizado, as partes, separadamente, podem e de fato têm funções secundárias, de suporte ou auxílio.

Sobre a ideia de uma finalidade principal que objetiva um sistema, Kant desenvolve seu exemplo na segunda finalidade que relacionamos ao reino vegetal, isto é, a de servir de alimento para os herbívoros. Mantendo essa linha de raciocínio, chegamos aos predadores que sobrevivem alimentando-se de outros animais, donde a conclusão consequente seria que a natureza disposta, em todos os seus reinos, estaria sob a tutela do ser biologicamente mais desenvolvido (adaptado), o homem⁷¹. Kant argumenta:

[...] Finalmente aparece a pergunta: Para que servem todos esses precedentes reinos da natureza? Para o homem e para o diverso uso de sua inteligência lhe ensinar a fazer de todas aquelas criaturas: e ele é o último fim da criação aqui na terra [...] (2008c, p. 267).

⁷⁰ Kant (1980a, p. 24-25) ao argumentar acerca da utilidade e função da razão, estabelece que a produção de uma boa vontade seja seu fim e destinação máxima, muito embora não questionemos, em absoluto, essa conclusão estabelecida na FMC, a questão é, acertadamente, muito mais complexa e não encerra o todo das funções e finalidades de nossa razão. O mesmo procedimento é passível de verificação em Kant, em RL. Também podemos acrescentar que tal modo de proceder é empregado em demais conceitos chave de sua obra como, por exemplo, nas formulações do imperativo categórico, como relata Paton (1947).

⁷¹ Kant (2008c) percorre o argumento dos reinos da natureza em sentido: *sobrevivência* (ascendente), isto é, a cadeia alimentar, reino vegetal/ reino animal (herbívoros)/ reino animal (carnívoros)/ homem, ou o *equilíbrio sistêmico* (descendente), segundo o pensamento do cavaleiro Lineu, cadeia de controle, Homem (equilibrando)/ reino animal, predadores (limitando)/ reino animal, herbívoros (limitando)/ reino vegetal.

O argumento sobre os reinos da natureza, tanto em uma escala ascendente como descendente, coloca o homem como fim, porém, ao mesmo tempo, como meio em uma relação. Caso o argumento terminasse neste ponto, teríamos um problema insolúvel, já que o homem não está dado simplesmente no fluxo natural, mas, possui uma conformidade a fins objetiva e, por essa configuração, eleva-se desse fluxo, pois pode agir por representações (máximas). Em última instância, não é uma coisa manipulável pela natureza como os demais seres, Höffe acrescenta:

[...] meras coisas da natureza não têm entendimento nem razão. Em consequência disso, elas não podem formar para si um conceito de fins nem o conceito de um sistema dos fins. Quem carece⁷² dessa capacidade poderia estar aí “necessariamente ao mesmo tempo como meio” [...] (HÖFFE, 2009b, p. 26).

A citação é bem clara. É aceitável admitirmos uma coisa como fim último se serve como meio, porém nunca como fim terminal, já que Kant as entende como meras coisas da natureza. Nesse ponto é estabelecida uma conclusão bem interessante, a saber: um sistema dos fins não tem suporte ou alicerce em uma investigação das origens, não se sustenta unicamente no escopo do empiricamente conhecível, no entanto, para o assegurarmos temos de recorrer a uma outra explicação, a uma outra direção.

Tendo como parâmetro da exemplificação o homem, Kant (2008c, p.269) busca estruturar sua investigação na Terra ou como a nomeia: “habitação do homem [...]”, sob a ideia de conformidade a fins, isto é, ordenação a fins (encadeamento de uma ordem). Porém, esse termo nos remete à harmonia e à perfeição constitutiva nas coisas, ao que não podemos corroborar, buscamos o que subjaz na ideia de harmonia ou perfeição, ou seja, como é aplicada ao sensível.

Ao observarmos minuciosamente a sucessão e geração orgânica do nosso planeta, efetivamente não poderemos sustentar, em bases científicas ou mesmo filosóficas, sinais

⁷² Na tradução para o português do artigo de Höffe (2009b, p. 26), intitulado: *O ser humano como fim terminal*: Kant, crítica da faculdade do juízo, §§ 82-84, feita por Luís Marcos Sander, no trecho: “quem carece dessa capacidade poderia estar aí ao mesmo tempo como meio”, é utilizado o termo “carece”, significando: falta, privação, ato ou efeito de carecer, portanto, dando a entender que os seres que carecem, isto é, estão na privação e por isto podemos entender que em um determinado momento anterior estavam na posse de tal coisa, ou seja, na falta estão em um sistema como meio; na presença não estariam mais nessa relação. Esse sentido claramente se choca com a filosofia kantiana, pois nela não há transitoriedade dos fins. Se uma coisa não possui razão e entendimento ela pode ser um fim último, sendo assim, será também sempre meio para outros seres, mas o ser dotado de razão transcende a ordenação natural e nunca será coisificado ou servirá de meio, já que é um fim terminal.

ou evidências que corroboram um conceito de finalidade oriundo da experiência, das coisas dispersas no mundo. Kant afirma:

[...] Terra e mar não contêm apenas testemunhos das antigas e devastadoras destruições, que lhes aconteceram, assim como a todas as criaturas que neles e sobre eles se encontram, mas também toda a sua arquitetura (*Bauwerk*), as sedimentações de uma e os limites da outra, têm todo o aspecto do produto de forças selvagens e devastadoras de uma natureza que trabalha em uma situação caótica [...] (2008c, p.268).

Kant (2008c, p. 266) relata: “existe apenas uma conformidade a fins externa que se liga a uma conformidade a fins interna ... trata-se da organização de ambos os sexos [...]”. Porém, é importante ressaltar que o exemplo citado nos coloca na ordem de fins que são ao mesmo tempo meios. Em Kant (2008c, p.268), estão sendo discutidas as força produtoras e destrutivas, argumento que fornece indícios para assegurar que a natureza, como natureza, trabalha de forma caótica e, portanto, não é possível depreender dela a ideia de conformidade a fins.

No entanto, trabalhemos com a hipótese de que existe mais de uma junção dos tipos de conformidades a fins e que seja justamente a produção/ destruição. A morfologia da Terra ou Geomorfologia, amplamente citada por Kant (2008c, p.268) para justificar a ausência de intenção da natureza, quanto à sucessão das transformações ou modificações da superfície de nosso planeta, isto é, levando em consideração apenas essa vertente de sua forma, parece, evidentemente, não sugerir nenhuma conformidade a fins, no entanto, se levarmos em conta sua produção, então indícios mais palpáveis se mostram.

A produção/ destruição, como segundo caso possível de junção da conformidade interna e externa (ao nosso entender) representa um todo organizado⁷³, exemplifiquemos: o caso dos Vulcões nos indica que estas transformações não parecem ser meramente por acaso, uma vez que sempre têm uma utilidade para o todo da natureza, assertiva que esboça a ideia de transitoriedade necessária, isto é, a configuração que a natureza apresenta, em um determinado momento, é sempre a melhor configuração. Se uma nova transformação ocorre, é porque a modificação terá um papel mais adequado independentemente de ser benéfico ou não para o homem. Retomemos o exemplo: as erupções vulcânicas liberam minerais líquidos (o magma) que sofrem um choque térmico na terra ou no mar. Se acontece na terra, então o solo, ao passar um grande período de

⁷³ Kant não compreende a relação produção/ destruição como partes distintas (externas) que se ligam para formar um todo organizando como a junção dos sexos para a procriação. Apesar de serem partes distintas que se tocam para a produção de algo somente possível pelo efeito de ambas as partes, na procriação as partes se unem em mesmo momento; já o resultado da produção/ destruição provém do efeito alternado de ambas.

tempo, tem sua composição química enriquecida, ou melhor, o solo é fertilizado, denominado como solo basáltico, no Brasil, encontrado na região sul. No caso do choque térmico acontecer no mar, rochas são formadas.

É efetivamente aleatório o fato de utilizarmos metais preciosos como moeda corrente desde épocas remotas, mas a alimentação é uma necessidade primária, do fato de vivermos em um local, a terra. A natureza deve prover os meios para continuação da vida, e um dos mecanismos para isso é a produção/ destruição, que, no caso, fornece solos ricos para o cultivo por um instrumento aparentemente caótico, mas organizado a uma finalidade.

O conceito de transitoriedade necessária (termo que propomos) não se encontra explicitado na obra de Kant, porém, se levarmos em conta alguns fatores chegaremos a ele. *Primeiro*, o homem tem aptidões que clamam por serem desenvolvidas, Kant (2003b, p.05) argumenta: “Em todos os animais isto é confirmado tanto pela observação externa como pela interna ou anatômica [...]”, a disposição dos órgãos de um ser vivo qualquer independentemente de possuir razão, são harmoniosamente dispostos para o suporte de vida, o encadeamento é tão perfeito que nos faz refletir se não há uma causa compondo artisticamente os organismos vivos. *Segundo*, em RL (2008b) o autor apresenta o conceito de progresso, o homem tende a evoluir, a história é progressiva e cumulativa. *Terceiro*, em PP (1989) é desenvolvido o conceito de uma natureza que leva o homem à concórdia pela discórdia; em IDHU (2003b, p. 08), argumenta-se sobre o meio de que dispõe a natureza para guiar o homem; baseados nestes pontos podemos afirmar que existe uma evolução⁷⁴

⁷⁴ Na leituras das obras Kantianas mais tradicionais, ou seja, baseadas na tradição deontológica como, por exemplo, Wood (*Introdução a Kant*), Luck Ferry (*Uma leitura das três críticas*) e, como representante de uma leitura mais teleológica, Paton (*The categorical Imperative*), não há uma proposta de teoria da evolução dos organismos. Porém entendemos que tal teoria é verificável no pensamento do filósofo, mesmo que não esteja estruturada, mas dispersa em sua obra. Essa teoria seria baseada tanto na constituição interna como externa, sensível e inteligível, no caso dos homens, fato esse que deve ser somado à relação com a natureza tanto do ponto de vista material como formal, uma evolução fisiológica; uma evolução física do homem englobando todos os seus elementos, um exemplo de tal assertiva podem ser os órgãos vestigiais como o apêndice e o cóccix. O primeiro seria o que restou de um antigo sistema digestivo e cóccix o que restou da calda. Também podemos acrescentar como exemplo a própria razão, mesmo se levarmos em consideração a evolução do homem na seguinte cadeia: *australopithecus*, *homo habilis*, *homo erectus*, *homo sapiens neanderthalensis* e, finalmente, o *homo sapiens sapiens*. Nessa ecadeia evolutiva, verificamos a modificação do tamanho do crânio e aumento gradativo da massa cerebral acompanhado por incorporação de habilidades, a saber, homem em forma completamente primitiva, posteriormente desenvolveu a capacidade de criar utensílios, conseguir andar apoiado unicamente nas pernas, corrigindo a postura e ficando ereto. Posteriormente desenvolve cultura, certo convívio com demais membros da espécie e finalmente o *sapiens sapiens*, capaz de sair do estado de natureza para um artificial e fisiologicamente capaz de usar plenamente sua mente o que torna possível a moralidade, o que torna possível agregar a evolução fisiológica a uma evolução moral. A evolução da natureza consiste materialmente na modificação para adequar-se a uma finalidade, e formal para executar sua destinação, ou seja, favorecer o fim terminal da criação. Porém, aqui está apenas um esboço que propomos de como funcionaria uma teoria da evolução em Kant.

que engloba a natureza e o homem. Ambos vão se aperfeiçoando, o homem tirando da latência suas aptidões, desenvolvendo-as e a natureza trabalhando em si mesma e também encaminhando o homem⁷⁵.

Esse argumento é apenas uma hipótese, já que o filósofo conclui em outra direção, a saber, a produção/ destruição é caótica e seus resultados são aleatórios, a arquitetura da forma do nosso planeta mesmo que aparentemente represente organização é apenas um efeito de muitos fatores que não visam criar um ambiente perfeito para o desenvolvimento do homem. Entretanto, achamos por bem introduzi-lo, pois a argumentação de Kant além de brevíssima é pouco minuciosa. Todavia Kant (1989, p. 42) relata “o que proporciona essa garantia é nada menos que a grande artista natureza (*natura daedalarerum*) em cujo curso mecânico transparece a finalidade de fazer prosperar a concórdia pela discórdia dos homens.” O trecho nos autoriza a pensar em uma intencionalidade da natureza, na verdade, em uma destinação que, se toca os homens, se deve estender a todas as criaturas. Como, então, podemos resolver essa questão?

⁷⁵ O conceito de transitoriedade necessária vem à luz através do trabalho que a natureza empreende sobre si e pode ser desenvolvido em dois pontos relevantes do entendimento contemporâneo sobre esse assunto, são eles: cosmologia e evolução. No *primeiro* caso, temos a tão difundida teoria da explosão originária, o *big bang*, grosso modo, ela nos assegura que o marco zero para a origem de tudo é uma explosão, porém os detalhes é que são relevantes, não seria qualquer composição que poderia ter provocado o efeito vida. Na verdade, o equilíbrio entre matéria e antimatéria teve de ser perfeito – caso houvesse maior concentração de uma que outra, o efeito seria diverso. Dentro disso deve-se levar em consideração a massa das partículas que compõem o átomo: se essas não fosse exatamente iguais em proporção, também não haveria o efeito *big bang*. Por fim, advogasse que o princípio antrópico é o resultado de coincidências, mas elas são tantas que não podem passar despercebidas, ou seja, a razão reconhece um princípio de organização no mundo, similar à estrutura interna que possui, denotando inteligência e estruturação da realidade. No *segundo* ponto, temos a teoria da evolução formulada por Darwin. Ela traz uma dificuldade que deve ser pensada para podermos incorporar a evolução em Kant. Segundo a teoria darwiniana, as modificações sofridas pelos seres vivos acontecem a partir de formas menos organizadas, que por necessidades do meio tiveram que se adaptar; em linhas gerais temos o seguinte esquema: formas mais simples dos seres vivos levam a formas mais sofisticadas por fatores contingentes e pela seleção natural – o ser mais adaptado garante a modificação. Dentro desse escopo, a noção de finalidade da natureza se perde, pois a compreensão básica é que, dado um sistema (a natureza), tudo ocorre por influência das partes desse sistema, ou seja, nada fora desse conjunto tem relevância. O Grande problema da teoria darwiniana pode ser articulada em dois pontos-chaves: *primeiro*, ela só abrange do primeiro ser vivo menos complexo à totalidade dos organismos vivos, ou seja, a transição do nada (como ausência de vida) para o primeiro organismo, além da origem não ser abordada nesse estudo, não compreende a origem das espécies, ou seja, há uma grande lacuna; *segundo*, se consideramos as três espécies de Tentilhões que habitam as ilhas Galápagos, há variações de tamanho e da forma dos bicos. Essas diferenças (de forma e bicos) é o resultado da seleção natural, gancho que serve para considerarmos o conceito de vantagem útil que, segundo Darwin, pode ser clarificado no próprio exemplo dos Tentilhões, ou seja, aquele que possui bicos mais fortes e afiados pode conseguir alimento destruindo as casacas das sementes que ficaram endurecidas pela seca. Esses pássaros conseguem sobreviver mesmo que a seca se prolongue. Já a variação que possui bicos menores e menos afiados morrerá. A população que possui a vantagem útil irá passá-la para as gerações futuras. Porém, devemos questionar porque as variações sempre são de pequena escala? Há alteração nos bicos dos Tentilhões, mas não no pássaro por inteiro, essa verificação nos leva a concluir que a teoria da evolução não consegue explicar a complexidade da vida, não consegue explicar sistemas complexos e fundamentalmente não tem êxito, pois desconsidera um plano inteligente, a noção de finalidade e a intencionalidade formal da natureza, ao que Kant, muito anteriormente, já tinha delineado um quadro que abrange todos esses fatores e possivelmente uma teoria mais completa da evolução.

A resposta está na distinção entre natureza material, conjunto de aparências ou sucessão fenomenológica, e natureza formal, regularidade e encadeamento dos fenômenos. No *primeiro* caso, estamos diante de uma realidade física, coisas dadas no mundo e eventos; no *segundo* caso, temos o homem atribuindo sentido aos procedimentos caóticos da natureza, estabelecendo relações lógicas para quantificar e classificar os fenômenos da realidade, ou, simplesmente sistematizando o que a razão pode abranger. O que escapa a isso fica a cargo do juízo reflexivo. Do ponto de vista material, não há intencionalidade; do formal, sim – o que justifica a finalidade da natureza e o fato de essa prerrogativa não poder ser estendida aos demais seres vivos. Kant conclui que, do ponto de vista de conformidades a fins, temos uma aparente organização. Em suma, da observação da natureza (arqueologia da natureza⁷⁶) e de suas modificações, não é possível assegurar o conceito de intenção, como amplamente justificado. Sobre essa matéria Kant conclui:

[...] No princípio suprassensível da natureza (tanto fora de nós como em nós) poderia perfeitamente estar a possibilidade de representar a união de ambas as espécies de representação da natureza, na medida que tipos de representação segundo causas finais é apenas uma condição subjetiva do uso de nossa razão, se é que esta não pretende um ajuizamento dos objetos meramente como fenômenos, mas exige referir esse próprios fenômenos, com os respectivos princípios, ao substrato suprassensível, para encontrar possivelmente certas leis da unidade das mesmas, as quais ela não tem a possibilidade de representar, a não ser mediante fins (das quais a razão possui alguns que são suprassensíveis). (KANT, 2008c, p. 270).

Esquematizemos nossas conclusões para diferenciar fim último e fim terminal, para iniciarmos a pensar em um sistema teleológico dos fins. Segue o quadro:

Tabela 7: Fins

Tipos de fins				
Tipos	Conceito	Definição	Exemplo	Conclusão
Último	Fim supremo	1 – Fim que é, ao mesmo tempo, meio. 2-Seres destituídos de razão.	Criaturas da natureza ⁷⁷ .	Na ordenação física da natureza, tendo este, como único parâmetro de ajuizamento, representam o fim mais elevado.
Terminal	Fim último + X	1 – Fim em si, seres que possuem entendimento e razão.	Homem	Seres que estão na ordenação física, mas que possuem entendimento e razão, havendo uma elevação hierárquica. Deixam de ser fins últimos para seres fins terminais.

⁷⁶ Por arqueologia da natureza Kant (2008c, p. 269) pretende enfatizar os estudos referentes à tentativa de reconstrução da história do mundo a partir do homem e das transformações físicas do planeta.

⁷⁷ Kant na MC (2008a) tende a equiparar os seres destituídos de entendimento e razão a coisas, querendo focar sua utilidade, isto é, mesmo representando um tipo de fim, são também meios para o ser que possui fins mais elevados.

Höffe (2009b, p.27) questiona: “A pergunta que se coloca, porém, é a seguinte: como é que a particularidade, ou seja, o entendimento, e junto com ele a razão, fundamenta uma posição em primeiro lugar superior e, em segundo, insuperavelmente suprema na hierarquia dos fins da natureza?” A resposta é dupla: *primeiro*, o ser que é um fim terminal faz uso de qualquer outro ser, mas nunca é usado como meio; *segundo*, o homem possui a capacidade para fins mais elevados que transcendem a hierarquia material da natureza. Diferentemente do restante dos seres, o homem é capaz de formar conceitos de fins, ou, de certa forma, não está restrito à ordenação natural, suas leis.

A capacidade de instituir fins tratada por Kant (2008c) na segunda parte da Cj como capacidade reflexiva, por sua espontaneidade pode direcionar-se a qualquer fim, inclusive os fins que visam o EU do sujeito. Entretanto, essa capacidade é dada ao homem com um objetivo mais significativo, que seria a utilização da natureza, não em todos os sentidos, nem em todos os casos. Na verdade, com uma destinação específica. Höffe, acrescenta:

“A utilização qualitativa intensificada consiste numa realização da razão. Espantosamente, esta parece, num primeiro momento, ser apenas teórica. Com a ajuda da razão se pode colocar um agregado, portanto, um mero aglomerado de fins, num conjunto organizado num sistema de fins.” (HÖFFE, 2009b, p. 28).

Portanto, por intermédio dessa capacidade é possível atribuir fins a um sistema (natural), transportando os seres dispersos no mundo, de elementos distintos para um sistema dos fins. Kant (2008c, p.268) declara: “se estabelecermos o princípio de uma conformidade a fins objetiva na multiplicidade das espécies ... então é adequado à razão pensar por sua vez ... uma certa organização em um sistema [...]”. Munidos dessa conclusão já somos capazes de afirmar que o homem não é simplesmente um fim natural, porém, algo mais que estabelecemos como fim terminal, no entanto, temos de incorrer nesse sentido para poder assegurar essa conclusão em bases mais sólidas.

3.3- O HOMEM COMO FIM TERMINAL

O ponto de partida escolhido por Kant para desenvolver o argumento do homem como fim terminal repousa em uma pergunta, a saber: qual o fim que a natureza reservou para o homem? Ou melhor, qual a trajetória que a humanidade deve perseguir para qualificar aquele fim e cumprir sua destinação? A resposta a essa indagação não é

exclusividade da Cj. Na verdade, ela já está delineada e, por que não dizer, traçada na FMC em uma disjuntiva simples e bem conhecida na filosofia prática. Ora, o homem busca sua felicidade (determinada pelo instinto) ou desenvolve a espécie, o que compreenderia desde o adolecer das aptidões à elevação da moralidade (determinadas pela razão) – grosso modo, as duas possibilidades elencadas são a felicidade ou cultura⁷⁸.

Como o conceito de felicidade já foi amplamente desenvolvido no primeiro capítulo, iremos nos deter um pouco na cultura, haja vista que o termo tem uma gama de significações distintas. Depurar esse conceito de todos os significados que pode assumir é imprescindível para termos em mente exatamente o que está sendo tratado, ou seja, Cultura foge da acepção ou conotação contemporânea que o termo assumiu.

Cultura é o produto essencialmente humano que decorre dos mecanismos de intencionalidade da natureza, em suma, é a qualidade de podermos, enquanto indivíduos e mesmo espécie, criar fins e desenvolver nossas predisposições. Tal conceito estabelece uma grande dificuldade: somos capazes de criar fins e, portanto somos igualmente capazes de segui-los. Porém, ser capaz não equivale à efetivação da prerrogativa, e na realidade a experiência nos mostra que poucas vezes procedemos nesse sentido, assim a nossa liberdade determina tanto o avanço ou não da cultura, dependendo do que como indivíduos, propomos como fio condutor de nossas vidas. Ao problema é acrescentado que a felicidade, tanto fisiológica como psicologicamente, desempenha importante papel na vida dos seres humanos, contudo, esse fim parece não se sustentar na intencionalidade de fins da natureza, ao que a liberdade aparentemente indica outro caminho.

O Homem pode instituir fins (é um legislador universal), mesmo que cada indivíduo busque seu ideal de felicidade⁷⁹. Portanto a espécie busca a felicidade, se nos

⁷⁸ Perspicazmente, essa questão (felicidade x cultura) é apresentada por uma disjuntiva de caráter exclusivo, isto é, uma opção negando ou anulando a outra. Há de se escolher entre uma das duas, porém, a máxima: a moralidade não garante a felicidade, apesar de ser verdadeira, já que o agir moral lança mão do indivíduo – o torna secundário – em busca do melhor para a espécie, com o adendo: se tal procedimento pode ser universalizado para moralmente válido. Entretanto, é possível considerar moralidade/ felicidade/ cultura em um contentamento existencial moral conjuntamente com um deleite sensível do existir. De fato, um, não necessariamente, exclui o outro. Caso fosse assim, o ato de existir perderia todo o valor estético e se apoiaria em um valor puramente formal ao melhor gosto da escola Racionalista. Apoiar-se-ia na ideia de que a razão tem o poder para salvar e transformar o mundo. Em uma perspectiva fisiológica, podemos acrescentar que a química cerebral é desfavorecida pela infelicidade, ou seja, este sentimento é capaz de alterar a química do cérebro tornando o organismo do sujeito frágil, bem como desmoronando seu equilíbrio emocional – fatores indispensáveis para a segurança moral. Isso Kant (1980a, p. 29) concluiu e a neurociência veio, séculos depois, corroborar.

⁷⁹ Kant (2006a, p.163) argumenta: “a possibilidade subjetiva do surgimento de certo desejo que precede a representação do seu objeto é propensão (*propensio*) [...]” essa condição, quanto estrutura, pertence ao instinto. Quando praticado, abre exceção e cria um hábito denominado inclinação, dando à faculdade deliberadora, a vontade, uma forma de comparar as domas de todas as inclinações apetecidas, fornecendo

guiássemos apenas por ela, não teríamos um fim que justificasse cabalmente o entendimento e a razão, ou seja, a felicidade como fim último é impraticável na medida em que a natureza, fora o entendimento, não dotou o homem de nenhum favor especial que lhe garantisse o agrado. Kant argumenta:

A natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo, livre do instinto, por meio da própria razão [...] (KANT, 2003b, p.07).

Segue afirmando:

Por outro lado é muito errôneo pensar que a natureza o tomou como ser preferido ou o favoreceu em detrimento de todos os outros animais [...] (*Idem, ibidem*, p.271).

A *primeira* passagem se funda no argumento teleológico; a disposição, ordem, relação e as qualidades de tudo que está dado representa a melhor configuração possível, quer seja transitoriamente (morfologia do planeta) ou permanente (a razão do homem). Nesta configuração, a razão, como já sabemos, não busca a felicidade, logo, a natureza não pode ter deixado a felicidade como fio condutor do homem ou, até mesmo, ser esse um fim natural.

A *segunda* passagem demonstra conclusões muito significativas: *um*, o homem é também um membro da cadeia dos fins; *dois*, é o único ser da natureza que possui entendimento; *três*, o homem é denominado ser da natureza; *quatro*, se podemos considerar a natureza como organismo em princípios teleológicos, passa a ser fim último; *cinco*, é o senhor titulado da natureza e também fim terminal

O ponto mais importante dessa conclusão reside no fato de que o homem não pode ser meio, pois é um fim suficiente por si (fim terminal). Mesmo estando na cadeia natural, encontra-se no lugar mais alto; mas, ao mesmo tempo, pelo uso da razão, alcança outra ordem, ou seja, situa-se na esfera formal, na esfera da moralidade.

uma certa escolha, ou seja, a paixão (*passio animi*), algo extremamente prejudicial, pois aprisiona o sujeito restringindo sua liberdade, ligando-o à procura de satisfação, pois o gozo não encontra contentamento.

3.4- CONSIDERAÇÕES SOBRE FIM TERMINAL E MORALIDADE

Kant (2008c, p. 275) conclui sobre toda argumentação realizada nos parágrafos 82-84 da Cj, afirmando que: “um fim terminal é aquele que não necessita de nenhum outro fim como condição de sua possibilidade” e propõe que essa questão pode ser apreciada por um viés idealista ou realista. No *primeiro* caso, temos de admitir uma conformidade a fins da natureza que sirva como seu fundamento, natureza física explicando-se; no *segundo* caso, que as ligações de todas as partes (seres da natureza) são reais e que decorrem de uma causa intencionalmente atuante. Como previamente demonstrado no tópico: o homem como fim terminal, o argumento idealista não se sustenta, já que o conceito de fins é um conceito regulativo e não constitutivo, restando-nos a vertente realista.

A vertente realista tem como ponto central o conceito de fim terminal que, por possuir a característica de incondicionalidade, não decorre da natureza, mas unicamente da razão do homem; a estrutura lógica do que está dado no mundo, a noção de finalidade e de causa suprema apenas existem como produtos de nosso juízo. Sem o homem, só haveria natureza em forma bruta, destituída de qualquer finalidade e nem mesmo se verificaria a noção de causa suprema, pois todos esses aspectos formais da realidade são construídos pela necessidade de conhecer e tentar enquadrar os elementos que nos escapam, quer seja pela curta memória histórica que possuímos ou pelos limites de nossa razão. Höffe (2009b, p.36) acrescenta:

Procura-se, portanto, um ser que, por um lado, siga a causalidade direcionada para fins e, por exemplo, represente como incondicionada a lei segundo a qual determina fins para si: “independe das condições naturais, mas como necessária em si mesma” uma única espécie de seres terrenos cumpre esse critério, a saber, o ser humano, mas também considerado meramente “como nómeno”, portanto como ser moral.

A existência do homem é justificada enquanto ser moral e não simplesmente por ser dotado de entendimento e razão, mas por utilizá-los para o estabelecimento da cultura e principalmente para a concretização da moral. Apenas nestes termos, ganha o direito de submeter à natureza a sua vontade, o que necessariamente implica uma busca por um existir em harmonia com os semelhantes e o mundo.

A nossa argumentação sobre o princípio teleológico segue em uma direção, a saber, partimos da definição da conformidade a fins tanto interna como externa para estabelecer a definição de seres organizados, o que, por sua vez, nos possibilitou estabelecer as

distinções entre fim último e fim terminal, donde se afirma que o homem é o ser titulado da natureza, tanto material como formalmente. O fechamento dessa cadeia de conceitos é o entendimento de que o homem só tem direito a exercer domínio sobre a natureza enquanto ser moral⁸⁰.

Refaçamos mais detidamente esse caminho para concluirmos. O princípio teleológico é dedutível da experiência e aplicável a esta, porém é um conceito do juízo reflexivo, ou seja, temos um princípio formal aplicado ao material, temos uma ordem suprassensível aplicada a uma ordem sensível. Kant, quando procede nessa junção, concomitantemente acrescenta a possibilidade moral, que nada mais é que um princípio puro aplicado, resguardadas as devidas distinções entre ambos os conceitos.

Da distinção entre ordem das coisas sensíveis e a ordem das coisas inteligíveis, Kant (2008c, p.221) argumenta:

Tal princípio não é um princípio para a faculdade do juízo determinante, mas sim para a faculdade do juízo reflexiva, ou seja, um princípio regulativo e não constitutivo e por ele somente recebemos um fio orientador para considerar, segundo uma nova ordem legisladora, as coisas da natureza relativamente a um fundamento de determinação que foi dado, e alargar o conhecimento da natureza segundo outro princípio, nomeadamente o das causas finais, porém sem danificarmos o princípio do mecanismo de sua qualidade.

Temos, portanto o juízo reflexivo que tem por objetivo estabelecer um princípio racional para dotar-nos da capacidade reflexiva sobre determinados conceitos que ultrapassam o empiricamente conhecível – o caso do argumento teleológico e da cadeia de conceitos que estamos discutindo e que se fortalece pela conclusão esboçada na citação, esquematizemos:

- I. O juízo reflexivo nos possibilita buscar o argumento sobre conceitos que não dependem exclusivamente da ordenação sensível da natureza e que ultrapassam o dedutível logicamente.
- II. Tal procedimento assegura o argumento teleológico o qual afirma que todo o órgão de um sistema (complexo) tem uma finalidade – no caso da razão, seria a boa vontade.
- III. Se temos uma boa vontade, então é fatível uma moralidade que dela promana.

⁸⁰ A cadeia segue a seguinte ordem: conformidade a fins/ seres organizados/ sistema dos fins/ fim terminal.

O homem, dentro desse esquema, que estamos demonstrando, é tanto um ser da natureza, como fim último desta, portanto, podemos acrescentar mais um fator a esse esquema:

- IV. O fim último negativo é aquele que não necessita de nenhum outro fim para existir⁸¹.

Do encadeamento dos fatores que há pouco elencamos, podemos concluir que, se o juízo reflexivo é tal como descrito, existe uma finalidade na natureza que é de certa forma o que irá contribuir para a moralidade⁸². Essa relação harmônica/ moralidade tem como mediador ou flexor o homem, o ser titulado da natureza ou simplesmente fim terminal da criação. Nahra (2008f, p.10) acrescenta:

[...] se essa harmonia de propósitos na natureza não fosse pressuposta, não haveria motivos para acreditarmos que a razão funda uma boa vontade, não haveria motivos para acreditarmos na existência da moralidade, ou seja, para que acreditemos na existência de ações realizadas por dever, na existência de ações realizadas pelo único e exclusivo motivo de quem nos representa a lei moral.

Decorrente do exposto, devemos entender a razão no seu uso prático como um órgão que tem por finalidade a consecução da moralidade. Porém, nesse ponto, devemos introduzir mais uma distinção para fortalecer o encadeamento dos conceitos que estamos abordando, que seriam os usos possíveis da razão. São eles: *um*, uso lógico; *dois*, uso puro. Segue tabela mostrando essa distinção:

⁸¹ Kant (2008c), quando trata da questão dos tipos de fins, é bem obscuro. Sob nossa interpretação, acreditamos que sua inexactidão sobre o assunto nos dá margem para compreendermos o fim último tanto como um conceito negativo como positivo. No *primeiro* caso, é fim último por não necessitar de outro fim que é ao mesmo tempo meio, ou seja, por ter entendimento e razão, por sua constituição fisiológica já é considerado um fim último; no *segundo* caso, fim último positivo, é aquele que não necessita de nenhum outro fim/ meio e que é estruturalmente dotado de razão, com o importante acréscimo de dever ser utilizada para compor a cultura e a moralidade, porém esta também é a definição de fim terminal. Kant, nesse sentido, poderia ter trabalho as sutilezas desses conceitos para expurgar os elementos que complicam sua diferenciação. Dessa forma, no intuito de classificação, adotaremos fim último como a relação de meios que são fins – o que o homem não pode ser, mesmo do ponto de vista de uma natureza física que faz parte de um todo organizado. Entretanto, nesse caso, é o elemento último desse conjunto de meios que são fins e, no campo suprassensível, é fim terminal, pois está comprometido com a moralidade.

⁸² Harmonia dos propósitos da natureza implica a moralidade.

Tabela 8: usos da razão

Uso lógico e puro da razão			
Uso	Finalidade	Campo	Aplicação
Lógico	Inferências	Teórico	Estabelece o conhecimento de origem sensível.
Puro	Conceitos puros	Prático	Disponibiliza do Imperativo.

Como podemos verificar, na tabela o homem é igualmente capaz do uso lógico quanto do uso puro da razão, o segundo fornece a lei moral. Nahra (2008f) estabelece uma conclusão sobre a relação do argumento teleológico e a moralidade, que sintetiza cabalmente o mote de nossas investigações neste capítulo, a saber:

[...] o princípio teleológico dos seres vivos corroboraria a crença na boa vontade a ideia de que em um produto organizado da natureza nada é sem propósito ou atribuível a um mecanismo natural cego, que é obtida a partir do juízo reflexivo, estaria em última instância corroborando a crença na existência da boa vontade, na existência de uma vontade que age por dever (NAHRA, 2008, p.13).

A análise de todos os temas apresentados neste capítulo, mesmo articulados, não fornecem uma prova inquestionável da moralidade, todavia, ao menos, a coloca como possível e também estabelece a necessidade do *set* de conceitos que compõem o argumento teleológico, para confirmar a possibilidade do sistema moral em Kant.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ponto fundante do projeto de uma moral racional é apresentado pelo filósofo por intermédio de uma inquietação intelectual que toma a forma de uma indagação: “não é verdade que é da mais extrema necessidade elaborar um dia uma pura filosofia moral depurada de tudo que possa ser somente empírico e que pertença a antropologia?” (KANT, 1980a, p.15). Essa citação é extremamente significativa não simplesmente porque a busca por uma moral racional é seu grande objetivo, mas, também, por ser a fonte de interpretações que enfocam somente o rigor e a necessidade de uma filosofia pura, portanto, não levando em consideração a própria letra kantiana, que afirma: “depurado de tudo que possa ser ‘somente’ empírico”, não levando em consideração o significado do termo, somente.

No entanto, colocada tal questão é imprescindível indagarmos se esse problema, favorecimento dos elementos puramente formais como única ferramenta de interpretação da obra de Kant, não é resultante de uma leitura que intenta favorecer uma vertente exclusivamente deontológica. Para tanto, lancemos mão do texto original no intuito de esclarecermos essa questão, Kant (1870, p.05) declara: “[...] Da meine Absicht hier eigentlich auf die sittliche Weltweisheit gerichtet ist, so schränke ich die vorgelegte Frage nur darauf ein: ob man nicht meine, dass es von der äussersten Nothwendigkeit sei, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört [...]”.

Traduzimos essa passagem como: “A minha intenção aqui, na realidade, está dirigida a filosofia moral, então, eu apresento a questão: se não é de suma importância trabalhar em uma pura filosofia moral retirando tudo que possa ser somente empírico e pertença a antropologia. Levamos em consideração a equivalência dos termos, tentamos ser o mais fiel ao original, porém, a exata equivalência, em muitos casos, não é possível, no entanto, o sentido ou intenção do que Kant quis relatar foi apreendida, logo podemos assegurar que a tradução de Paulo Quintela persegue o mesmo sentido do original, no trecho final os termos: somente empírico (nur empirisch) são flexores que sustentam a afirmação de que Kant realmente pretende dizer que uma pura filosofia moral não pode ser somente empírica e pertencente à antropologia.

Essa conclusão aparentemente pode provocar certo estranhamento e nos levar a indagação: Kant não defende uma moral baseada em princípios puros, para ser considerada racional e universal? A resposta é bem clara, para composição ou

estruturação da moral é necessário efetivamente incorrer em uma forma pura, o que implica dizer, desprovida de qualquer elemento da sensibilidade, todavia, onde esse conceito puro será aplicado senão na relação entre os homens que verifica-se na ordenação mecânica da existência, isto é, na sensibilidade ou fluxo natural. Sendo assim temos uma moral racional não simplesmente ou ‘somente’ empírica; seu alicerce é formal e quanto à sua aplicação material⁸³. Kant argumenta:

[...] o princípio da obrigação não se há-de buscar aqui na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim a priori exclusivamente nos conceitos da razão pura, e que qualquer outro preceito baseado em certa medida universal, se ele se apoiar em princípios empíricos, no mínimo que seja, talvez apenas por um só móbil, poderá chamar-se na verdade uma regra prática, mas nunca uma lei moral [...] (1980a, p.16).

Esse ganho possui um alcance bem maior, na verdade Kant está se comprometendo, desde a introdução da FMC, evidentemente de forma sutil, com uma interpretação que transcende a leitura deontológica. Tomemos como exemplo o imperativo categórico que é um conceito fundamentalmente puro e pode ser ou não aplicado, ou seja, pode ou não interagir com o sensível, o que nos garante uma dupla interpretação, *um*, quanto a sua aplicação, existe a necessidade da junção dos campos sensível e inteligível para torna-se substancial e relevante, o que ainda não abrange a totalidade de seu potencial, *dois*, quanto sua fundação, onde o trecho; “não somente empírico”, traz em seu escopo o entendimento que um conceito puro (IC) possui o valor em si, mas se não for aplicado não se consagrará em sua finalidade.

Sob essa necessidade, isto é, a busca por uma finalidade surge o conceito de dever como conectivo das duas realidades: a formal e a material. No entanto, devemos ressaltar que o imperativo categórico é apresentado e defendido como um conceito que tende a outorgar objetividade ao agir humano, é um instrumento desenvolvido para ser a resposta a indagação referente à necessidade de uma moral racional. Em síntese o

⁸³ Kant na introdução da FMC (1980a, p.13-15) faz uma distinção bem clara e demarcatória entre a filosofia que se baseia em princípios da experiência e a filosofia que se baseia em princípios *a priori*. Quando a estrutura de uma teoria está apoiada em alguns objetos do entendimento chama-se metafísica, assim, há uma metafísica da natureza e uma metafísica dos costumes, na segunda, sua parte racional é denominada moral e sua parte empírica é a antropologia. Essa distinção é feita apenas no sentido de enfatizar que seu projeto filosófico é de caráter puramente formal no que respeita sua estrutura, onde todo o rigor e menoscabo pelo sensível é imprescindível, porém em nenhum momento afirma que não há a junção de ambas as esferas (formal e material) para um entendimento mais global de sua teoria, ou, como defendemos, para poder assegurar sua possibilidade.

Imperativo categórico demonstra que não estamos restritos a ordem sensível, que não estamos restritos a natureza.

O campo deontológico nos assegura o imperativo categórico e o dever, porém devemos ressaltar que esses conceitos não se sustentam unicamente neste campo, isto é, na esfera deontológica. O *primeiro* conceito por ser flexionado sob a ideia de seres organizados, o *segundo* por estar intimamente ligado a destinação ou finalidade da humanidade. Podemos afirmar que os conceitos tanto no campo deontológico como teleológico, isoladamente não podem assegurar uma moral racional, são insuficientes para assegurar uma moral racional, portanto devemos transcender o limite que esses conceitos circunscrevem para buscar soluções ou reforço a teoria. Como passo subsequente analisamos a vontade e boa vontade.

O conceito de vontade, na obra de Kant, não se configura como um conceito acabado ou restrito a uma definição, na verdade, ele pode ser apreciado sob três diferentes ópticas, a saber: fisiológica, teleológica (quando sua finalidade e produção da boa vontade) e da equivalência entre razão prática e vontade, estas possibilidades de entendimento abrangem ambos os polos da realidade: o material quando se pensa fisiologicamente na vontade, em partes que a constituem e no campo formal, quando é possível equivaler razão prática e vontade, bem como sua responsabilidade em produzir uma boa vontade, características que se incorporam a necessidade de finalidade. Os conceitos que analisamos no segundo capítulo evocam, portanto, mesmo aqui, um fundamento, uma vez que unicamente a partir deles não temos o sustentáculo que buscamos para a moral.

Se levássemos em consideração apenas o imperativo categórico, dever, à vontade e boa vontade, não teríamos, como já argumentado, o alicerce para a moral racional. Todos esses conceitos pedem o entendimento de natureza de forma transitória, isto é, seu entendimento tanto formal como material o que nos leva a ideia de seres organizados e harmonia sistêmica. Contudo o argumento teleológico que apresentamos no segundo capítulo é apenas propedêutico. Levamos a cabo seus flexores no capítulo seguinte.

No terceiro capítulo ampliamos o conceito de seres organizados o que torna possível pensar a ideia de fim ou finalidade, passo fundamental para apresentar o ganho subsequente, ou seja, um sistema dos fins, onde empreendemos a distinção entre fim último e fim terminal, gancho para analisarmos a possibilidade do homem ser um fim terminal e o único fim terminal, conseqüentemente adentramos nas implicações que o

conceito de fim terminal tem em relação à moralidade. A existência do homem é justificada enquanto ser moral e não simplesmente por ser dotado de entendimento e razão, mas por utilizá-los para o estabelecimento da cultura e principalmente para a concretização da moral.

De toda argumentação precedente podemos concluir que o projeto moral Kantiano é um projeto deonto-teleológico, ou seja, todo concatenamento dos conceitos formais, puros, desprovidos de qualquer afetação sensível, são apenas possíveis se levarmos em consideração o argumento teleológico, que não provem de fonte pura, uma vez que é um conceito regulativo que necessita do objeto, para atribuir-lhe uma ordem ou uma finalidade, como é o caso da natureza pensada por Kant.

Kant estrutura sua teleologia em dois pontos bem marcantes. O primeiro ponto e o entendimento dos seres organizados, porém devemos ressaltar que esse argumento não é original de sua obra; ao longo dos séculos ele foi discutido por inúmeros pensadores não necessariamente filósofos, na verdade, esse ponto (organização interna dos organismos) ficou a cargo da teologia, uma vez que é de suma importância para assegurar a existência de Deus, porém na Cj o argumento é apresentado com uma outra roupagem, ou seja, se é possível perceber uma organização perfeita nos órgãos, por exemplo, do ser humano, isso deve querer significar alguma coisa, não pode ser mero produto do acaso, temos de pressupor uma causa inteligente compondo e por decorrência temos de entrever uma finalidade intrínseca ou destinação para essa obra tão perfeita.

É certo que a partir dessa pressuposição é possível estabelecer facilmente todo o argumento teleológico e toda harmonia na natureza. Do ponto de vista histórico ou até mesmo de uma epistemologia científica a conclusão de Kant denota um marcador histórico, pois essa era uma ideia vigente na imaginação de seus contemporâneos. Uma alternativa a esse argumento veio posteriormente com Charles Darwin, com a teoria da evolução⁸⁴.

⁸⁴ Kant apoiado na super valorização da razão nunca poderia admitir que a organização dos organismos talvez fosse constitutivo, um organismo mais simples, sob o efeito de milhares de anos da seleção dos mecanismos mais úteis tivesse chegado a um grau tão alto de perfeição, logo o filósofo buscou uma resposta para a perfeição da natureza em um conceito regulativo oriundo de nossa razão aplicado ao sensível, com esse procedimento também colocou a salvo a ideia de Deus como criador e mantenedor de tudo.

O segundo ponto, Utilização negativa do princípio antrópico final⁸⁵, esse princípio assegura que em escala cósmica o universo tem por finalidade,(termo que não deve ser entendido como uma potência projetada para cumprir-se, mas, tão somente possuindo uma função) produzir vida. Em uma escala planetária, pelo princípio antrópico, a Terra tem por finalidade produzir vida, tem por finalidade gerar e manter os seres humanos.

Esse princípio é utilizado pelos racionalistas para explicar tanto a origem do universo como a origem do mundo sem a intervenção de alguma força sobrenatural, já os crédulos usam o mesmo princípio para relatar que tal obra tem por realidade última, Deus. Com esta breve apresentação sobre esse principio fica claro o motivo pela qual Kant junta uma crítica da faculdade do juízo estético a uma crítica da faculdade do juízo, o belo, o prazer que dele decorre é o fio condutor da ideia de conformidade a fins da natureza, logo ao conceito regulativo e toda a ideia harmonia, onde está incluso o pensamento kantiano que temos de viver nesse mundo, ele deve ser adequado para nos manter, pensamento que é expresso em quase todos os textos de sua obra.

Pelo fato de Kant não utilizar somente os conceitos oriundos da razão para explicação de todas as questões, somado com o fato que não relega totalmente o mundo, o sensível, como o caso do argumento teleológico apoiado nos conceitos de seres organizados e harmonia que decorre da utilização negativa do princípio antrópico, ou seja, da incorporação de uma causa final (inteligente) responsável pela criação e de igual forma responsável pala adição de finalidade ao homem, podemos ter em mente uma leitura deonto-teleológica.

Em suma, a forma como estruturamos este trabalho, tenta, mesmo que paulatinamente, denotar as nuances do método do filosofo, exemplifiquemos esse método por intermédio das palavras do próprio autor. Em (KANT, 1980a, p.19-20) vemos:

[...] o método que adotei neste escrito é o que creio mais conveniente, uma vez que se queira percorrer o caminho analiticamente do conhecimento vulgar para a determinação do princípio supremo desse conhecimento e em seguida em sentido inverso, sinteticamente [...].

⁸⁵ O princípio antrópico além de ser uma ideia fundamentalmente científica é uma noção contemporânea, Kant desconhecia o termo, porém, é um argumento amplamente usado em todas as épocas.

A citação explicita convenientemente a ideia que estamos defendendo. Kant sempre trabalha, quanto à complexidade dos temas abordados, progressivamente⁸⁶, de um conceito inicial, às vezes não o mais simples, como a desconcertada introdução ao argumento teleológico na primeira sessão da FMC (KANT, 1980a, p.29), porém, quando assim procede, aborda rapidamente o tema para dar prosseguimento ao que de mais relevantes está sendo discutido na presente circunstância do texto. Outro ponto extremamente significativo é a transitoriedade presente na cadeia de conceitos; é tanto possível uma leitura ascendente como descendente. Fato que sugere uma interdependência desses conceitos e a pressuposição de um sistema, que na verdade pode ser composto por partes que também devem ser consideradas sistemas que se conectam para formação do sistema mais amplo.

Desta forma analisemos a cadeia dos conceitos que são suportes para o sistema moral e que também representam o caminho percorrido em nosso trabalho, a saber: imperativo categórico/ dever/ vontade/ boa vontade/ razão prática/ seres organizados/ sistema dos fins/ fim terminal. Essa cadeia nos assegura verificar duas possíveis interpretações que nos asseguram três níveis de entendimento, as interpretações são: *primeira*, cadeia de conceitos, o entrelaçamento destes (transitoriedade), *segunda*, aprofundamento do conceito em si; os níveis são: *um*, deontológico, *dois*, teleológico, *três*, deonto-teleológico. Analisemos os casos.

Como o primeiro caso já foi, grosso modo, abordado quando tratamos da relação dos conceitos em uma cadeia que pode ser compreendida tanto de forma ascendente como descendente, pensemos no segundo caso, dado um conceito busquemos extrair dele os três níveis de entendimento, que também podem ser pensados como três níveis de complexidade.

Os exemplos mais marcantes de um conceito que nos permite visualizar os três níveis de entendimento em sua obra indubitavelmente encontra-se nos exemplos clássicos abordados na FMC (1980a), analisando-os primeiramente do ponto de vista deontológico, isto é, se determinados comportamentos como a conservar da vida podem ser realizados por dever, o que está em foco é unicamente a força e eficácia do conceito pelo conceito, nessa altura da argumentação seu objetivo restringe-se em constituir o dever-ser.

⁸⁶ O exemplo mais marcante do método de organização dos textos de Kant, notoriamente é sua publicação de 1788, a Crítica da razão prática. Neste texto a uma exposição extremamente metódica e quanto a dificuldades dos temas, progressiva.

Posteriormente abordará novamente os exemplos, contudo, desta vez de forma mais detida, em um nível de complexidade superior, Kant neste momento preocupa-se em fortalecer o imperativo do dever-ser, que em si não tem força suficiente para fazer vencer suas prescrições ante os desígnios da sensibilidade, assim quando aplica a segunda formulação do imperativo categórico, a fórmula da natureza (Ia), em última instância está aplicando o conceito de finalidade que traz implícito a necessidade ou elemento para dar movimento ao genuíno produto moral oriundo da razão, temos, portanto, a utilização do argumento teleológico sob o deontológico.

As leituras ora deontológica ora teleológica são bem frequentes na literatura filosófica, porém o viés deonto-teleológico não. O entendimento que esses dois pólos se tocam é lugar comum, mas o conectivo entre eles não, uma vez que esses elementos de junção estão no pano de fundo da obra desse filósofo. Analisemos os exemplos do prometer em falso e da conservação da vida para esquematizar como é possível, mesmo embrionariamente, essa leitura que propomos ou a conexão dos dois níveis de entendimento que já abordamos para chegar a um novo patamar.

Para tanto, devemos ter em mente os campos em separado, deontológico (conceito puro) e o teleológico (conceito regulativo), em suma, para podermos sustentar o que propomos em bases mais sólidas devemos elencar a função de ambos os campos e como estes se conectam, busquemos a chave para isso nas palavras de Kant, a saber:

[...] uma outra pessoa vê-se forçada pela necessidade a pedir dinheiro emprestado. Sabe muito bem que não poderá pagar, mas vê também que não lhe emprestarão nada se não prometer firmemente pagar em prazo determinado [...] (KANT, 1980a, p.60).

A citação expõe claramente o que há de deontológico no exemplo do prometer em falso, que seria a lei moral exposta pelo imperativo categórico que se molda a um imperativo de não mentir, em síntese, uma lei da razão pura; no campo teleológico temos a finalidade de pela verdade orientar-nos para o reino dos fins ou simplesmente deixa transparecer uma finalidade que justifica a existência do ser humano, claro que nessas finalidades está inclusa o motivo fortalecedor do dever.

O Ponto de junção entre ambos os campos consiste em demonstrar que a interdição a mentira não é apenas oriunda de um impedimento promovido pela razão, o que se deixa entrever claramente quando delineamos a estrutura deliberatória da vontade, a razão pura provê a lei que no campo inteligível é fortalecido pelo sentimento

moral, há, portanto o acato a lei tornando a ação boa, mas, para uma ação má não existe uma lei que venha da razão, não há motivo inteligível, existe apenas a deflexão da máxima.

Se escolhermos mentir, mesmo que levemos essa intenção a concretizar-se, indo contra toda uma estrutura inteligível, que é disposta naturalmente, constitutiva, nosso corpo, como também projetado para a moralidade⁸⁷, (o que seria um comportamento autômato, instintivo, ou, de alguma forma ligada a razão, questão secundária nesse nível introdutório do tema) como uma percepção moral⁸⁸, provoca no sujeito alterações fisiológicas, a saber: elevação dos batimentos cardíacos, elevação ou diminuição da pressão arterial, alteração do tom e intensidade da voz, que mostram o efeito nocivo da mentira para o sujeito, porém a percepção moral ainda lança mão de um último expediente, como a ação imoral não foi parada, o corpo através da mímica facial e corporal lança sinais que podem ser entendidos pelo outra na relação. Na verdade, em uma perspectiva biológica e evolucionária somos capazes de reconhecer expressões e seus significados, pensemos nisso como um equivalente, resguardadas as devidas sutilezas, da comunicação químicas entre as plantas, alertas são produzidos e caso não haja problemas na transmissão das mensagens, serão compreendidos.

⁸⁷ Como no presente trabalho pretendemos estabelecer a possibilidade de uma leitura deonto-teleológica do campo moral kantiano, entrelaçada a essa pretensão está toda uma argumentação referente a uma finalidade que transcende o meramente intelectual, ou o que só poderia verificar-se por intermédio do conceito regulativo do entendimento, único caminho pelo qual é fatível assegurarmos o argumento teleológico, em termo de relevância e justificativa dessa teoria, abordar a conformidade a fins unicamente por essa ótica já permite sua estruturação, todavia, com o pressuposto de um plano inteligente que denota finalidade não unicamente na razão, mas em toda a constituição fisiológica dos seres racionais, parece mais plausível por dois motivos, *um*, a evolução de um organismo, como já argumentamos no capítulo 3 sobre os limites do pensamento de Darwin, deve abranger toda a estrutura do ser, logo o que há de sensível também deve ser objeto dessa finalidade, não de forma negativa, como sendo a matéria que possui uma razão digna de finalidade, mas como um todo organizado para um fim, *dois*, Sob a perspectiva de uma finalidade também sensível que auxilia nos desígnios da razão, temos de talvez repensar o lugar tão comum de que há uma separação insuperável entre sensível e inteligível na obra de Kant.

⁸⁸ Devemos salientar que não há, ao menos em todo corpo textual referente à moral de Kant, o termo percepção moral e presumivelmente em parte alguma de sua obra, Não por considerar o plano sensível inferior ao inteligível, mas no intuito de estabelecer a moral em bases seguras teve de agir sempre em detrimento do sensível para elevar o suprassensível. Propomos esse termo para evidenciar o que ficou circunscrito ao pano de fundo, ou seja, de uma leitura que compreenda tanto o teleológico como o deontológico. Estamos na verdade pondo foco na ideia que o corpo também busca pela moralidade. Kant (2008b) faz menção ao conceito de sentimento moral, que seria um fortalecedor para a adoção de máximas boas, logo a percepção moral, talvez um mecanismo fisiológico do sentimento moral, talvez uma ação evolutiva de outra ordem, mas que se presta a mesma finalidade: levar o homem a realizar as intenções morais da razão, porém com muito mais força que o sentimento moral, uma vez que possui artifícios verificáveis tanto no sujeito que pretende por a cabo uma ação má, quanto por quem está a receber a ação ou as suas consequências.

Desse ganho, podemos concluir que o ser humano é tanto capaz de formatar a lei moral como de assegurá-la quer seja no campo sensível ou no inteligível, somos genuinamente inclinados a moralidade, somos seres que devem ser morais, portanto, a mentira é um vício adquirido e mantido, em certo sentido a revelia de nossa constituição, pois mesmo que esteja em nossa prerrogativa mentir, não está em nosso poder interromper as ações fisiológicas que surgem ao mentirmos, logo a finalidade sendo um conceito regulativo do entendimento, somos construídos para assegurá-lo⁸⁹.

O comportamento mímico facial já foi compreendido como um produto da cultura, porém Darwin em 1872 publica um texto intitulado: “A expressão das emoções dos homens e animais”, em suma o autor apresenta o descolamento da mímica facial do cultural para o biológico, como parte de um processo evolutivo. Esse novo horizonte propiciou uma nova linha de investigação em psicologia que apenas com Paul Ekman na década de 1960, desenvolveu-se plenamente, isto é, o estudo das emoções através do comportamento dos músculos faciais e da gesticulação corporal⁹⁰.

A teoria das micro expressões faciais apoia-se em uma fato bem simples, os quarenta e três músculos faciais conseguem produzir dez mil expressões e por mais hábil que alguém seja em tentar esconder suas verdadeiras intenções⁹¹, seu rosto, mostra a dissimulação, mostra a mentira. Não unicamente a musculatura do rosto, mas o próprio corpo, na verdade, por um série de alterações como por exemplo: elevação dos batimentos cardíacos, elevação ou diminuição da pressão arterial, imediatamente são incorporados gestos denominados como dissimuladores que buscam subtrair a atenção dos pontos que o sujeito julga serem indicativos de sua mentira, por fim verifica-se na alteração do tom e intensidade da voz. Podemos colocar que a natureza dotou o homem como uma ferramenta de reconhecimento da mentira, e como nada é produto de um

⁸⁹ Evidentemente tal alegação traz em seu escopo muitas questões sobre a causa final ou causa inteligente e a formação dos organismos complexos como o ser humano, questão para ser tratada em outra oportunidade.

⁹⁰ Caso a mímica corporal fosse produto da cultura, isto é, atitudes aprendidas sob circunstância contingentes, seriam passíveis de controle, mas por resultarem de evolução o que inclui necessariamente a ideia de plano inteligente e finalidade, são involuntárias, se nos esforçamos para controlar algumas reações outras se mostram. Verifiquemos algumas no caso da mentira, diminuição do contato visual, os movimentos ficam restritos e mecânicos, grande possibilidade de se encolher os ombros, é uma ação de retração ou fechamento (há vários tipos desse comportamento), o que denota insegurança, o sincronismo entre gestos e palavras se perde.

⁹¹ Relacionando o argumento teleológico como a teoria das micro expressões faciais, podemos efetivamente entender a dissimulação por intermédio de um sinônimo que seria mais apropriado, ou seja, disfarce, a mentira seria anti-natural, um disfarce, um comportamento provocado e mantido sob diversas penalidades fisiológicas e emocionais, a primeira instantaneamente, no ato da mentira e a segunda posteriormente.

mecanismo cego, há de se pressupor uma finalidade, que somada a sua teoria moral, fortalece o argumento teleológico.

Passemos a analisar o caso da conservação da vida. Richard Dawkins expressa o ponto de vista da biologia evolutiva sobre essa questão, a saber:

[...] a seleção natural estabeleceu a percepção da dor como senha para danos corporais que representam risco à vida, e nos programou para evitá-la. Os raros indivíduos que não conseguem sentir dor, ou que não ligam para ela, normalmente morrem jovens, devido a lesões que o restante de nós teria tomado medidas para evitar [...] (DAWKINS, 2007, p.180).

Evidentemente como um biólogo Dawkins tem em mente a dor fisiológica, mas seu arremate, isto é, a ideia que a dor foi adaptada para servir de mecanismo de alerta para sinalizar que há necessidade de cuidados para a conservação da vida é de extrema importância, neste contexto estamos no âmbito da fisiopatologia da dor, suas nuances como: localização, intensidade, duração e sintomas anexos denotam o tipo de enfermidade que estamos enfrentando. No entanto, é possível pensar, mesmo se escolhermos como disciplina a psicologia evolutiva, em uma dor puramente emocional, as psicopatologias que podem, em alguns casos, repercutir no corpo. Logo temos um conceito de dor ampliado, ou seja, não simplesmente restrita fisiologicamente.

Kant, no exemplo do suicídio ao mostrar porque temos o dever de não cometê-lo (1980a, p.27-28) relata: “[...] quando as contrariedades e o desgosto sem esperança roubaram totalmente o gosto de viver [...], captura o sentido psicológica da dor e podemos ler sua citação da seguinte forma: quando a conjuntura sensível, por qualquer que seja o motivo, consegue incutir uma profunda dor, a inclinação natural para a conservação da vida, fica afetada. É neste momento que a conservação da vida alcança um sentido moral.

A psicologia conseguiu estabelecer as modificações fisiológicas que acontecem quando um indivíduo qualquer se encaixa na descrição feita por Kant. A química cerebral pode ser alterada pela forma que encaramos a realidade, há neste contexto algo de muito interessante que citarei, no entanto, não irei me aprofundar; em certo sentido, permitimos que nossas relações nos afetem, o que pode ocorrer tanto positivamente como negativamente, se o indivíduo passar a cada vez mais perceber a construção de sua realidade de forma negativa, provavelmente esta acometido de uma doença

psicológica, que anteriormente era entendida como o mal da alma, quando isso ocorre a química cerebral é modificada.

O termo modificação que empregamos para a química cerebral necessariamente nos remete a um estado considerado normal, porém, utilizaremos o termo constitutivo, isto é, temos uma química cerebral perfeitamente construída para assegurar a conservação da vida, para impedir o suicídio. Adentremos nesse ponto mais detidamente, em nosso cérebro temos substâncias conhecidas como os neurotransmissores que funcionam como elo de ligações das atividades cerebrais, por exemplo, a noradrenalina (epinefrina), responsável pelo interesse que temos sobre determinados objetos, a serotonina, que está ligada aos impulsos e a dopamina.

Do argumentado podemos afirmar que somos construídos para conservarmos nossa vida e que o suicídio pode ser encarado como uma patologia assim como a mentira, o corpo também demonstra sintomas que alertam os outros para que ajudem ou intervenham com o indivíduo, para conjuntamente assegurar sua existência. Portanto, mais uma vez, demonstramos que o corpo também é projetado para assegurar a moralidade.

Explanamos as contribuições dos níveis de entendimento da moral Kantiana, o deontológico responsável pela parte formal, o teleológico pela inserção de finalidade, e demonstramos a possibilidade de uma leitura deonto-teleológica que consiste em compreender todos os elementos sob igual valor. É certo que muitas indagações surgem de tal procedimento, por exemplo, um repensar a relação entre sensível e inteligível e até mesmo o próprio conceito regulativo. Porém nossa intenção, neste trabalho restringi-se a reconstruir o pensamento moral Kantiano tanto no ponto de vista deontológico como teleológico e aventar a possibilidade de uma leitura que compreenda sua junção, o que realizamos utilizando como exemplo do método os deveres de verdade e conservação da vida, analisando três aspectos, a saber: *um*, quanto a sua adequação ao dever (se é conforme ou por dever), *dois*, quanto sua adequação a formulação ao imperativo categórico da natureza, ou seja, se pode se tornar lei universal da natureza, se possui uma finalidade que se liga a uma harmonia de propósitos, *três*, sob a ampliação da finalidade a parte sensível do ser racional, demonstrando que constitutivamente somos destinados a moralidade, e toda nossa estrutura está compromissada com esse objetivo, que por esse caminho se torna mais robusto, pois posso verificar não unicamente em um conceito da razão sem realidade objetiva essa

finalidade, mas em nossa própria estrutura fisiológica que belicosamente se posiciona contra a mentira e o suicídio.

Em síntese defendemos que uma leitura deonto-teleológica da moral kantiana é possível e de fato temos fortes indícios que a corroboram, no entanto, acreditamos ser essa apenas uma das muitas possíveis, uma vez que a complexidade da obra de Kant não se esgota em uma leitura e também porque, neste trabalho, apenas delineamos o caminho, erguemos uma hipótese que muito necessita de aprofundamento e pesquisa para ser posta em bases mais sólidas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradutor Alfredo Bossi; revisão Ivone Castilho Beneditti. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003a.

BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de Filosofia**. Tradução Desíderio Murcho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000a.

DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio**. Tradução Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

FERRAZ, Carlos Adriano. **Do juízo teleológico como propedêutica à teologia moral em Kant**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005a.

FERRY, Luc. **Kant**, uma leitura das três críticas. Tradução Karina Jannini. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009a.

GAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000b.

HERRERO, Francisco Javier. **Religião e história em Kant**. Tradução José A. Ceschia. São Paulo: Loyola, 1991.

HÖFFE, Otfried. O ser humano como fim terminal: Kant, crítica da faculdade do juízo. Tradução Luís Marcos Sander, Revisão Técnica: Cristian Hamm. In: **Studia Kantiana**, volume 8, maio de 2009b. ISSN 1518-403X.

_____. **A metafísica dos costumes**. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. 2. ed. Bauru/SP: Edipro, 2008a.

_____. **À religião nos limites simples da razão**. Tradução Artur Morão. Coimbra: Edições 70, 2008b.

- _____. **Crítica da faculdade do juízo.** Tradução Valério Rohden. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008c.
- _____. **Crítica da razão prática.** Tradução Valério Rohden. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008d.
- _____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático.** Tradução Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006a.
- _____. **Sobre a pedagogia.** Tradução de Francisco Cock Fontanella. 5. ed. Piracicaba: Editora UNIMEP, 2006b.
- _____. Que significa orientar-se no pensamento? In: **Textos seletos.** Trad. Floriano de Sousa Fernandes. 3. ed. – Petrópolis: Editora Vozes, 2005b.
- _____. Resposta à pergunta: Que é "Esclarecimento"?(Aufklärung). In: **Textos seletos.** Trad. Floriano de Sousa Fernandes. 3. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005c.
- _____. Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade. In: **Textos seletos.** Trad. Floriano de Sousa Fernandes. 3. Ed. Petrópolis: Editora vozes, 2005d.
- _____. **À religião nos limites simples da razão.** Tradução Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Escala, 2004.
- _____. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.** Tradução Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003b.
- _____. **On the use of teleological principles in philosophy.** (ÜGTP AA 08) in Robert Bernasconi (ed) *Race*; Massachussts: Oxford: Blackwell, 2001a.
- _____. **Crítica da razão pura.** Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Introdução e notas Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001b.

_____. **À paz perpétua e outros opúsculos.** Tradução de Artur Morão. – Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. **O Conflito das faculdades.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.
Textos Filosóficos.

_____. **À Paz perpétua.** Tradução Marco Antônio de A. Zingano. São Paulo: L&Pm Editores S/A, 1989.

_____. **Prolegômenos a toda a metafísica futura.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70. Volume 13. Textos filosóficos. 1982

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Tradução Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980a.

_____. **Prolegômenos a toda a metafísica futura que possa vir a ser considerada como ciência.** Textos selecionados/ Seleção de textos de Marilena de Souza Chauí. Tradução de Tânia Maria Bernkopf, Paulo Quintela, Rubens Rodrigues Torres Filhos: Abril Cultural, 1980b. (Col. Os Pensadores)

_____. À Religião dentro dos limites da simples razão. In: **Os pensadores.** São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.** Herausgegeben und erläutert von J. H. Von Kirchmann. Berlin, 1870.

LEBRUM, Gérard. **Uma escatologia para a moral.** Tradução Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003c.

NAHRA, Cinara Maria Leite. **O uso do princípio teleológico dos seres vivos na filosofia moral de Kant.** Artigo apresentado no IV Congresso Kant da Sociedade Kant Brasileira. Porto Alegre 2008e.

_____. **Uma Introdução à Filosofia Moral de Kant.** Natal/ RN: EDUFRN – Editora UFRN, 2008f.

_____. O agir moral e a tragédia moderna na filosofia de Kant. **Revista Princípios**, 1994, v. 1, p. 17-37.

PATON, Herbert James. **The categorical imperative:** A Study in Kant's Moral Philosophy. First Edition. London: Hutchinson of London, 1947.

WOOD, Allen W. **Kant.** Tradução Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008g.

Sítios Visitados

A respeito da descoberta do fogo:

([http://www.infopedia.pt/\\$fogo](http://www.infopedia.pt/$fogo)) Acessado em 08 de Outubro de 2011.

A respeito da fisiologia da mentira:

(<http://pt.scribd.com/doc/26622136/A-Psicologia-Da-Mentira>) Acessado em 05 de Agosto de 2011.

A respeito da noética:

(<http://pt.wikipedia.org/wiki/No%C3%A9tica>) Acessado em 05 de Agosto de 2011.

