

KANT E A QUESTÃO DO “PORQUÊ SER MORAL”

KANT AND THE QUESTION “WHY BE MORAL?”

KONRAD CHRISTOPH UTZ¹

(UFC, Brasil)

RESUMO

A questão “por quê ser moral?”, que foi formulada expressamente no contexto do debate filosófico acadêmico por Francis Herbert Bradley, divide os leitores quando buscam sua resposta em Kant. Uns acham, como Gerold Prauss, que Kant negue a possibilidade de tal resposta e diga que a moral precisa ser aceita como um fato simplesmente dado, o “fato da razão”. Contudo, como tal imediatismo ou “decisionismo transcendental” parece insatisfatório, um outro grupo defende a assim chamada “interpretação do agente racional”, onde este último apresenta o valor supremo, absoluto, que fundamenta a moral e, com isso, apresenta a razão em virtude da qual devemos agir moralmente. Mas tal valor absoluto ou já é moral, mas então a resposta dada à questão “por quê ser moral?” entra num círculo vicioso. Ou tal valor faz a moral depender de algo fora da moral o que, conforme Kant, destruiria toda moral. A solução do problema é a seguinte: Kant não deriva a moral de um pressuposto extramoral nem pressupõe a própria moral como simplesmente dada, mas explica o *originar* da moral. Ela origina da razão prática pela volta dessa razão sobre si mesma que constitui sua autonomia. Por este seu originar, a moral não é uma mera derivação de algo pressuposto, mas algo radicalmente novo, original, autônomo. Pelo outro lado, existe, sim, uma *fundamentação* da moral, i.e., um processo compreensível de sua constituição. Com isso, Kant evita o imediatismo: a moral não precisa ser simplesmente aceita como um fato puro, mas pode ser compreendida pela razão.

Palavras chave: Kant. Fundamentação da moral; “Por quê ser moral?”; Autonomia

ABSTRACT

In the context of philosophical debate, the question “why be moral?” was first explicitly formulated by Francis Herbert Bradley. This question divides those scholars who seek an answer to it in Kant’s philosophy. Some think, like Gerold Prauss, that Kant flatly denied the possibility of such an answer and stated that morality must simply be accepted as a given fact, the “fact of reason”. However, since such immediatism or “transcendental decisionism” seems unsatisfactory, another group defends the so called “rational agency interpretation”. Conforming to this, rational agency represents a supreme, absolute value which founds morality and, with this, provides the reason why we should be moral. But such an absolute value either already is moral, but then the answer given to the question “why be moral?” is circular; or this value makes morality dependent on something extra-moral. Conforming to Kant, this would destroy all morality at its root. The solution of the problem is the following: Kant does not deduce morality from an extra-moral presupposition, nor does he present morality itself as something simply given. He gives an explanation of the *originating* of morality. It originates from practical reason when this reason turns onto itself, determining itself and thus constituting its autonomy. In virtue of this originating, morality is not just a derivation of something presupposed, but is something radically new, original and autonomous. On the other hand, there is, in fact, a foundation or “groundwork” of morality, that is, a comprehensible process of its constitution. With this, Kant avoids immediatism: Morality need not be simply accepted as a pure, brute fact, but can be comprehended by reason.

Key words: Kant; foundation of morality; “why be moral?”; autonomy

Introdução

Quase todas as propostas de Ética Normativa se baseiam na universalização ou em uma universalidade pressuposta. Podemos começar com Platão e sua Ideia do Bem, continuar com a ética eudaimonística de virtudes de Aristóteles que se baseia na essência universal do ser humano, com a ética do estoicismo, com a ética teológica cristã. Podemos pensar no Contratualismo, no Utilitarismo, na Ética do Discurso ou na proposta de uma fundamentação da ética de Alan Gewirth (1978). Quase sempre quando a ética vai para além de uma mera descrição ou de regras prudenciais para a efetivação do interesse próprio, ela faz uso da universalização.

Kant foi o primeiro que evidenciou que a própria universalização é o devido. Os outros apenas mostraram *que* o dever moral resulta da universalização e como ele é determinado. Kant, porém, entendeu que a própria universalização apresenta o passo do fático ao normativo. O dever não *resulta* da universalização. Tampouco a universalização é simplesmente uma *característica* do dever moral, como já é o caso na regra áurea. Não, o próprio caráter do dever solicita a universalização. A universalização não é um *pressuposto* do qual a moral é derivada, tampouco é um mero critério para determinar seu conteúdo. A própria moral se origina *na* universalização. O ato que é efetuado na universalização é justamente o ato no qual a moral é estabelecida. A universalização jaz na origem da moralidade. Não podemos pressupor a exigência do dever por si só e *depois* acrescentar a ela a universalização como regra para determinar seu conteúdo. Falando de maneira figurativa: não podemos *primeiro* pôr algo ou alguém que exige incondicionalmente, Deus, p.ex.; e *depois* esse Deus decide que aquilo que ele exige de forma incondicionada é a universalização. Contudo, tampouco podemos aceitar *primeiro* algo universal, ou alguma universalização, como dado e *depois* derivar a moralidade dele. Aquela universalização que caracteriza a moralidade não pode ser derivada de algo fático. Ela tem sua origem e sua realidade somente no dever.

Já à primeira vista parece óbvio que o dever moral apresenta uma universalização, i.e., uma expansão referente a outros *daquilo* que tem valor *para mim mesmo* de forma imediata, i.e., daquilo que *eu mesmo* quero sem *mais nada*, sem motivação alguma ou fundamentação adicional. Assim formula a regra áurea:² eu mesmo quero ser tratado bem; por isso devo também tratar bem aos outros. Portanto, a argumentação da ética normativa

é quase sempre que ela toma como ponto de partida aquele anseio ou aquela valorização que são evidentes para os homens, que não precisam ainda ser ensinados a eles, que não precisam ser construídos, que eles mesmos já afirmam espontaneamente, pelo menos implicitamente. E depois, essa argumentação chega até a moralidade *através da universalização*. A compreensão daquilo que é – pretensamente – evidente e natural para o homem assume formas muito diferentes, como também o tipo e o caminho específico da universalização. A discussão sobre essas especificidades é altamente complexa. Mas a estrutura basal deste pensamento é muito simples e óbvia.

Provavelmente é justamente essa simplicidade que levou os filósofos a aceitarem a universalização como princípio *fático*. Mas isso é filosoficamente insatisfatório. Pois em vista de todo princípio fático o sujeito pode perguntar-se: “Por que eu deveria aceitar esse princípio? Esse princípio é objetivamente dado, tudo bem. Mas por que eu deveria submeter-me a esse princípio? Eu sou, de fato, submetido aos princípios da natureza, às leis naturais, com relação a isso não posso fazer nada. Mas se há um princípio ao qual *não* sou já submetido, mas ao qual ainda *devo* submeter-me, então eu me pergunto: *por que*, afinal de contas, eu deveria submeter-me? Por que eu deveria ser moral?”.

A resposta a essa pergunta, a Pergunta-P, como Kurt Bayertz (2006) a chama, é óbvia: não há resposta a essa pergunta. Toda resposta destruiria a moralidade. Pois toda tal resposta *ou* teria que reduzir o dever moral a um princípio natural *ou* ao interesse próprio natural, imediato. Em ambos os casos o dever moral é extinguido *enquanto* moral. A primeira resposta óbvia àqueles que põem essa questão é aquela de Cícero (cito de Bayertz): “... já em sua dúvida jaz o crime, mesmo que eles não estejam prontos para realizá-lo. Portanto, de jeito algum deve ser ponderado onde já o ponderar é vergonhoso.” (off. III, 37). A própria Pergunta-P é imoral. Quem põe essa pergunta já põe a si mesmo fora da moral.

Mas o que devemos responder àquele que reage, então, da seguinte maneira: “Veja só, então já me encontro fora da moral?! Isso é ótimo! Nem sabia que é tão fácil. Finalmente, eu sou livre da moral, ela não tem mais nada a ver comigo, posso fazer o que quiser”. “Espere aí”, o ético normativo objetará a isso, “não é *assim* que eu queria ser entendido. Evidentemente você *deve* ser moral. O dever moral vale simplesmente. Você é *simplesmente*, sem mais nada, um ser moral, um ser submetido à moralidade”. Mas o que esse “simplesmente” quer dizer? O problema é: se o entendemos como facticidade,

se queremos dizer que a moralidade é simplesmente um fato e que é simplesmente um fato que nós somos sujeitos morais – mesmo que seja um fato da razão –, então já chegamos à facticidade da moral. E como mostramos acima, não há caminho da mera facticidade ao dever moral.

Mas também o mero fato do dever enquanto tal não pode motivar ninguém a submeter-se a esse dever – se ele não esteja já submetido a esse dever *simplesmente*. Contudo, o fato de que os homens podem perguntar-se por que deveriam ser morais, mesmo que não *devessem* fazer essa pergunta, prova que eles podem distanciar-se do dever, i.e., que eles *podem* colocá-lo em questão e, com isso, que eles não estão *simplesmente* submetidos ao dever moral nesse sentido. E justamente por isso essa questão tem, sim, peso teórico.

Não basta dizer que a pergunta-P é simplesmente uma pergunta imoral. Essa resposta não apenas pressupõe a moral. Ela traz grandes problemas para o defensor da moral. Pois, por sua estrutura, esse modo de argumentar é exatamente igual àquele do ideólogo mais dogmático: “Você está duvidando das minhas teses? Isso só mostra que você ainda está preso na lógica do capital e da exploração”; ou: “que você não tem uma mente patriota”; ou: “que você é obcecado pelo diabo”. O nietzschiano farta-se de rir sobre tal argumento: “A pergunta ‘por que ser moral?’ é imoral? Eu sou imoral quando faço essa pergunta? Pois é: mostra-se, mais uma vez, que os moralistas nem conseguem pensar racionalmente.” Portanto, a pergunta-P é uma verdadeira embrulhada para a ética normativa: se esta tenta respondê-la, i.e., se tenta indicar as razões por que alguém deveria ser moral, então ela, justamente com isso, destrói a moral, porque ela a faz depender de condições extra morais. Contudo, se ela se recusa a respondê-la, porque essa pergunta é imoral e leva à destruição da moral, então ela age como o mais bronco dogmatista.

A interpretação de Kant

Quando olhamos à interpretação de Kant, parece que as tentativas de dar uma resposta kantiana à pergunta-P vão em duas direções que levam, cada uma, exatamente a um dos dois becos sem saída indicados na argumentação: ou aceitação da pura facticidade da moral ou sua derivação da universalização. Os protagonistas da primeira corrente são Gerold Prauss (1983) e todos os que se referem à fala kantiana sobre o *fato da razão* de

tal maneira, como se essa indicasse apenas a simples positividade da moral. Essa interpretação conduz diretamente ao intuicionismo moral que me parece insustentável e completamente oposto a Kant.

Os protagonistas da segunda corrente são os adeptos da assim chamada *rational-agency-interpretation*.³ Aqui, posso apresentar sua argumentação apenas numa versão muito simplificada e abreviada. Mas minha tarefa aqui não é uma refutação dos diferentes autores individuais, com suas interpretações sutis. Pretendo apenas evidenciar a insuficiência *geral* de tal forma de argumentação que explica a moral pela universalização da apreciação imediata de um valor dado. De maneira simplificada, podemos apresentar o argumento da seguinte forma: eu mesmo, *enquanto agente racional*, tenho para mim mesmo um valor incondicionado. Preciso pressupor esse valor, porque ele é implícito em todas minhas apreciações de valores específicos, e é pressuposto a toda minha efetivação de aspiração por valores. Os outros homens são sujeitos assim como eu sou sujeito, portanto, cada um deles é igualmente um “eu mesmo”, assim como eu mesmo. Consequentemente, a meta final de todo meu agir é o respeito e o fomento desse valor – não apenas em minha pessoa, mas também na pessoa de qualquer outro sujeito.

É inquestionável que o *resultado* dessa argumentação, de fato, encontra-se em Kant. Ele aparece na segunda e na terceira fórmula do imperativo categórico. Mas a questão é como se pode chegar a esse resultado. Pois o valor incondicionado que eu apresento para mim mesmo não é, enquanto tal, transferível a um outro, porque ele tem sua origem no fato que eu mesmo sou eu mesmo para mim. A incondicionalidade desse valor jaz exatamente em sua incomensurabilidade. Quando esse valor deve ser estendido para outros, precisa-se de um passo adicional. Tipicamente, esse é o passo da universalização. Mas essa universalização não é derivável da consciência do valor próprio que tenho para mim mesmo – nem por seu ser, nem por sua normatividade. Sempre quando os teóricos derivam o valor moral universal de sujeitos a partir da consciência do valor próprio, eles recorrem à universalização. Às vezes, eles fazem isso explicitamente, às vezes implicitamente, às vezes a universalização é sofisticadamente escondida, às vezes, eles mesmos nem a percebem. Contudo, essa universalização não pode ser justificada a partir da mera consciência do valor próprio.

Conforme Kant, o passo da universalização é justamente aquele que abre o espaço da moralidade. A meu ver, Kant enxergou corretamente que o momento essencial da

fundamentação da moral é a universalização, e não os valores ou algum valor específico. Mesmo quando alguém quiser fundamentar a moral em valores em vez de normas da ação, ele precisará da universalização. Portanto, a *rational-agency-interpretation* falha em atacar o problema, ela não chegou à compreensão do problema fundamental da pergunta-P que o próprio Kant tinha atingido. A questão principal é: como posso, no âmbito da prática, chegar a um universal que me obriga, *a partir* de algo que é meu para mim mesmo num sentido simples, imediato, i.e., que eu mesmo defendo, afirmo ou aprecio. Sob um ponto de vista metodológico é de importância secundária se aquilo que é valoroso ou bom para mim mesmo, de modo *imediato e subjetivo*, apresenta uma norma de agir, i.e., uma máxima, ou um valor positivo como, p.ex., meu valor próprio.

Isso quer dizer, a *rational-agency-interpretation* já *pressupõe* o passo pelo qual se entra na esfera da moralidade, o passo da universalização do valor próprio do sujeito. Essa universalização ela aceita *como dada*. Decerto, a universalização é um processo e ela é justamente aquele processo que é moralmente exigido. Nesse sentido, a moral kantiana é procedural e deontológica. Mas essa é, por assim dizer, sua caracterização num meta-nível: a esfera da moralidade é estabelecida por um ato normativamente determinado, i.e., de modo procedural e formal. Dentro dessa esfera existem também valores e fins morais *materiais*, e não apenas normas procedurais. Isso torna-se evidente a partir da segunda e da terceira fórmula do imperativo categórico. Podemos interpretar também: as duas coisas acabam no mesmo resultado. Toda norma moral pode ser articulada de maneira procedural, sob a primeira fórmula do imperativo categórico, como também pode ser articulada de forma material sob a segunda fórmula do imperativo categórico. Só essa permutabilidade já fala claramente contra a *rational-agency-interpretation*.

Resumamos, então: quem aprecia agentes racionais *de modo geral* como valorosos em si mesmos, i.e., como valorosos independentemente de condições exteriores, *já é* moral, conforme Kant. O único apreço que um sujeito pode ter *antes da moral* é aquele em relação a si mesmo. Porém, o alargamento desse apreço do valor próprio ao valor de outros sujeitos fora de mim mesmo é justamente o tipo de ato *em que consiste* a transição à moral: a universalização do imediatamente e subjetivamente valoroso ou devido *para mim*. A tese de Kant é: *esse ato* precisa ser um ato original, um

ato espontâneo da razão prática. Pois apenas essa originalidade pode garantir a incondicionalidade da moral que é estabelecida nesse ato.

A resposta de Kant à pergunta-P

Kant nem objeta à pergunta-P a pura facticidade da moral, nem apresenta uma dedução da moral conforme o padrão da *rational-agency-interpretation*. Mas o que, então, ele tem para responder? A tentativa de Kant é de levar-nos à *compreensão racional, discursiva* de que nós *somos* comprometidos pela moral – que nós *somos* comprometidos desde sempre. É exatamente isso que a Ética Filosófica pode fazer. É também o que ela precisa fazer para evitar o dogmatismo e o intuicionismo moral.

Para mostrar como Kant responde a esse desafio preciso repetir brevemente minha interpretação da fundamentação da moral em Kant que já apresentei em outro lugar (UTZ, 2015; 2016). A argumentação tem de proceder em dois passos – já isso parece ser uma compreensão que se perdeu depois de Kant. A maioria dos teóricos da moral avançam diretamente em direção ao dever moral. Contudo, antes disso é necessário explicar como um sujeito pode, de modo geral, chegar a aceitar um dever, ou, como formula Kant, um *imperativo*. Como um sujeito pode aceitar uma instrução de agir que não está em seu interesse imediato, i.e., que não corresponde a sua inclinação? Essa pergunta é respondida pelo uso instrumental da razão. A razão prática instrumental me ordena a fazer algo que não quero fazer *de modo imediato*, ao qual não estou inclinado, para atingir aquilo ao qual estou inclinado. Eu quero colher feijão daqui a três meses. Para isso, preciso plantá-lo agora. Não estou inclinado a este último, pois é um trabalho penoso. Isso quer dizer: minha razão instrumental apresenta a mim um dever ou um “deves” – ao qual eu me submeto em prol de minha inclinação ou meu desejo. Mesmo assim, a prescrição permanece normativa, ela não se torna uma necessidade natural. Isso é evidenciado pelo fato que eu posso agir contra minha razão instrumental: sou preguiçoso e não planto o feijão. Ajo contra meu próprio interesse racional. Daqui a três meses ficarei chateado porque não posso colher feijão.

Já antes da moral, ainda no âmbito da mera razão prática instrumental, existe dever e consciência subjetiva do dever, i.e., consciência não apenas de um dever dado de modo fático, mas de reivindicações de um “deves” que são direcionadas a mim, que me

obrigam, aos quais eu me sei submetido. Porém, só posso estar submetido a um dever, se eu mesmo me submeto a ele. E a única razão possível para submeter-me, no âmbito pré-moral, é que essa submissão me ajuda para alcançar o que eu quero, ou para evitar o que não quero. Com isso, torna-se evidente que toda resposta direta à pergunta-P que segue ao padrão apresentado já destrói a moralidade de antemão. Contudo, esse padrão é, conforme Kant – e ele parece-me ter razão – o único possível. Esse é o único caminho possível de comprometer-me por um dever ou um “deves!” *de maneira pré-moral*. Pois para comprometer um sujeito por um dever, não basta que esse dever seja dado de modo objetivo, como uma norma. O sujeito precisa referir essa norma a si mesmo de modo subjetivo, ele precisa submeter-se a ela. E a única razão possível para essa submissão é um querer ou uma inclinação que já existe nesse sujeito.

Mas como chegamos do dever (do “Sollen”) simples, condicionado, ao dever incondicionado, moral, i.e., à obrigação moral (à “Pflicht”)? Como chegamos do imperativo hipotético até o imperativo categórico? A raiz de todo dever, seja ele hipotético ou categórico, só pode ser o querer *que eu já tenho*. Isso acabamos de mostrar. Mas como podemos mostrar que o dever moral jaz naquele querer *que eu já tenho*? Conforme Kant, conseguimos isso, quando olhamos ao processo pelo qual a razão prática, enquanto ainda instrumental, dá uma prescrição ao sujeito. Ela leva o sujeito a agir sob uma premissa de uma lei da qual ele tem conhecimento: p.ex., sob a lei ou o nexo legiforme de que sementes de feijão que são plantadas darão frutos três meses depois. Portanto, a razão, no âmbito da prática, é a capacidade de *agir sob a representação de leis*, como Kant formula literalmente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes (GMS)*.⁴ Evidentemente, a premissa de uma lei por si só não basta. Para que essa se transforme numa instrução concreta para o agir, precisamos ainda de uma segunda premissa, como, no exemplo, meu desejo de colher feijão daqui a três meses. Apenas assim segue, conforme *modus ponens*, a conclusão racional prática ou a vontade concreta.

Uma vez que compreendemos que, por um lado, a racionalidade de nossa capacidade de agir ou nosso agir *voluntariamente* constitui-se pela capacidade de agir sob a apresentação de princípios; e que, pelo outro lado, o *ser-condicionado* daquele dever que se segue do uso da razão prática consiste no fato de que o silogismo prático depende de uma premissa que *não* é baseada na razão, que não está em conformidade à razão; então, nós vemos logo que um dever só pode ser *incondicionado* se essa parte do

silogismo que, no uso instrumental da razão, *não* está em conformidade com a razão, é *tornada* em conformidade com a razão. Contudo, a forma da razão prática é justamente o agir sob princípios, i.e. sob a representação de leis universais e necessárias. Conseqüentemente, toda exigência do dever da razão prática torna-se *incondicionada* quando o fundamento subjetivo do agir, i.e., a máxima, está *em conformidade* com o agir sob leis universais e necessárias. E a máxima tem essa conformidade exatamente quando ela é apta a *ser* tal lei.

Com isso, Kant alcançou como princípio *genuinamente normativo* o que os outros éticos filosóficos pressupõem com princípio *descritivo*: a universalização. Aquela universalização da qual brota a moralidade não pode ser *constatada*, ela precisa ser *exigida*. Essa exigência é uma exigência moral, ela é a exigência fundamental da moral. Notem bem: Kant *também* parte de uma universalidade descritiva. Essa é a universalidade descritiva dos princípios sob os quais *toda* razão prática ou toda *vontade* se determina. Mas essa universalidade ainda não estabelece a moral, mas apenas estabelece o uso instrumental da razão. Tampouco, a moral se deriva *dessa* universalidade. Tal derivação seria completamente inútil, ela destruiria a moral. Mesmo assim, a universalidade moralmente decisiva se *origina* dessa universalidade fática. Por seu conteúdo, ela se origina até *somente* dela. Mas o decisivo é a virada pela qual a universalidade fática da razão prática torna-se em prescrição normativa para essa mesma razão. Essa virada não é uma derivação. Essa virada é um ato espontâneo, um ato espontâneo da razão. Mais exatamente, ela é um ato da auto-aplicação, da autonomia. Portanto, o cerne da moralidade em Kant, *não* é a universalidade enquanto tal, mas a autonomia da razão prática. A prescrição normativa à universalização é uma consequência imediata disso. Mas essa consequência não se segue da universalização, mas, por assim dizer, do oposto, da individualização absoluta: ela surge da retirada da razão prática a si mesma

Mas qual é a razão *desse* ato? Por que eu deveria estabelecer minha autonomia? Neste lugar, a pergunta “por que?” não é apenas inadequada, ela é simplesmente sem sentido. Eu não deveria ser autônomo, eu sou autônomo. Nesse caso, possibilidade e facticidade são idênticas. É isto, na minha interpretação, o que Kant pretende “provar” a partir do fato da razão: o *fato* de que nós encontramos em nós mesmos a *ideia* da moralidade, i.e., a possibilidade de conceber a nós mesmos como obrigados pela razão, evidencia que efetuamos um *ato*, pois a existência dessa ideia em nós enquanto *fato* é

explicável apenas a partir desse ato: quando *posso* pensar a mim mesmo como obrigado pela moral, eu já sou livre, pois eu só posso conceber o conceito da moralidade quando eu for livre, i.e., quando for capaz de pensar minha razão como não condicionada por algo externo.⁵ Pois não encontro minha moralidade ou o conceito dela como um objeto dado. Apenas encontro-a *em minha auto-consciência*. E mesmo em minha auto-consciência a moralidade não é um objeto dado que, ocasionalmente, eu encontro, como, um belo dia, eu descubro que posso conter a respiração por mais que um minuto. A moralidade, é uma ideia à qual chego através da reflexão. E essa reflexão, através da qual eu chego à consciência da moralidade, é justamente aquela, pela qual estabeleço minha autonomia. Esse ato *é* justamente o ato reflexivo da auto-legislação, da auto-nomia: o ato, pelo qual a razão prática estabelece sua própria forma como lei para si mesma. Por isso, não surge a questão: “Por que eu deveria transitar do uso meramente instrumental de minha razão prática ao uso autônomo?” Nós já efetuamos essa transição quando compreendemos o conceito da moral. Quem compreende o *conceito*, i.e. a *possibilidade* da moralidade, i.e. a possibilidade de uma obrigação incondicionada que se aplica a mim mesmo, já, *de fato*, realizou o *ato* da autonomia e, com isso, *é livre*. O “fato da razão”, i.e., o fato que a ideia da moralidade como incondicionalmente obrigante existe em mim, é a evidência incontestável que o ato dessa transição já foi efetuado por mim mesmo. Esse ato é irreversível. Eu só poderia deixar de ser um ente racional autônomo se eu deixasse de ser eu mesmo.

Na medida em que o ato da auto-elevação da razão à sua autonomia antecede ao nosso uso concreto dessa razão (faz, para assim dizer, parte da pré-história transcendental de nossa razão), a moralidade é um *fato*, i.e., um fato da razão (KpV, AA 05: 06; 31). Porém, não se trata de um fato objetual, um fato simplesmente dado, o qual o sujeito encontra algum belo dia; mas é um fato que tem sua origem na razão, i.e., que é *estabelecido* pela razão. É um fato que é resultado de um ato (mesmo que este ato não seja um ato em espaço e tempo, mas um ato da razão pura). A *forma geral* da razão prática é um fato objetivo: é de tal forma que nossa razão prática é estruturada. Mas a elevação dessa forma para uma lei para a própria razão não é um simples fato objetual, mas um ato dessa razão. Apenas o *resultado* dessa elevação, a moralidade, pode ser tomado como fato: como aquele fato que evidencia o ato da autonomia como realizado, porque apenas este ato pode explicar o fato da moralidade como dada em mim. Mas, com isso, a

moralidade *não* é um mero fato *naquele* sentido, em que foi criticado em cima. A moralidade não é um estado-de-coisa frente ao qual só podemos dizer: “Simplesmente é assim. Isso precisa ser simplesmente aceito. Se você não aceitar, você é uma pessoa má.” A moralidade tem, sim, um porquê, ela pode ser explicada. Só que esse porquê não diz respeito a uma derivação de pressupostos, mas à indicação de uma origem: a indicação do lugar onde a moralidade origina, e da virada específica, pela qual ela se origina. O primeiro é a razão prática, a última é a autonomia enquanto ato, a elevação de si mesma ao estatuto de lei que essa razão efetua. A compreensão discursiva da fundamentação da moral é aquela do *topos* e da *trope* de seu originar. É a compreensão de que eu mesmo obrigo a mim mesmo à moralidade. Justamente isso é a réplica que o ético normativo pode dar à pergunta-P – e essa é a única resposta que ele pode dar.

Mas se eu mesmo obrigo a mim mesmo à moral, como eu posso agir contra essa moral, como posso questionar a moral, como é que eu posso fazer a pergunta-P? Isso se explica porque existe e continua a existir o uso instrumental da razão, além de seu uso puro. Existe a vontade racional, conscientemente decidida, que não é moral, que não é autônoma, mas heterônoma (GMS, AA 04: 433). Essa vontade até é o fundamento da vontade moral no sentido que ela é a mais geral, a vontade enquanto tal, da qual a vontade moral, específica, se eleva de tal forma que torna a forma geral da vontade enquanto tal no fundamento da determinação da própria vontade – e, com isso, reflete a vontade sobre si mesma.⁶ Por isso, a vontade moral não anula a possibilidade do uso instrumental da razão – assim como este não anula a possibilidade do agir irracional, impulsivo contra o interesse próprio refletido. E essa última possibilidade comprova, de certa forma, o nexó estabelecido: a *aberrância*, i.e., o agir contra o dever não é uma “invenção” da moral ou o efeito de uma pretensa “invenção” da moral. Não é o caso que, para falar de maneira figurativa, os sujeitos antes da moral viveram em contínua harmonia paradisíaca consigo mesmos, e apenas a moral veio a perturbar essa harmonia. Não, a desarmonia já surge no momento em que o sujeito torna-se racional. Pois já sua razão instrumental prescreve a ele ações que ele não gosta de fazer – e as quais, conseqüentemente, ele muitas vezes não faz, contra seu próprio interesse. Mas isso significa que a aberrância não é o problema da moral naquele sentido que a moral fosse a única responsável por este problema. Conseqüentemente, a aberrância não pode ser o problema da moral naquele sentido que ela torne a moral duvidosa.

A sanção da própria moral

Mas se, como foi explicado, a moralidade é ligada à nossa autonomia, i.e., à nossa liberdade, não existe, então novamente uma remuneração pela moral, na forma do bem que a liberdade apresentam para o sujeito? Essa remuneração não seria uma resposta à pergunta-P daquele tipo que destrói a moralidade?

É preciso esclarecer: a moral tem mesmo uma remuneração para quem age moralmente – e uma pena para quem age contra a moral. Essa sanção da moral tem, decerto, um significado existencial, até de grande peso, mesmo que ela não tenha um grande papel nos textos de Kant e nos discursos dos kantianos. Mas ela nunca pode ser um motivo para decidir-se pela moral. Ela não pode ser uma resposta à pergunta-P. Pois a sanção da moral tem, por sua vez, caráter moral. Quem age moralmente está em harmonia com sua autonomia, i.e., com sua auto-legislação, e, com isso, com sua dignidade como ser moral. Quem age contra a moral, fica para trás de sua dignidade, ele comporta-se de maneira indigna, reles, má. Quem age contra a moral precisa ver a si mesmo como indigno, reles, mau em seu agir. Mas este “precisa”, essa obrigação é, por sua vez, uma obrigação moral, e os valores “indigno”, “reles”, “mau” são valores morais. E isso significa: para uma pessoa completamente imoral essa obrigação e esses valores seriam sem substância, sem fundamento, nulos. Eles nunca poderiam ser para ele um motivo para *tornar-se* moral. Contudo, para aqueles que *já são* morais, essas sanções podem, sim, ser uma motivação. Por isso vamos, para concluir, olhar para essas sanções da moral um pouco mais de perto.

Essas sanções, num primeiro instante, têm caráter negativo – conforme o ditado de Martin Luther: “*conscientia semper mala*” – a consciência moral sempre é má consciência. Contudo, a razão disso não é que a moral é exageradamente exigente ou crítica e sempre fala mal do homem. A razão é, pelo contrário, que a moral torna o homem incomparavelmente bom, que ela atribui um valor incomparável a ele: sua dignidade. Esse valor não pode ser ainda aumentado, porque ele já é absoluto, incomparável e, com isso, não capaz de aumento. Naturalmente, a moral tampouco pode diminuir esse valor, um ser moral não pode perder sua dignidade. Mas ele pode *ferir* sua própria dignidade, ele pode desrespeitá-la. Ele pode feri-la em sua própria pessoa, como também na pessoa de um

outro. Posso ferir a dignidade do ser moral na pessoa de um outro quando faço dessa pessoa um meio para um fim, sem respeitar também que ela é um fim em si mesma. Com relação a mim mesmo, num primeiro instante, vale a mesma coisa: quem, p.ex., arruína sua saúde para conseguir experiências de prazer para si mesmo, desrespeita sua própria auto-finalidade. Mas no caso da relação consigo mesmo, ainda existe uma dimensão da instrumentalização de si mesmo que não existe na relação a um outro. Essa é a instrumentalização no uso da própria razão. Essa não ocorre na relação a um outro, porque não posso usar a razão de outra pessoa diretamente: não posso pensar com a razão de outra pessoa (posso usar razão alheia *apenas* de modo *mediatado* e, com isso de modo instrumental; enquanto razão não-instrumental posso apenas *respeitar* a razão alheia). Quando uso minha própria razão *apenas* de modo instrumental, eu estou ferindo minha auto-finalidade num sentido radical, quer dizer, em sua raiz, no cerne de minha auto-finalidade enquanto tal. Mas a vontade que não é autônoma, i.e., que não se determina a partir de sua auto-finalidade, é, já por isso, a vontade imoral. A vontade imoral infringe diretamente sua própria dignidade.

Essa infração é normativa. Diferente de uma infração contra uma lei natural, a infração contra uma lei normativa é *possível*. Esse é um lado da diferença entre as duas. Porém, em nosso caso, o outro lado é mais importante: a infração contra uma lei normativa não anula essa lei. A infração contra uma lei natural anula essa lei no sentido de que ela evidencia que era apenas uma lei *aparente*, não uma lei natural *real*; ou ela evidencia que aquela pessoa que infringe é superior à lei natural, que ela não é amarrada por essa lei: que ela é, p.ex., um deus que pode fazer milagres. A anulação é, em ambos os casos, apenas epistêmica, não real. No primeiro caso a lei natural era apenas uma lei natural pretensa, no segundo caso a infração era apenas pretensa, na verdade, o sujeito infrator não era sujeita a essa lei. Mas da infração contra uma lei normativa nem segue a anulação epistêmica. Tal infração nem prova que a lei era apenas aparente, nem prova que a submissão do sujeito a essa lei era apenas aparente. Quem age contra a moral, nem precisa e nem pode, por isso, compreender a si mesmo como simplesmente amoral e, com isso como simplesmente sem dignidade. Se ele precisasse ou pudesse fazer isso, então ele seria, justamente naquele momento, solto de toda obrigação moral. Mas isso não é o caso. Quem age contra a moral *continua* sabendo de sua dignidade como ser moral, i.e., como ser que, *em princípio*, é capaz da determinação autônoma de sua vontade. *Ao mesmo*

tempo ele sabe da indignidade da determinação *concreta* de sua vontade nessa ação. A consciência do valor negativo é justamente aquela da discrepância entre as duas. E essa discrepância pode ser apenas negativa, porque o valor da dignidade é infinitamente positivo.

Christoph Horn mostrou num texto ainda não publicado que, numa segunda instância, existe também uma sanção positiva *indireta* do agir moral pela própria moral: quando determino minha vontade de maneira moral, então eu sou *digno* da felicidade. É importante entender que, com isso, não cheguei nem um milímetro mais perto de minha felicidade, minhas perspectivas de alcançá-la não melhoraram nem um pouquinho. Isso apenas seria o caso se eu tivesse a mínima razão de assumir, no sentido teórico, a existência de um ente onipotente que remunera meu agir moral. Mas para isso não tenho *razão alguma*. Tenho sim, seguindo Kant, uma razão para *postular* a existência de tal ente e de *acreditar* nela. Porém, essa exigência e essa diretiva da razão prática de acreditar em Deus se *originam da moral*, elas têm caráter moral. Portanto, nunca podem servir como motivação para aceitar a própria moral – porque já pressupõem a moralidade. Contudo, mesmo que meu ser-digno da felicidade não me aproxime de maneira alguma à felicidade enquanto sanção não-moral, ele apresenta, sim, uma sanção *moral* que é *positiva*. Eu *ganho* algo quando determino minha vontade de maneira moral: ganho minha dignidade de ser feliz. Isso me parece um aspecto de fundamental significado existencial.

Mas, então, a moralidade não pode ser reduzida ao sentimento, pelo menos sob um ponto de vista *pragmático*? Será que não basta, na prática, recorrer a sentimentos como aquele do respeito, da má consciência ou da paz interior da alma, de tal forma que, na prática, a superestrutura teórica se torne supérflua? Isso não é o caso, porque o sentimento é vago e enganador, e ele depende de circunstâncias externas. Podemos errar com relação a nossos sentimentos. É possível que confundamos um sentimento de vergonha com um sentimento de má consciência, um sentimento de veneração com um sentimento de respeito. Podemos tornar-nos insensíveis a sentimentos. Podemos recalcar sentimentos, seja conscientemente, seja inconscientemente. Por isso, nós não precisamos apenas de sentimentos, precisamos de conceitos e de juízos, como Kant os oferece para nós. A conquista teórica de Kant guarda seu valor inestimável não apenas no campo da teoria, mas também para o campo da prática. Kant nos ajudou não apenas a sabermos de

nossa autonomia, mas a compreendermos a ela. Esse é seu grande mérito na filosofia prática – e talvez seja seu maior mérito na filosofia em geral.

Conclusão

Com Kant, podemos dar à pergunta-P uma réplica que não é apenas censura e repúdio, mas que, bem pelo contrário, significa reconhecimento e aceitação. Ela poderia ser formulada da seguinte maneira: “Você está perguntando por que você deveria agir moralmente. Geralmente falando, é completamente adequado e razoável perguntar, por que eu deveria agir de tal e tal maneira. Perguntando assim, você prova que você é um ser racional e que você está recorrendo ao direito de sua razão de pedir uma explicação. Você coloca a pergunta fundamental de todo uso prático da razão: por que eu deveria agir desta ou desta maneira? Você pertence a nós, à comunidade dos seres racionais. Mas justamente porque você tem razão, você tem a possibilidade de procurar a resposta à pergunta ‘por que agir assim?’ não apenas fora da razão, mas nela mesma, e isso ainda no sentido radical que somente a própria razão será a resposta. Quando você procura por aquela determinação de agir na qual a razão determina exclusivamente a si mesma, você chega à autonomia. E como a razão apenas pode tornar lei para si mesma aquilo que ela mesma já é, e a razão prática é o agir sob a representação de princípios, então se origina diretamente da autonomia a obrigação incondicionada e o imperativo categórico. Justamente isso é a moral. E justamente por isso, a pergunta ‘por quê?’ não se coloca no caso da moralidade. Você não pode decidir-se em favor ou contra a validade da moral. Você já é decidido, sua razão já se decidiu pela moral no momento em que se decidiu por si mesma. No momento em que você se decidiu por sua auto-consciência como ser racional e livre, você vinculou-se à obrigação moral. Esse vínculo você não pode mais cortar sem revogar sua auto-consciência como ente auto-determinado e livre – e sem renunciar a sua dignidade de um ser autônomo.”

Mas não seria possível a alguém negar ter consciência, que ele é um ser racional livre? Evidentemente, isso é possível sob um ponto de vista pragmático. Se nós estivéssemos permitidos a levar tal pessoa a sério, se pudéssemos assumir, de fato, que ela é um ente amoral, então teríamos de tratá-la com um animal. Não poderíamos mais conceder a ela o direito à propriedade e poderíamos fazer dela uma propriedade nossa.

Além disso estaríamos não apenas justificados, mas obrigados de prendê-la ou até matá-la quando ela colocar em risco a vida de outros homens. Mas não somos permitidos a fazer isso. Em virtude da moral, em virtude de nossa própria dignidade nós não somos permitidos a acreditar em tal pessoa que nega ter a consciência da liberdade, e somos obrigados a continuar de tratá-la como ser humano.

Notas

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC), Fortaleza - CE, Brasil. E-mail: konrad.utz@gmx.net .

² Neste sentido, a regra áurea também prescreve a universalização como obrigação e não apenas pressupõe-la. Mas ela faz isso apenas “pela metade”, nomeadamente referente à determinação material concreta da obrigação. Mas a regra assume como pressuposto que eu devo reconhecer o outro como tal pessoa que precisa ser respeitada em sua própria escolha de fins e como um próprio fim em si. Evidentemente, esse é justamente aquele pressuposto que Kant declara *como obrigação* em sua segunda fórmula do imperativo categórico.

³ Conferir: O’NEILL, 1975; HILL, 1992; HERMAN, 1993; KORSGAARD, 1996; GUYER, 2000.

⁴ Citado de: *Gesammelte Schriften: Akademieausgabe* (AA). Org.: vol. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften; vol. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; desde vol. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin, 1900ss; aqui: GMS, AA IV 412.

⁵ Seria essa minha interpretação, apresentada de forma muito resumida, do “fato da razão” (KpV, AA V, 6, 31) em Kant. Sobre a questão da liberdade em Kant cf. também: (UTZ, 2012).

⁶ A vontade autônoma e, com isso moral, é “a vontade [que] [...] contém somente a *forma do querer* enquanto tal” (GMS, AA 04: 444). Conferir também (GMS, AA 04: 440): “Autonomia da vontade é o estado da vontade pelo qual ela é para si mesma [...] uma lei.”

Referências

- BAYERTZ, K. *Warum überhaupt moralisch sein?* München: C.H. Beck Verlag, 2006.
- GEWIRTH, A. *Reason and Morality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- GUYER, P. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- HERMAN, B. *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1993.
- HILL, TH. JR. *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*. Ithaca N.Y.: Cornell University Press, 1992.
- KANT, I., *Gesammelte Schriften: Akademieausgabe (AA)*. Org.: vol. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften; vol. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; desde vol. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin, 1900ss.
- KORSGAARD, CH.M. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- O'NEILL, O. *Acting on Principle: An Essay in Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- PRAUSS, G. *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt a.M., 1983.
- UTZ, K., A liberdade em Kant. In. UTZ, K.; BAVARESCO, A.; KONZEN, P. (Orgs.), *Sujeito e liberdade: Investigações a partir do Idealismo alemão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012. p. 44-58.
- _____. *Praktische Vernunft in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“*. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 69/4, p. 474-501, 2015.
- _____. *Quid mihi? Zur Methode der Grundlegung der Ethik bei Kant*. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 64/2, p. 213-227, 2016.

Recebido em: 04/04/2018
Aprovado em: 29/06/2018