



UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR

Unidade de Artes e Letras

Departamento de Comunicação e Artes

**A LIBERDADE COMO APANÁGIO
DO SER RACIONAL**

Fabiana De Jesus Santos Aires

Orientador: Professor Doutor André Barata

Dissertação de Mestrado em Filosofia - Ética e Política

Covilhã e UBI, Agosto 2009.

A LIBERDADE COMO APANÁGIO DO SER RACIONAL

Fabiana De Jesus Santos Aires

**Tese submetida à Faculdade de Artes e Letras da
Universidade da Beira Interior para obtenção do grau
de Mestre em Filosofia – Ética e Política**

Aos meus pais

António e Maria.

Ao meu namorado

Jaime Martins.

Agradecimentos

Se é verdade que o trabalho de leitura, reflexão e escrita, que distingue e caracteriza a actividade do filósofo é solitário, também é um facto que toda a obra realmente humana se distingue e caracteriza pela actividade racional, inalienável do contexto comunitário onde nasce, cresce e fortifica.

Posto isto, a presente Dissertação é devedora de uma inúmera reunião de liberdades, umas mais evidentes e manifestas, outras mais recônditas e receosas, pois, numa dinâmica de reconhecimentos e agradecimentos todas elas contribuíram para a sua execução e consumação.

Assim sendo, agradeço a todos os que de modo sucessivo ou não, nesta demorada viagem de tantas e longas horas de trabalho solitário, foram e continuam a ser familiares, mestres, companheiros e amigos.

Posto isto, começo por agradecer à instituição que possibilitou a realização deste trabalho, Universidade da Beira Interior e ao *IFP – Instituto de Filosofia Prática*, Unidade de I&D (U738) reconhecida e financiada pela *FCT – Fundação para a Ciência e para a Tecnologia*, pelo vasto leque de obras que possui na sua biblioteca pessoal e que tão prontamente as forneceu.

Aos meus verdadeiros Amigos e Família, a todos aqueles que me disseram... *tu és capaz!* e em especial à minha mãe pelas seguintes palavras... *tenho muito orgulho em ti, sei que és capaz!* e ao meu namorado pela compreensão nos momentos de ausência e, principalmente, pelas palavras de amizade e incentivo, pois com estas palavras de simplicidade me ajudaram a (re)erguer quando o cansaço e desânimo insinuavam ser mais fortes que a minha persistência e firmeza, o meu sincero agradecimento.

Quero também agradecer à minha amiga Ana Rocha e ao Professor Doutor António José Ferreira Bento (UBI) por terem sido igualmente adjuvantes neste árduo e longo trabalho.

Por fim, quero agradecer ao meu orientador o Professor Doutor André Barata que aceitou caminhar sempre ao meu lado durante este percurso e que durante o trajecto efectuado, por vezes sinuoso e com algumas paragens mais demoradas que o previsível, me incentivou a continuar. Quero portanto endereçar-

lhe um especial agradecimento pelas indicações cautelosas e prudentes, pelas observações precisas e pelas orientações metódicas ao longo deste trabalho. Por tudo isto, Professor André Barata deixo-lhe o meu mais autêntico e reconhecido agradecimento.

Tive a felicidade de conhecer um filósofo que era meu mestre. Estava então no apogeu da vida e tinha uma jovialidade que creio possuir ainda nos anos de velhice. A sua fronte descoberta, feita para o pensamento, era o lugar de uma serenidade e de uma alegria inalterável; dos seus lábios fluíam os discursos mais ricos em ideias (...). A história do homem, dos povos, a história e as ciências da natureza, a experiência eram as fontes onde encontrava os conteúdos das suas lições e conversas. Nada do que é digno de ser lido era indiferente (...). Incitava os espíritos e forçava-os suavemente a pensar por si mesmos; o despotismo era estranho a esse homem. Este homem que no nomeio com o maior reconhecimento e admiração é Immanuel Kant: a sua imagem, tenho-a sempre, para minha alegria, sob os meus olhos.

Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, 1969.

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS	2
“ <i>La philosophie pratique de Kant</i> ”, Victor Delbos, 1969	4
ÍNDICE GERAL	5
RESUMO	6
PREFÁCIO	8
I. IMMANUEL KANT, O IMPERATIVO COMO CONDIÇÃO DA AUTONOMIA	14
I.1 – Do «grito da consciência» ao imperativo categórico	15
I.2 – O imperativo como regra do mandamento da moralidade	22
I.3 – A autonomia como o único princípio moral	41
II. IMMANUEL KANT, A LIBERDADE COMO CONDIÇÃO DA MORALIDADE	46
II.1 – Sobre a Liberdade no pensamento de Kant	47
II.2 – A autonomia como expressão da Liberdade	52
II.3 – A Liberdade como propriedade da vontade	56
II.4 – O Reino dos Fins como comunidade dos homens livres	62
III. HANNAH ARENDT. A LIBERDADE E A SUA RELAÇÃO COM A VONTADE E COM A POLÍTICA	65
III.1 – Hannah Arendt. Da questão da raça ao reino da Liberdade	66
III.2 – Sobre a Liberdade como fundamento da política	68
CONSIDERAÇÕES FINAIS	83
Leitura da filosofia moral de Kant	83
BIBLIOGRAFIA	91

Resumo: Falar de liberdade não é falar de uma ideia só, mas de múltiplas ideias que não são, certamente, ideias do mesmo, pois, a liberdade move povos quer como ideal a perseguir quer como direito a preservar. Teoricamente, a importância do conceito de liberdade é dada pelo valor funcional que cumpre ou se disputa a cumprir em contextos filosóficos tão diversos como a Ética, a Teoria Política, ou a Antropologia Filosófica. No entanto, existe uma tão extraordinária quanto clássica questão em torno da metafísica da liberdade a saber: pode haver liberdade? Ou, que pode a liberdade ser? Antes, a liberdade era vista como resultado de batalhas e de imposição de vontades e justiça. Deste modo, a filosofia kantiana expressa como nenhuma outra a urgência moderna da autonomia do sujeito não, apenas e simplesmente, como condição de possibilidade do conhecimento filosófico mas, e principalmente, como exigência e condição da liberdade. Assim, estabelecer a partir da natureza do conhecimento uma filosofia que, como saber puro, permita determinar racionalmente o princípio supremo de toda a moralidade e propor, posteriormente, a liberdade como condição dessa moralidade, ou seja, como capacidade de iniciar um processo causal, à semelhança de Hannah Arendt cujo pensamento se concentra na ideia de que ser homem e ser livre são uma e a mesma coisa, pois, Deus criou os homens para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade, quer como atributo da vontade quer como condição política, é o nosso objectivo. Para levar a bom termo a tarefa de que nos incumbimos procuramos a partir da necessidade de uma filosofia pura prática e, por isso, da determinação de um princípio supremo da moralidade indicar questões essenciais que devem ser consideradas quando se inicia a tarefa de fundamentar uma filosofia moral em bases racionais, ou seja, puras e *a priori* e apresentar quais são as concepções de liberdade que Hannah Arendt foca e salienta quer na sua relação com a vontade quer na sua relação com a política. Assim, a necessidade de uma lei moral, a sua independência em relação a toda e qualquer experiência humana, o conceito de obrigação de uma vontade perante a universalidade do princípio da moralidade como condição de uma vontade boa, a liberdade como autodeterminação pura da vontade e a autonomia como expressão da Liberdade em Kant, e a liberdade como atributo da vontade ou como *raison d'être* da política em Hannah Arendt, serão algumas das questões prévias que colocaremos como cenário desta investigação filosófica. Pois, os homens por terem recebido a dupla dádiva da liberdade e da acção são capazes de estabelecer uma realidade própria quer como acção subordinada ao dever, por respeito à lei moral, quer como *raison d'être* da política.

Palavras-chave: dever, lei moral, vontade, autonomia, liberdade e política.

Abstract: Talking about freedom it's not talking about an only idea, but of a multiple ideas that are not, surely, ideas of the same being, freedom moves countries, like ideals to pursue or the right to preserve. Theoretically, the importance of the freedom concept is given by the functional value that fulfills or if it disputes to fulfill, in philosophic contexts so varied like Ethics, the Politics Theory, or Philosophic Anthropology. However, a so extraordinary one exists, how much classic question around the metaphysics of the freedom to know: could freedom exists? Or, what it can the freedom be? Before, freedom was seen as a resulted of battles and imposition of wills and justice. In this way, the Kantian Philosophy express as none another one the modern urgency of citizen autonomy, not only and simply like a possibility condition of the philosophical knowledge, but, and principally, like a requirement and condition of the freedom. So, to establish from the knowledge nature, a philosophy that like a pure knowledge, the morality allows to rationally determine the supreme principle of all and to consider, later, the freedom as condition of this morality, that is, as capacity to initiate a causal process, to the similarity of the Hannah Arendt, whose thought is concentrated in the idea of that to be man and to be free they are the one and same thing therefore, God created the men to introduce in the world the faculty to start: the freedom, as attribute of the will, as a politics condition, is our objective. To take the good term the task of that we charge in them, we look for from the necessity of a practical pure philosophy, and, therefore, of the determination of a supreme principle of the morality, to indicate essential questions that they must be considered when initiates the task to base a moral philosophy on rational bases, that is, pure and *a priori*, and to present which they are the conceptions of freedom that salient Hannah Arendt, as in its relation with the will, as in its relation with the politics. So, the necessity of a moral law, its independence in relation to all and any experience human being, the concept of obligation of a will before the universality of the beginning of the morality as condition of a good will, the freedom as pure self-determination of the will and the autonomy as expression of the Freedom, in Kant, and the freedom as attribute of the will or as *raison d'être* of the politics in Hannah Arendt, will be some of the previous questions that we will do as scene of this philosophical inquiry. Therefore, the men for having received the double gift of the freedom and the share are capable to establish a proper reality, only of them, as share subordinated to the duty, for respect to the moral law, as *raison d'être* of the politics.

Keywords: to have to, moral law, will, autonomy, freedom and politics.

Prefácio

No ensaio *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der Theologie und Moral* (Investigações sobre a clareza dos princípios da teologia natural e da moral), publicado em 1746 pela Academia de Berlim, Kant dedica-se à análise e ao estudo dos problemas do método da filosofia moral concluindo esse ensaio com a seguinte questão que virá, num momento posterior do seu pensamento, demarcar e distinguir o seu trabalho, a saber: é “«... a faculdade do conhecimento ou o sentimento ... que decide os primeiros princípios da filosofia moral?»”¹ Neste ensaio, Kant procura e investiga “«o primeiro princípio formal de toda a obrigação (*ersten formalen Grund aller Verbindlichkeit*)»”², identificando e reconhecendo no conceito de liberdade esse “«primeiro princípio formal»”.³

Porém, a resposta correcta ou não, mas completa ou talvez não, ao problema fundacional da filosofia moral foi dada por Kant nas seguintes obras: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e *Crítica da Razão Prática*. Nestas duas obras Kant procurou estabelecer e fundamentar uma crítica da razão prática como forma de preparação, introdução e exposição do sistema da filosofia moral. No entanto, a forma final da sua filosofia e a sua exposição sistemática foi levada a cabo em *A Metafísica dos Costumes* publicada em 1797.

¹ Immanuel KANT, 1764. *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der Theologie und Moral*, Akademie Textusgabe, vol. II, p. 300, *apud* Immanuel KANT, 1797. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, apresentação e notas de José Lamego. Lisboa : F. C. G. 2005: IX.

² KANT, 1764: 299, *apud*, KANT, 1797: IX.

³ KANT, 1797: IX.

Posto isto, a realização do programa filosófico de investigação transcendental identifica-se com a preparação e elaboração de uma “metafísica da natureza” e de uma “metafísica dos costumes” precedidas pela tarefa de uma crítica da razão pura especulativa e pela tarefa de uma crítica da razão prática⁴, pois, o programa filosófico de Kant baseava-se essencialmente em dois pontos: primeiro, na justificação do novo conhecimento científico e, em segundo lugar, na fundamentação e justificação do dever moral pela ideia de ‘liberdade’ pensada e concebida como “autonomia racional”.⁵

Mas o que é que implica e origina esta menção à natureza humana, a qual só pode ser conhecida com recurso à experiência, o abandono do método crítico-transcendental e o desviar da filosofia moral pura para o domínio da antropologia prática? Pela análise de uma originalidade exemplar e com base numa grande precisão terminológica Kant expõe como, apesar da finitude do homem, a validade universal e a necessidade consciente da acção moral são possíveis. A sua possibilidade reside, assim, numa descoberta decisiva, válida igualmente para as matemáticas, para as ciências, para a acção moral e para o julgamento estético, a saber: a de que existem elementos constitutivos *a priori* independentes da experiência. Como? “(...) relegando tudo o que seja empírico para o domínio da antropologia prática”.⁶ Desta forma, «a “metafísica dos costumes”, como “metafísica”, refere-se ao mundo “inteligível”, assumindo a perspectiva de uma universalidade da razão pura prática na determinação da vontade (*Wille*) moral». ⁷ Assim sendo, o projecto kantiano de uma “metafísica dos costumes” resume-se no e ao método transcendental de justificação da obrigação moral, pois, Kant estabelece o princípio supremo da moralidade na ideia e pela ideia de uma vontade pura *a priori*.

Tendo em conta que o método transcendental de justificação da obrigação moral deriva do princípio da autonomia, pensada e concebida como “(a liberdade

⁴ “Por conseguinte, a metafísica, tanto da natureza como dos costumes, e sobretudo a crítica de uma razão (...) constituem por si só, propriamente, aquilo que podemos chamar, em sentido autêntico, filosofia.” (Immanuel KANT, 1781. *Crítica da Razão Pura*. Trad.: Manuela P. Santos & Alexandre F. Morujao. 6.ª edição. Lisboa: F. C. G. 2008: B 878)

⁵ KANT, 1797: X.

⁶ *Idem*, XI.

⁷ *Ibidem*.

da legislação interior)»⁸ e não do princípio de felicidade, a filosofia prática de Kant situa-se no plano puramente formal e funda os seus princípios no domínio do puramente inteligível, recusando qualquer valor aos mobiles de raiz utilitarista ou eudemonista nos quais até então se haviam baseado as tradicionais filosofias moralistas.

Posto isto, determinar quais são as implicações inerentes ao ponto de partida da filosofia prática de Kant e demonstrar o valor intrínseco da liberdade humana em relação à filosofia moral, à filosofia política e, principalmente, em relação à própria definição do projecto filosófico de uma razão crítica, pode e deve ser a nossa tarefa principal.

Assim sendo e de acordo com a metodologia própria e usual dos projectos de pesquisa em filosofia, a presente Dissertação de Mestrado será redigida, essencialmente, com base na leitura estrutural da obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Pois, não apenas por estabelecer e constituir o primeiro dos mais sólidos pilares da reflexão kantiana sobre a dimensão prática da razão mas também, e principalmente, pelo contributo que o seu advento proporcionou à própria mudança e transformação no modelo de racionalidade introduzido e admitido pela maturidade da filosofia crítica nos anos 80, esta conquistou um lugar próprio na obra de Immanuel Kant.

Posto isto, propomo-nos apresentar, a partir da leitura de excertos específicos, sem claro qualquer pretensão de exaustividade, a “espontaneidade absoluta ou faculdade de iniciar um processo causal”⁹ como condição de possibilidade da liberdade. Pois, Kant reconhece o incondicionado como ideia da vontade livre, isto é, como uma forma de espontaneidade das causas, reduzindo a acção moral à competência do determinismo da causalidade da natureza, inscrevendo-a, em seguida, num outro domínio, o da causalidade da liberdade. É, portanto, segundo este dualismo que Kant baseia o rigorismo da sua filosofia moral e a sua ideia formalista de dever pensado e concebido por Hume como “«esfera superior do incondicionado»”.¹⁰ Pois.

⁸ *Idem*, XXIV.

⁹ *Idem*, XXVII.

¹⁰ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrech und Staatwissenschaft im Grundrisse*, Berlim, 1821, § 135, *apud* Immanuel KANT, 1797: XXVIII.

A realidade da liberdade como «causalidade da razão na determinação da vontade» é, segundo Kant «provada por uma lei apodíctica da razão prática» e é esta a estrutura de um dever (*Sollen*) «puro» e «apriorístico» que consubstancia o horizonte crítico de um agir livremente determinado.¹¹

Segundo Kant «a filosofia da natureza dirige-se a tudo o que é; a dos costumes somente ao que deve ser».¹² Posto isto, os costumes são pensados e definidos como uma forma de “actuação do princípio de liberdade”¹³, pois, segundo a doutrina pura dos costumes adopta-se, sempre por fundamento, a vontade moral e a sua estrutura como autodeterminação pura e incondicionada. Porquê? Porque a liberdade como autonomia, é pensada e definida como “(...) a *ratio essendi* da lei moral, (...) e a lei moral constitui a *ratio cognoscendi* da liberdade”.¹⁴

De acordo com o dualismo transcendental compendiado na oposição entre ‘natureza’ e ‘liberdade’ Kant separa a noção de ‘pessoa’ pensada e definida como “entidade moral (...) sujeito cujas acções são susceptíveis de imputação”¹⁵ da noção de ‘substância’, ou seja, “«como aquilo que não é passível de imputação»”.¹⁶ Porquê? Porque, a filosofia prática reporta-se à existência dos homens como pessoas ou seres racionais e não à sua existência finita e empírica. Posto isto, a personalidade moral, qualidade que a pessoa possui de ser o seu próprio senhor independentemente da vontade das inclinações, permite que este aja apenas e simplesmente por dever, pois, a filosofia kantiana declara, talvez como nenhuma outra, a urgência moderna da autonomia em relação à subjectividade, não apenas como forma de possibilidade do conhecimento mas, principalmente, como exigência de liberdade.

Posto isto, para levar a bom termo a tarefa de que nos incumbimos sumariam-se, desde já, os três capítulos que aqui se apresentam. No primeiro capítulo, pretendemos expor, de forma clara e completa, a concepção kantiana de

¹¹ KANT, 1797: XXVIII.

¹² *Ibidem.*

¹³ *Idem*, XXIX.

¹⁴ Immanuel KANT, 1788. *Crítica da Razão Prática*. Trad.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001, p.12.

¹⁵ KANT, 1797: XXX.

¹⁶ *Ibidem.*

dever e tudo o que ela implica, a saber: a vontade boa, a máxima, a lei moral e, principalmente, o imperativo categórico como condição da autonomia.

No segundo capítulo, pretendemos abordar o conceito kantiano de liberdade como condição da moralidade, ou seja, como autonomia, pois, é urgente a concepção de uma filosofia prática explicitada nos critérios de uma consciência moral universalista. Posto isto, Kant propõe a liberdade como autonomia, isto é, como a “possibilidade de a vontade ditar a si mesma a lei à qual se submete”¹⁷, na esteira do que Jean-Jaques Rousseau formulara e enunciara mais ou menos quinze anos antes no seu *Do Contrato Social* ou *Princípios do Direito Político*, pois, para este “O mero impulso do apetite é escravatura, ao passo que a obediência à lei que nos prescrevamos a nós mesmos é liberdade”.¹⁸ Assim sendo, neste capítulo procuramos expor o conceito kantiano de liberdade sobejamente influenciado por Rousseau, bem como todos os seus desdobramentos nas formas positiva e negativa em relação ao imperativo, pois, o projecto filosófico kantiano pode e deve ser configurado na sua articulação interna como um projecto de justificação da liberdade.

Dos lábios de Immanuel Kant fluíam os discursos mais ricos em ideias, pois, nada do que é digno de existir lhe era indiferente, incentivando e forçando, de modo muito suave, pela beleza dos seus discursos e pela riqueza das suas ideias por vezes controversas, os espíritos a pensar por si próprios.

Assim sendo, Hannah Arendt, enquanto leitora de Kant, dispõe-se a pensar e a reflectir, em um dos *Oito exercícios sobre o pensamento político* da obra *Entre O Passado E O Futuro*, sobre o que pode ser a ‘Liberdade’ e num momento posterior sobre o que pensa e concebe como um velho truísmo, a saber: o de que “a liberdade é a *raison d’être* da política”.¹⁹ Porém, ao longo da sua reflexão apercebe-se de que em jogo poderão estar duas concepções de liberdade e não

¹⁷ Immanuel KANT, 1785a. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Introdução e análise de Marcello Fernandes e Nazaré Barros. Lisboa: Colecção LER OS FILÓSOFOS, 2006, p. 142.

¹⁸ Jean-Jaques ROUSSEAU, 1762. *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique* in (*Œuvres Complètes*) vol. III. Paris : Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade, 1964, I, 8. (Doravante CS)

¹⁹ Hannah ARENDT, 1961. *Entre o Passado e o Futuro. Oito exercícios sobre o pensamento político*. Trad.: José Manuel Silva, Olga Pombo & Manuel Alberto. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2006, p. 167.

apenas uma. Posto isto, referir, analisar e explicar quais são as concepções de liberdade que Hannah Arendt analisa e destaca, é o objectivo que nos ocupa no terceiro e último capítulo.

Resta-nos, então, referir que a investigação que culminou nesta Dissertação desenvolveu-se no âmbito da Unidade Curricular Anual: Dissertação de Mestrado em Filosofia.

**I. IMMANUEL KANT, O IMPERATIVO COMO CONDIÇÃO DA
AUTONOMIA**

1.1- Do «grito da consciência» ao imperativo categórico*²⁰

A vida de Immanuel Kant não tem nada de especial e pode, mesmo, dizer-se que encarna as virtudes de uma vida inteiramente dedicada ao estudo e ao ensino. Mas a história da sua vida é a história das suas ideias. Kant um «fleumático – “homem de hábitos” e, (...) “um homem de princípios”»²¹, nasceu a 22 Abril de 1724 na cidade de Königsberg na Prússia Oriental e faleceu a 12 de Fevereiro de 1804, pouco tempo antes de completar 80 anos.

Filho de uma modesta e numerosa família de artesãos recebeu da sua mãe uma sólida educação moral e religiosa de orientação pietista, corrente luterana que centrava a religiosidade, não na inteligência, mas na vontade e no sentimento. Em 1732 ingressa no Collegium Fridericianum onde, por um lado, reforça a sua formação religiosa e moral e onde, por outro, adquire sólidos conhecimentos das línguas clássicas e da literatura latina. Oito anos depois, em 1740 ingressa na Universidade de Königsberg onde estuda Teologia, Filosofia, Moral, Lógica, Metafísica e Física, sendo sobretudo influenciado por Martin Knutzen, professor que conciliava o pietismo com o racionalismo de Christian Wolff e que lhe deu a conhecer a mecânica de Newton.

Em 1755, quase uma década depois de ter apresentado ao decano de filosofia o seu primeiro trabalho intitulado *Pensamentos sobre a verdadeira avaliação das forças vivas* onde procura conciliar o cartesianismo com o leibnizianismo, obtém o doutoramento com a dissertação latina *Meditationum quorundam de igne succinta delineatio* (*Esboço sumário de algumas meditações sobre o fogo*), conquistando, também, a *venia docendi* com a seguinte dissertação latina *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (*Nova explicação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico*). Inicia neste ano a sua actividade como docente universitário ensinando diversas disciplinas

* Viriato SOROMENHO- MARQUES, 1990. *Razão e progresso na filosofia de Kant* (dissertação de doutoramento), apresentada à Universidade de Lisboa. Lisboa: 1990, p. 401-426, *apud* Immanuel KANT, 1785b. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Introdução de Viriato Soromenho- Marques & tradução de Paulo Quintela. Porto: Porto Editora, 1995, p. 14.

²¹ Raymond VANCOURT, *Kant*. Trad.: António Pinto Ribeiro. Lisboa : Edições 70, [s.d.], p. 12.

filosóficas, Geografia, Antropologia, Pedagogia e Matemática em cursos brilhantes e intensos que extasiavam os seus ouvintes.

Em 1770, aos 46 anos, ascende a professor catedrático com a apresentação da dissertação latina *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis* (*Sobre a forma e os princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*) onde anuncia aspectos definitivos da sua filosofia crítica, sendo nomeado na década seguinte professor ordinário de lógica e de metafísica na Universidade da sua terra natal, época em que redige a sua primeira obra célebre: *A Dissertação de 1770*.

Em 1781 publica a obra *Crítica da Razão Pura*, a primeira de uma série de obras capitais, a que se seguem em 1783 *Prolegómenos para toda a Metafísica Futura Que se Poderá Apresentar como Ciência*, a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* em 1785, a 2.^a edição da *Crítica da Razão Pura* em 1786, e dois anos depois, a *Crítica da Razão Prática*. De 1793 a 1797 publica as obras *Crítica da Faculdade de Julgar* e *A Religião dentro dos Limites da Mera Razão*, escreve o livro *Paz Perpétua* e publica a obra *Metafísica dos costumes*, ano em que renuncia á docência devido ao seu fraco estado de saúde.

Até ao ano da sua morte, em 1804, Kant continuou a escrever e alguns dos seus últimos escritos são as obras *Conflito das Faculdades* publicada em 1798 onde discute as relações entre a Filosofia, a Teologia e a Razão Crítica e *Antropologia do Ponto de Vista Pragmático*.

Por fim, em 1864 é editado por R. Reicke o *Opus postumum* que reúne um conjunto de notas de trabalho sobre «o ponto de vista supremo da filosofia transcendental de Deus, do mundo e do homem».

Tradicionalmente divide-se a sua actividade filosófica em três fases. Na fase pré-crítica ou dogmática onde Kant escreve de modo peculiar mas extraordinário sobre problemas da física e, naturalmente, também sobre questões estritamente metafísicas dentro dos cânones racionalistas de Leibniz e Wolff, embora se note, para o final do período a influência de Hume e, com ela, afluírem aspectos de uma nova atitude filosófica, a fase céptica, reconhecida e analisada por exemplo na obra *Os Sonhos de Um Visionário Interpretados pelos Sonhos da Metafísica* publicada em 1766 e no artigo «Sobre os princípios das diferenças das regiões no espaço» publicado em 1768. Mas é com a pequena dissertação latina *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis* de 1770, expressamente elaborada

para concorrer à cátedra de lógica e metafísica, que se apresentam claramente pontos de vista anunciadores da terceira fase, a fase crítica ou época de maturidade que o próprio inaugura e que se inicia com o *Opus magnum* da *Critica da Razão Pura*.²²

Posto isto e em face do precedente, não será necessário idear e elaborar uma filosofia moral que seja pensada, considerada e concebida como total e completamente depurada de tudo o que possa ser, única e simplesmente, empírico e pertença da antropologia?

A filosofia moral, na história da procura e determinação de um ideal ético, revelou-se sempre como um esforço de encontrar e reunir um conjunto de normas que presidissem e orientassem o agir humano em direcção ao bem. Neste esforço, as doutrinas éticas caminharam sempre entre uma *techne* e uma *sophia*, ou seja, entre fazer o bem e o conhecimento do mesmo. Porém, daqui resulta a ideia de que as doutrinas dos costumes até então formuladas e enunciadas se construíram no interior da seguinte problemática: por um lado, procuram, a partir da experiência, desenvolver princípios e restrições mais ou menos pragmáticos e, por outro, atingir uma finalidade exemplar cuja realização se determina num plano em tudo transcendente à própria experiência particular e contingente.

Segundo Kant, terá sido essa moral relativista, ao procurar o seu fundamento no campo da Antropologia, ao mesmo tempo que colocava a sua finalidade no firmamento de uma Teologia, o que conduziu a nossa cultura à desconfiança e à descrença quanto à possibilidade de estabelecer e determinar uma filosofia moral. É, então, no combate às teses desse relativismo moral que o filósofo emprega o seu rigoroso raciocínio e o seu lúcido e consistente espírito crítico, ampliando o espaço de transformação que havia trabalhado no domínio da filosofia teórica até aos domínios da moralidade.

Posto isto, a possibilidade de uma filosofia que, como saber puro, permita estabelecer e determinar de forma racional o princípio supremo da moralidade constitui o âmago do pensamento ético de Kant e o tema central da obra: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Porquê? Porque.

²² Cf. Alexandre Fradique MORUJÃO, «Kant», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 3.º Vol., Lisboa, Verbo, 1991, cols 110 – 111 *et passim*.

*A presente Fundamentação nada mais é, porém, do que a busca e fixação do princípio supremo da moralidade, o que constitui só por si no seu propósito uma tarefa completa e bem distinta de qualquer outra investigação moral.*²³

Kant desejava estabelecer, a partir da natureza do conhecimento racional, um território onde pudesse determinar o princípio supremo da moralidade, ou seja, um princípio puro que, independentemente de toda e qualquer inclinação natural ou motivação particular, determinasse o agir e o querer dos homens.

Para o cumprimento desta tarefa verifica que atributos como a coragem, a temperança, ou o bom senso são, sem dúvida em muitos aspectos, coisas boas e desejáveis. Mas estes dons da natureza podem também se transformar em coisas más e prejudiciais se a vontade, que vier a fazer uso destes dons naturais e cuja constituição particular por isso se chama carácter, não for boa. Portanto, “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**”.²⁴

Posto isto, só uma boa vontade pode ser, em si mesma, considerada sem nenhuma limitação, pois, o valor de uma boa vontade deve situar-se num plano em tudo superior ao plano contingente da simples satisfação de qualquer fim particular. Porquê? Porque.

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações.²⁵

Assim sendo, estabelecer e determinar o valor de uma vontade pura e boa acima de qualquer resultado, que por seu intermédio se possa alcançar, significa que mesmo que todos os esforços para obedecer aos seus desígnios não resultassem, essa boa vontade teria sempre o seu pleno valor. Pois.

²³ Immanuel KANT, 1785c. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad.: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2008, p.19.

²⁴ *Idem*, p. 21.

²⁵ *Idem*, p.23.

Ainda mesmo que por um desfavor especial do destino, ou pelo apetrechamento avaro duma natureza madrasta, faltasse totalmente a esta boa vontade o poder de fazer vencer as suas intenções, mesmo que nada pudesse alcançar a despeito dos seus maiores esforços, e só afinal restasse a boa vontade (...), ela ficaria a brilhar por si mesma como uma jóia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor.²⁶

Para Kant, a razão é a faculdade que tem a tarefa de dominar e orientar a nossa vontade, ou seja, produzir e trabalhar nos homens uma vontade puramente boa, não como meio em ordem a qualquer outra finalidade mas boa em si mesma, pelo que pode e deve ser pensada e considerada como a “condição de tudo o mais, mesmo de toda a aspiração de felicidade”.²⁷

No entanto, o conceito de tal vontade necessita de ser explicado e fundamentado de modo a que não se confunda a pura determinação racional dessa vontade com qualquer outro tipo de inclinação natural. É, portanto, o conceito de ‘dever’ que contém em si o de boa vontade que, para além de todas as inclinações da nossa natureza e de todo o interesse egoísta, permite esclarecer, muito mais do que ensinar, o conceito de uma pura boa vontade altamente estimável em si mesma e sem qualquer intenção subsequente, colocando, deste modo, em evidência o seu valor incondicionado.

Todavia, e perante a diversidade e multiplicidade dos motivos que podem determinar o querer e o agir dos homens alguns há que, tendo a sua origem nas disposições naturais, são apenas e simplesmente conformes ao dever. O cuidado com a preservação e protecção da nossa própria vida é um dever e é algo para a qual todos possuem uma inclinação imediata, sendo, precisamente por isto, que o cuidado, por vezes ansioso que a maioria dos homens lhe dedica, não tem qualquer valor intrínseco e a máxima que o exprime nenhum valor moral. É disto exemplo um homem que ama a vida e, que por isso, se cerca de todos os cuidados, possíveis e imaginários, com a intenção de a manter. Este homem age, sem dúvida, conforme ao dever, pois, este manda que todos conservemos a nossa vida, mas esta acção não possui qualquer valor moral, porque obedece e cumpre uma inclinação natural e é com base nesse instinto que praticamos determinados actos em conformidade com o dever. Por outro lado, temos o caso do homem que, tendo

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Idem*, p. 26.

perdido todo o interesse pela sua vida e que de forma ansiosa deseja a sua morte, insiste em conservar a sua vida mesmo sem a amar colocando o dever acima de toda e qualquer inclinação, conferindo assim um verdadeiro conteúdo moral à máxima que dirige e norteia o seu querer e o seu agir.

Portanto, o valor moral de uma acção não se define pelo fim que deseja alcançar, pelo contrário, define-se pelo princípio que a determina não dependendo assim da realidade do objecto da acção mas, apenas e simplesmente, do “*princípio do querer*”²⁸ segundo o qual e com base no mesmo a acção foi praticada. Posto isto, uma vontade é absolutamente boa quando se regula pelo seu princípio *a priori* puramente formal, extraindo das acções que pratica todas as motivações que se estabelecem *a posteriori* segundo os objectos da natureza material.

Deste modo, a partir do conceito de ‘dever’ e da necessária subordinação do agir a um princípio puramente racional, Kant conclui que o “*Dever é a necessidade de uma acção por respeito à lei*”.²⁹ Porquê? Porque, por exemplo, quando se considera o objecto de um querer humano pode-se ter por ele uma inclinação e um interesse mas nunca respeito, pois, é um simples efeito e não a actividade de uma vontade.

O mesmo acontece com os fins a que se destina a acção humana, podemos considerá-los favoráveis ou mesmo amá-los, mas apenas poderemos sentir respeito pelo que se encontra ligado à vontade “somente como princípio e nunca como efeito”.³⁰ Posto isto, aquilo que é verdadeiramente digno de respeito é o que domina a multiplicidade das inclinações naturais e a contingência dos interesses materiais. Portanto, nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a lei, o puro respeito pela mesma e, por conseguinte, a máxima que manda obedecer a essa lei, em prejuízo de todas as inclinações.

Posto isto, se o valor das acções não se encontra nos objectivos que estas desejam alcançar, então também não se encontra em qualquer princípio da acção que necessite de pedir a sua causa para a realização deste efeito tão desejado e esperado. Pois, todos estes efeitos, como por exemplo o desígnio da felicidade, podiam ser alcançados mediante outras causas não necessitando, assim, da

²⁸ *Idem*, p. 30.

²⁹ *Idem*, p. 31.

³⁰ *Ibidem*.

vontade, o que segundo o pensamento de Kant é um perfeito despautério, pois, é nela e somente nela que se pode encontrar e descobrir o bem supremo e incondicionado.

Por conseguinte, nada senão a *representação da lei* em si mesma, que *em verdade só no ser racional se realiza*, enquanto é ela, e não o esperado efeito, que determina a vontade, pode constituir o bem excelente a que chamamos moral, o qual se encontra já presente na própria pessoa que age segundo esta lei, mas não se deve esperar somente do efeito da acção.³¹

Mas que lei pode ser esta cuja representação tem de determinar a vontade para que finalmente, de forma absoluta e sem qualquer tipo de restrições, se possa chamar boa? Liberta de toda a determinação particular e, conseqüentemente, de toda a contingência nada mais resta à vontade do que a conformidade com a lei universal das acções, que determine a totalidade do agir humano como seu princípio, de forma a que o dever não se transforme num conceito fictício e ilusório. Posto isto, “devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*”.³²

Portanto, somente as acções estabelecidas e determinadas necessariamente pelo dever, porque se fundam no respeito à lei moral, constituem a única condição de realização da boa vontade cujo valor é superior a tudo.

Assim sendo, só no e pelo conhecimento moral da razão humana pura é possível alcançar o seu princípio, que a razão vulgar, na verdade, concebe abstractamente numa forma geral mas que serve como padrão dos seus juízos, pois, a razão pode e deve ser como uma bússola, ou seja, deve saber distinguir, perante todos os casos que se possam apresentar, o que é conforme ao dever e o que é contrário ao dever. No entanto, a vontade, regrada pela razão, cuja capacidade teórica cai em apuros, incompreensibilidades e contradições consigo mesma, sempre que se afasta das leis da experiência e dos dados dos sentidos corre o risco de se afastar dos princípios do dever que a razão lhe apresenta, pois, é muito grande o peso que sobre o seu querer exercem as suas inclinações e os seus interesses particulares.

³¹ *Idem*, p. 32.

³² *Idem*, p. 33.

Posto isto, não seria aconselhável colocar o homem, por meio da filosofia, num novo caminho, ou seja, no caminho da investigação e do ensino? A sagesa – que de resto consiste em narrar e argumentar, ou seja, em fazer ou não fazer, muito mais do que em saber – necessita também da ciência, isto é, de uma *Metafísica dos Costumes*, “não para aprender dela, mas para assegurar às suas prescrições entrada nas almas e para lhes dar estabilidade”.³³ Como? Através da razão que deverá, perante si própria, julgar, condenar e destruir todos os princípios, necessidades e inclinações que provocam no homem um forte e importante contrapeso contra os mandamentos do dever que a razão lhe apresenta como dignos de respeito, e denunciar a invalidade dos objectos que mantinham acesa a interminável e desmedida batalha desta para consigo mesma.

É desta forma que a razão vulgar, impedida por motivos rigorosamente práticos, se vê levada a sair do seu círculo meramente teórico e a dar um passo para o interior da filosofia prática, pois, aí encontrará informações e instruções claras sobre a sua fonte e o seu princípio, ou seja, sobre a sua verdadeira determinação que deverá estabelecer a origem dos princípios que devem orientar o querer e o agir dos homens evitando, assim, que a sua vontade, dominada por interesses estranhos à razão, se afaste dos puros princípios da moralidade.

1.2- O imperativo como regra do mandamento da moralidade

“Age apenas de acordo com aqueles princípios que tu possas querer que devam tornar-se na lei geral de conduta entre todos os seres racionais.”

Frederick August Nitsch, *A general and introductory view of Professor Kant's principles concerning Man, the World and the Deity*. 1796.

Salvar a razão, que sempre se esforçou por construir uma ciência que apreenda a verdade do ser na sua unidade de ser em si e por si, cujo objectivo

³³ *Idem*, p.38.

último é construir um saber no domínio do puro inteligível que a liberte do erro e da aparência que a diversidade sensível arrasta consigo no decurso perene do seu eterno devir e, reabilitar a metafísica do descrédito em que se encontra face aos outros saberes humanos pode e deve ser, para Kant, a única e primeira tarefa da filosofia.

Posto isto, a metafísica deveria transformar-se numa ciência dos e nos limites da razão humana, ou seja, deveria submeter-se ao tribunal crítico da razão cuja tarefa principal é calcular, julgar e condenar “os *falsos problemas e ilusões internas*”³⁴ que cometeu, de forma a transformar, através do conhecimento absoluto, o conteúdo da metafísica num inventário de tudo o que possuímos. Mas porque é que a metafísica deve submeter-se, apenas e simplesmente, ao tribunal crítico da razão e não, por exemplo, ao tribunal da natureza empírica? Porque “a razão é a faculdade que nos fornece os princípios do conhecimento *a priori*”³⁵. Como? Arrastando-nos para uma totalidade absoluta, ou seja, para o incondicionado. Pois.

Se em cada etapa do conhecimento, o espírito humano se esforça por unificar o diverso, ao nível da razão ele leva o trabalho de unificação o mais longe possível e esforça-se por proporcionar *a priori* e por meio de conceitos aos conhecimentos variados do entendimento, uma unidade que se pode chamar racional e que é inteiramente diferente do que o entendimento pode fornecer.³⁶

Portanto, a verdadeira procura pelos fundamentos puros de uma filosofia prática pode e deve afastar-se de toda e qualquer investigação de cariz antropológico e, também, de todas as reflexões e considerações de natureza teológica, pois, apenas a pura representação da lei moral, enquanto fundamento racional, pode exercer uma efectiva influência sobre a vontade dos homens.

No entanto, para encontrar os verdadeiros fundamentos puros de uma filosofia prática e, por consequência, compreender o percurso reflexivo de Kant³⁷

³⁴ Gilles DELEUZE, 1963. *A Filosofia Crítica De Kant*. Trad.: Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 1994, p. 32.

³⁵ KANT, 1781: B24.

³⁶ VANCOURT: 25.

³⁷ O filósofo divide o percurso da sua reflexão em três etapas que correspondem a cada uma das secções que constituem esta obra, a saber : Primeira secção – “*Transição do conhecimento*

é preciso seguir e descrever de forma sucinta mas completa e correcta a “faculdade prática da razão, partindo das suas regras universais de determinação, até ao ponto em que dela brota o conceito de dever”.³⁸ Porquê? Porque.

Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*. Como para derivar as acções das leis é necessária a *razão*, a vontade não é outra coisa senão a razão prática.³⁹

Posto isto, um ser racional cuja vontade é estabelecida e determinada, de forma absoluta pelas leis da razão, possuirá necessariamente uma vontade infalivelmente boa, pois, esta apenas escolhe como princípio aquilo que a razão determina, independentemente da inclinação, e que reconhece como praticamente necessário. Mas, se a razão só por si não determinar, de modo suficiente, a vontade porque ainda se encontra submetida a condições subjectivas, as acções reconhecidas objectivamente como necessárias serão pensadas e consideradas como subjectivamente contingentes, o que implica que esta vontade, não absolutamente boa, seja obrigatoriamente determinada pelas leis objectivas da razão.

Portanto, a representação da lei moral numa vontade sujeita à influência de interesses subjectivos, quando adopta e assume a forma de uma obrigação, transforma-se num mandamento da razão prática que legisla, tão-somente, sobre o que deve ser e exprime-se pela forma ‘Eu devo’ determinando-se, assim, como um ‘Imperativo’ para essa vontade.

Imperativo (do Lat. *Imperativu*) é um modo verbal que exprime uma ordem, uma exortação ou um pedido. Para Mai Lequan o imperativo é “uma proposição que enuncia a necessidade de uma acção, um dever-ser (*Sollen*) prático objectivo que submete a vontade subjectiva a um constrangimento, ou seja, a uma regra ou a uma lei prática, sob a qual uma acção contingente é restabelecida necessariamente. O imperativo, mandamento que se exprime pelo verbo dever, é a

moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico”; Segunda secção – “*Transição da filosofia moral popular para a Metafísica dos costumes*” e, por fim, terceira secção – “*Último passo da Metafísica dos costumes à Crítica da Razão pura prática*”. (KANT, 1785c: 19)

³⁸ KANT, 1785c: 49.

³⁹ *Idem*, p. 50.

forma da determinação de uma vontade finita, que não se encontra em conformidade, imediatamente, com as leis objectivas da razão”.⁴⁰

Da mesma opinião é Alexandre Fradique Morujão que num artigo publicado na enciclopédia *Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* define o imperativo como uma regra prática que se dá a um ente cuja razão não determina inteira e completamente a vontade, ou seja, é a formulação e enunciação de uma ordem ou de uma norma segundo a qual o sujeito pode e deve agir. Mais. Diz que este tema foi especialmente utilizado e trabalhado por Kant na formulação dos seus fundamentos éticos, definindo-o na *Crítica da Razão Pura*, como “uma regra que é qualificada mediante um dever que exprime a necessidade objectiva da acção o que significa que, se a razão tivesse determinado inteiramente a vontade, a acção se praticaria segundo uma regra”.⁴¹

Todos os imperativos são expressos pelo verbo ‘dever’ e indicam, precisamente por isso, a relação que existe entre uma lei objectiva da razão e a vontade que, de acordo com a sua constituição subjectiva, não é pela lei determinada necessariamente. Portanto, e a partir do imperativo, Kant distingue o que se deve considerar como praticamente bom daquilo que se caracteriza como meramente agradável. Enquanto que o primeiro é “aquilo que determina a vontade por meio de representações da razão, por conseguinte não por causas subjectivas, mas objectivas, quer dizer por princípios que são válidos para todo o ser racional como tal”⁴², o segundo apenas revela que o querer foi influenciado por uma ou outra sensação subjectiva, pois, este só “influi na vontade por meio da sensação em virtude de causas puramente subjectivas que valem apenas para a sensibilidade deste ou daquele, e não como princípio da razão que é valido para todos”.⁴³

Portanto, os imperativos são fórmulas que exprimem a relação das leis objectivas do querer em geral, segundo a imperfeição subjectiva da vontade deste

⁴⁰ «Proposition énonçant la nécessité d’une action, devoir-être (Sollen) pratique objectif soumettant la volonté subjective à une contrainte, règle ou loi pratique, par laquelle une action contingente est rendue nécessaire. L’impératif, commandement qui s’exprime par le verbe devoir, est la forme de la détermination d’une volonté finie, qui n’est pas immédiatement conforme aux lois objectives de la raison.» (Mai LEQUAN, *La philosophie morale de Kant*. Paris : Éditions du Seuil, 2001, p. 499)

⁴¹ Alexandre Fradique MORUJÃO, «Imperativo», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 2.º Vol., Lisboa, Verbo, 1991, cols 1365 – 1366.

⁴² KANT, 1785c: 51.

⁴³ *Ibidem*.

ou daquele ser racional. Posto isto, e de acordo com a natureza dos fins pelos quais se estabelece e determina a vontade, os imperativos dividem-se em hipotéticos, quando ordenam que se faça alguma coisa como um meio para atingir um determinado fim e em categóricos, quando a acção que ordenam encontra o seu fim em si mesma de forma absoluta e incondicionada. Assim sendo, os imperativos hipotéticos «“representam a necessidade prática de uma acção possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira),” e o imperativo categórico “seria aquele que nos representasse uma acção como objectivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade”».⁴⁴

Posto isto, quando alguma pessoa se esforça para executar da melhor forma as funções que desempenha, tendo em vista a realização de um objectivo alheio, o imperativo que dirige e comanda as suas acções é exclusivamente hipotético, pois, o valor desse agir encontra-se e descobre-se condicionado pela realização do resultado desejado, isto é, a acção praticada não possui valor em si mesma podendo, portanto, ser substituída por qualquer outra que produza os mesmos resultados. Assim sendo, as máximas expressas por imperativos hipotéticos possuem apenas um valor venal e nunca um valor interno e particular que lhes confira dignidade. Portanto, e mediante a natureza dos objectos a que se dirigem os imperativos hipotéticos, estes podem dividir-se em duas classes: em **problemáticos**⁴⁵ e **assertórios**⁴⁶. Os primeiros são aqueles que ordenam o agir segundo um fim apenas possível, os segundos são aqueles que determinam uma acção com vista a concretizar um objectivo real na experiência humana.

⁴⁴ *Idem*, p. 52.

⁴⁵ O objectivo deste tipo de imperativos não é saber se o seu fim é razoável, mas aquilo que é preciso fazer para atingir esse fim. Por exemplo: as prescrições que os médicos devem seguir para curar por completo os seus doentes possuem o mesmo valor que aquelas a que um homem que deseja matar outro deve obedecer, na medida em que tanto umas como outras servem para cumprirem com perfeição os seus objectivos.

⁴⁶ No mundo existe um fim para o qual todos os seres racionais, de uma forma de ou outra, se propõem em virtude da sua necessidade natural e que pode ser postulado como real, a saber: a felicidade. Ora tendo em conta que a felicidade é um ideal, não da razão, mas da imaginação fundado em princípios empíricos, deve agir-se, apenas e simplesmente, a partir de concelhos empíricos e não a partir de princípios determinados, que recomendam, por exemplo, uma dieta severa, discrição perante certos e determinados assuntos, ser cortês para com os outros, possuir uma boa condição económica, etc., enfim, todas aquelas coisas que, segundo os ensinamentos da experiência, mais contribuem para o nosso bem-estar.

Kant confere ainda aos imperativos hipotéticos o estatuto de regras de destreza ou de concelhos de prudência. O imperativo de destreza é o imperativo que ordena a escolha de meios que conduzem ao nosso supremo bem-estar e o imperativo que diz respeito à escolha dos meios para atingir esse determinado fim, como por exemplo a felicidade, não é mais do que a própria prescrição da prudência, pois, a acção é prescrita, não em absoluto, mas apenas como meio para um determinado fim.

Contrariamente, o imperativo categórico ordena uma acção que possa constituir-se como boa em si e por si mesma independentemente de qualquer prazer, satisfação ou resultado real que, por seu intermédio, se possa alcançar, ou seja, relaciona, de modo compulsivo e sem apelo, a nossa faculdade de desejar com a forma e o princípio da acção e não com o seu resultado material. Portanto, são categóricos os imperativos que representam para a vontade uma acção como necessária por um princípio objectivo da razão, ou seja, uma acção que, incondicionalmente, constitua um fim em si mesma assumindo, portanto, o valor de **apodícticos**.

De tudo o que foi exposto, torna-se evidente que apenas os imperativos categóricos se transformam e constituem em imperativos de moralidade e, por isso, a tarefa fundamental da filosofia moral pura é estabelecer e determinar como é que são possíveis tais imperativos.

O imperativo categórico, porque não pode apoiar-se em nenhum pressuposto empírico, é pensado e concebido como absolutamente *a priori* uma vez que estabelece a síntese entre a vontade e a lei moral que a deve determinar excluindo, assim, a possibilidade de ser demonstrado através de exemplos da experiência. Por esta razão, o imperativo categórico é o único que pode ser considerado como imperativo da MORALIDADE⁴⁷, ou seja, como o único que tem qualidade moral. Porquê? Porque, independentemente de todo o conteúdo material, expressa, apenas enquanto forma, o princípio que determina a acção, pois, o seu valor reside na razão que ordena e não no objectivo que pretende alcançar, enquanto todos os outros são pensados e considerados apenas como meros princípios do querer.

⁴⁷ “A moralidade exige (...) que eu me conforme com o espírito e a letra da lei, que eu me conforme a isso por respeito por ela.” (VANCOURT: 33)

O acto de querer segundo estas três ordens de princípios é especificado pela diferença existente no tipo de constrangimento a que a vontade é sujeita. Portanto, e de forma a tornar evidente essa diferença, Kant classifica estas três ordens de princípios como: “*regras da destreza, ou conselhos da prudência, ou mandamentos (leis) da moralidade*”.⁴⁸ Sobre a última classificação, diz-nos o autor:

Só a lei traz consigo o conceito de uma *necessidade incondicionada*, objectiva e conseqüentemente de validade geral, e mandamentos são leis a que tem de se obedecer, quer dizer que se têm de seguir mesmo contra a inclinação.⁴⁹

Posto isto, o imperativo que ordena categoricamente, pois, enuncia ou pelo menos devia enunciar de modo categórico, sem nunca se revelar de modo subtil como hipotético, o princípio da moralidade expressa, de forma incondicional, uma máxima que estabelece e determina, de modo objectivo e universal, a vontade humana, a saber: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”.⁵⁰ No entanto, e tendo em conta que a universalidade da lei é determinada segundo leis universais, o imperativo universal do dever pode também enunciar-se da seguinte forma: “*Age como se a máxima da tua acção se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza*”.⁵¹

John Rawls interpreta de forma interessante o pensamento de Kant, na obra *História da Filosofia Moral*⁵², tecendo algumas considerações importantes sobre a temática principal da obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Para Rawls não é importante saber qual é a máxima, ou seja, a formulação específica do procedimento do imperativo categórico, ou procedimento do IC⁵³ que se adopta, ao qual se devem submeter as máximas, desde que este satisfaça certas e determinadas condições. Em primeiro lugar, é importante que o procedimento do

⁴⁸ KANT, 1785c: 55.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Idem*, p. 62.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² John RAWLS, *História da Filosofia Moral*. Trad.: Ana Guiomar Cotrim. São Paulo : Martins Fontes, 2005.

⁵³ RAWLS: 188.

IC não seja meramente formal, ou seja, o procedimento do IC deve possuir, também, uma estrutura moral suficiente que demonstre a capacidade ou a incapacidade das máximas se transformarem ou não em leis universais. Em segundo lugar, é importante que o procedimento do IC enuncie o mesmo, bem como a lei moral como princípio de autonomia pensada e definida como a propriedade que a vontade possui de legislar para si mesma através de uma máxima que pode e deve transformar-se em lei universal.

Posto isto, o procedimento do IC deve ser pensado e caracterizado como um processo que representa todas as exigências da razão prática, bem como todas as exigências que as máximas devem respeitar para se transformarem em leis universais, e não como um algoritmo, ou seja, como um processo de cálculo que tem como objectivo produzir, de modo mais ou menos mecânico, um juízo correcto e verdadeiro ou como um conjunto de regras usadas para desmascarar mentirosos e trapaceiros, cínicos e salafrários, como nos diz Rawls na sua obra.⁵⁴

Assim sendo, consideremos agora alguns deveres, de acordo com a sua divisão habitual em deveres para conosco mesmos e deveres para com os outros homens. Em primeiro lugar temos o caso do homem que tendo perdido todo o interesse pela sua vida, consequência de uma série de desgraças que acabaram por o reduzir ao desespero, e que de forma ansiosa deseja a sua morte, permanece, contudo, suficientemente senhor da sua razão, de forma a perguntar-se: atentar contra a minha própria vida não é uma forma de violar o dever? Posto isto, pode ou não este princípio do amor a si mesmo transformar-se em lei universal da natureza? A ser possível, a sua máxima seria a seguinte: “por amor de mim mesmo, admito como princípio que, se a vida, prolongando-se, me ameaça mais com desgraças do que me promete alegrias, devo encurtá-la”.⁵⁵ Sendo assim, e tendo em conta a possibilidade desta máxima se transformar em lei universal, rapidamente se verifica que uma natureza cuja lei pode ser a destruição da própria vida, por oposição ao sentimento de encorajar o desenvolvimento e a preservação da vida, estaria em contradição consigo mesma. Portanto, esta máxima não pode ocupar o lugar de lei universal da natureza sendo, por consequência, contrária ao princípio supremo do dever.

⁵⁴ Idem, p. 191.

⁵⁵ KANT, 1785c: 63.

Para Rawls é permitido agir segundo uma máxima que figure sob a seguinte forma: Devo fazer X nas circunstâncias C a fim de realizar Y a menos que Z, (aqui, X é uma acção e Y é um fim, um estado de coisas)⁵⁶, se e somente se duas condições forem satisfeitas. Em primeiro lugar, o homem deve ser capaz de na qualidade de agente sincero, razoável e racional possuir a intenção de agir segundo aquela máxima, sempre que se considera membro de um mundo social conforme e dependente da máxima proposta. Em segundo lugar, deve fazer parte, ou pelo menos desejar fazer parte desse mundo social conforme à máxima proposta, para poder cumpri-la. Pois, o homem deve propor e agir, apenas e simplesmente, em conformidade com aquilo que ele pretende que se transforme numa máxima, ou seja, em lei universal, à semelhança do que defende Kant: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”.⁵⁷

Em segundo lugar, temos o caso do homem que se vê levado pela necessidade a pedir dinheiro emprestado sabendo, perfeitamente, que não poderá devolvê-lo. No entanto, o mesmo sente-se tentado a prometer que ao fim de um determinado período o irá devolver e, em simultâneo pergunta a si próprio se não será proibido e, portanto, contrário ao dever, sair de apuros por este meio. A ser possível tal atitude, a máxima da sua acção seria, portanto, a seguinte: “Quando julgo estar em apuros de dinheiro, vou pedi-lo emprestado e prometo pagá-lo, embora saiba que tal nunca sucederá”.⁵⁸ É possível que este princípio do amor a si próprio ou de utilidade pessoal esteja de acordo com todo o seu bem-estar futuro, mas o importante agora é saber se o seu princípio é justo. Portanto, e em face do precedente, pergunto: o que é que aconteceria se esta máxima se transforma-se numa lei universal? Pela sua incoerência prática é fácil perceber que esta máxima nunca poderia possuir o valor de lei universal da natureza, pois, admitir como lei universal que uma pessoa possa prometer seja o que for quando se sente em apuros, na certeza de que não cumprirá essa promessa, seria de facto tornar o prometer impossível, uma vez que ninguém acreditaria no prometido.

⁵⁶ RAWLS: 194.

⁵⁷ KANT, 1785c: 62.

⁵⁸ *Idem*, p. 63.

Em terceiro lugar, temos o caso do homem que descobre em si um talento que lhe poderia ser útil em muitos aspectos. No entanto, encontra-se numa boa situação social e económica e prefere dedicar a sua vida ao ócio e ao prazer, ou seja, à propagação da espécie, do que se esforçar para aumentar e aperfeiçoar as suas felizes disposições naturais. Contudo, não deixa de se questionar sobre a sua máxima, isto é, se desprezar os seus dons naturais, o que de resto concorda com a sua natural inclinação para o prazer, se conforma ou não com aquilo a que chamamos dever. Apercebe-se, de imediato, que uma natureza ordenada segundo este princípio poderia perfeitamente subsistir, mesmo que este deixasse entorpecer o seu talento, mas este não pode, de forma alguma, querer que isto se torne numa lei universal da natureza, pois, enquanto ser racional deseja necessariamente que todas as suas faculdades se desenvolvam porque lhe podem ser úteis a qualquer espécie de fins possíveis.

Por fim, em quarto lugar, temos o caso do homem a quem tudo corre bem e que não se importa com os infortúnios dos outros, cuja máxima da sua acção pode ser a seguinte:

Que cada qual goze da felicidade que o céu lhe concede ou que ele mesmo pode arranjar; eu nada lhe tirarei dela, nem sequer o invejarei; mas contribuir para o seu bem-estar ou para o seu socorro na desgraça, para isso é que não estou!⁵⁹

Embora seja possível a subsistência de uma lei universal conforme a esta máxima é, no entanto, impossível desejar que um princípio como este seja universalmente válido como lei da natureza. Porquê? Porque, uma vontade que admitisse esta máxima entraria em contradição consigo mesma, pois, pode acontecer que este homem venha a precisar da compaixão dos outros e se veja privado de qualquer esperança de obter a assistência desejada, em função de uma lei da natureza derivada da sua própria vontade onde despojou tudo aquilo de que um dia poderá vir a necessitar.

Para Rawls pensar e conceber uma máxima como esta é o mesmo que pensar e conceber um mundo onde todos fossem surdos aos apelos dos homens a

⁵⁹ *Idem*, p. 65.

menos, é claro, que o seu interesse próprio os levasse a agir de forma diferente, pois, por exemplo, podem surgir situações nas quais o homem poderia desejar de forma intensa não ajudar os outros. Posto isto, e em função de uma lei originada da nossa própria vontade, o homem fica impedido de fazer o que quer, pois, “em qualquer mundo social ajustado, todos os preceitos morais se oporão às nossas intenções e planos estabelecidos e aos nossos desejos naturais pelo menos em algumas ocasiões; nesses casos, serão contrários à nossa vontade”.⁶⁰ Portanto, para Rawls é preciso.

Dar mais conteúdo à vontade dos agentes ideais, ao determinarem se podem e querem um mundo social ajustado. O que é que esses agentes querem? Quais as suas prioridades se é que as têm? (...) Que tipo de informação os agentes sociais têm e o que podem pressupor a cerca da sua posição e papel num mundo social ajustado?⁶¹

A solução é desenvolver uma concepção apropriada das verdadeiras necessidades humanas, pois, Kant acredita que todos os homens têm o dever de atender às necessidades, como um dever universal. Posto isto, devemos ser considerados como seres humanos semelhantes, e que é uma forma de avareza o que nos leva a violar esse dever. Assim sendo: “devo ajudar os outros para que as verdadeiras necessidades sejam satisfeitas quando estiver em condições de fazê-lo, mas não a ponto de tornar-me, eu mesmo necessitado”.⁶² É obvio que entre um mundo associado ao preceito da indiferença e um mundo associado ao preceito da assistência mútua o homem escolhe na opinião de Rawls, o segundo, pois, “só esse mundo garante a satisfação das nossas verdadeiras necessidades humanas, cuja segurança constitui a prioridade de todo o ser racional e prudente”.⁶³

Portanto, e em face do precedente, o ‘dever’ é um conceito que pode e, acima de tudo, deve possuir um significado e ser a norma das nossas acções e para as nossas acções, que apenas pode exprimir-se através do imperativo categórico e nunca a partir ou através de imperativos hipotéticos, pois, é o conteúdo do imperativo categórico que deve encerrar o princípio de todos os deveres.

⁶⁰ RAWLS: 200.

⁶¹ *Ibidem.*

⁶² *Idem*, p. 201.

⁶³ *Ibidem.*

Todavia, e apesar desta conclusão, não ficou ainda provada a necessidade da existência de um imperativo puro e *a priori* da moralidade, nem muito menos, a existência de uma lei prática que obrigue a vontade independentemente de qualquer inclinação. Ora aqui vemos nós a filosofia numa situação delicada. Porquê? Porque.

Aqui deve ela provar a sua pureza como mantenedora das suas próprias leis e não como arauto daquelas que lhe segrede um sentido inato ou não sei que natureza tutelar, as quais no seu conjunto, sendo melhores que coisa nenhuma, nunca poderão aliás fornecer princípios que a razão dite e que tenham de ter a sua origem totalmente *a priori* e com ela simultaneamente a sua autoridade imperativa: nada esperar da inclinação dos homens, e tudo do poder supremo da lei e do respeito que lhe é devido (...).⁶⁴

Mas, será esta lei necessária para todos os seres racionais, ou seja, será esta lei capaz de avaliar as acções, segundo certas e determinadas máximas, que os seres racionais desejam que se transformem em leis universais? A ser possível esta lei deverá estar ligada *a priori* e de forma absoluta ao conceito da vontade de um ser racional. No entanto, para descobrir e compreender a sua existência e, por consequência, uma possível ligação da mesma ao conceito de vontade é preciso caminhar em direcção à Metafísica dos costumes, como de resto já ficou estabelecido anteriormente e, não em direcção ao campo restrito da experiência humana. É preciso, portanto, caminhar em direcção a uma filosofia prática onde o importante é postular não os princípios do que acontece, mas as leis do que deve acontecer, ou seja, “da relação de uma vontade consigo mesma enquanto essa vontade se determina só pela razão, pois que então tudo o que se relaciona com o empírico desaparece por si, porque, se *a razão por si só* determina o procedimento (...), terá de fazê-lo necessariamente *a priori*”.⁶⁵

Posto isto, a vontade pode e deve ser pensada, concebida e caracterizada como: “a faculdade de se determinar a si mesma a agir *em conformidade com a representação de certas leis*”⁶⁶ existindo, apenas e simplesmente, em seres racionais.

⁶⁴ KANT, 1785c: 68.

⁶⁵ *Idem*, p. 70.

⁶⁶ *Ibidem*.

Portanto, a vontade é a faculdade que um ser racional possui de estabelecer e determinar na experiência não aquilo que realmente é, mas aquilo que deve ser. Pois, se no domínio da filosofia teórica se torna necessário e fundamental determinar as leis segundo as quais tudo acontece, numa doutrina da razão prática trata-se de descobrir os princípios segundo os quais tudo deve acontecer ainda que, no entanto, nunca venha a acontecer. Assim, a vontade, ao determinar-se por princípios puramente racionais, furtando-se a toda e qualquer inclinação subjectiva, revela o ser humano como um fim em si mesmo e não como um meio de realização dos seus desejos e das suas necessidades. Posto isto, apenas a compreensão do ser racional como um fim em si mesmo, e nunca como um meio, é que pode constituir e construir o carácter universal e objectivo da lei moral e da máxima que a expressa. É, portanto, neste ser racional sob o qual se auto determina um valor absoluto, que “estará a base de um possível imperativo categórico, quer dizer de uma lei prática”.⁶⁷

Este princípio, pelo qual o ser racional compreende e representa a realização da própria existência, é um princípio subjectivo, mas como o mesmo princípio se apresenta e se representa identicamente válido para todos os seres racionais ele é também “necessariamente um fim para toda gente, porque *é um fim em si mesmo*, (...) um princípio *objectivo* da vontade, que possa por conseguinte servir de lei prática universal”⁶⁸, cujo fundamento é: “*A natureza racional existe como fim em si*”.⁶⁹ Posto isto, o homem representa a sua própria existência quer como princípio subjectivo das acções humanas quer como princípio objectivo de que, enquanto princípio prático supremo, devem derivar todas as leis da vontade, através da seguinte máxima. “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca simplesmente como um meio*”.⁷⁰

Para Rawls existe apenas um imperativo categórico criado por Kant, a saber: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”⁷¹, pensado e concebido como “o princípio de todos os

⁶⁷ *Idem*, p. 71.

⁶⁸ *Idem*, p. 72.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Idem*, p. 73.

⁷¹ *Idem*, p. 62.

deveres”⁷² e três formas de representar o mesmo, ou seja, “apenas outras tantas fórmulas dessa mesma lei, cada uma das quais reúne em si, por si mesma, as outras duas”.⁷³ No entanto, estas formas não são iguais, pois, a segunda formulação, em particular, introduz conceitos novos e bastante diversos, tais como: o conceito de pessoa, de humanidade, e o conceito de humanidade como um fim em si mesmo.

Na primeira formulação do imperativo categórico o seu conteúdo moral é analisado, apenas e simplesmente, pelo agente, pois, enquanto pessoas razoáveis e conscienciosas devemos submeter as nossas máximas ao teste do procedimento do IC, na esperança de que estas se transformem em leis universais da natureza. Na segunda formulação do imperativo categórico somos nós próprios e os outros a causa e o efeito, ou seja, os activos e os passivos das acções propostas cujo dever último é tratar a humanidade em nós e nos outros, sempre e simultaneamente como um fim e nunca simplesmente como um meio, devendo, por isso, a natureza servir como condição restritiva de toda e qualquer máxima que procure fins meramente relativos e arbitrários, ou seja, fins promovidos pelas inclinações ou por interesses particulares.

Posto isto, o que é a humanidade e o que é que significa tratá-la, tanto em nós como nos outros, como um fim em si mesma? Na *Doutrina da Virtude* Kant pensa, concebe e caracteriza a perfeição correspondente ao homem enquanto tal, ou seja, a ‘humanidade’ como:

Um efeito da sua acção e não aquilo que é simplesmente um dom, que o homem tem de agradecer à natureza; pois que, de outro modo, não constituiria um dever. Não pode, portanto, ser outra coisa senão o cultivo das suas faculdades (ou das suas disposições naturais), de entre as quais o entendimento, como faculdade dos conceitos, conseqüentemente, também daqueles conceitos que dizem respeito ao dever, constitui a faculdade superior, mas tem de ser simultaneamente o cultivo da sua vontade (do modo geral de pensar) de cumprir todos os deveres em geral.⁷⁴

Assim sendo, e à semelhança do que disse Kant posso concluir que:

⁷² VANCOURT : 35.

⁷³ KANT, 1785c : 83.

⁷⁴ KANT, 1797: 386.

O homem deve trabalhar arduamente para se elevar cada vez mais da rudeza da sua natureza, desde a animalidade (*quod actum*) até à humanidade, que é a única por via da qual é capaz de se propor fins; (...) *orientado* pela razão prático-moral que ordena pura e simplesmente e converte este fim em dever seu, para que seja digno da humanidade que habita nele.⁷⁵

Deve de igual modo.

Progredir no cultivo da vontade até alcançar a mais pura intenção virtuosa, a ponto de a lei se tornar ao mesmo tempo em móbil daquelas suas acções conformes ao dever e obedecer-lhe por dever, consistindo nisto a perfeição prático-moral interna; perfeição que, (...) é denominada sentimento moral, que é, de certo modo, um sentimento especial (*sensus moralis*), do qual, sem dúvida, se abusa com frequência de modo delirante, como se (à semelhança do génio de Sócrates) ele precedesse a razão ou como se pudesse, de todo em todo, prescindir do seu ajuizamento; mas, no entanto, constitui uma perfeição moral propor-se como objecto qualquer fim particular que é simultaneamente dever.⁷⁶

Portanto, podemos interpretar a segunda formulação do imperativo categórico do seguinte modo: devemos agir sempre de modo a tratar as faculdades que constituem a nossa humanidade, tanto na nossa pessoa como na pessoa dos outros, nunca e simplesmente como meio, mas sempre e simultaneamente como fim.

Exposta de forma sucinta mas clara a definição de «humanidade», atenhamo-nos aos exemplos subsequentes. Em primeiro lugar, segundo o conceito de dever necessário para consigo mesmo, temos o caso do homem que pensa em suicidar-se mas que, no entanto, pensa e pergunta a si próprio se a sua acção pode estar de acordo com a ideia de humanidade como um fim em si mesma? Pensar o suicídio como uma forma de escapar a uma situação dolorosa, ou seja, destruir-se a si mesmo, é o mesmo que servir-se de si próprio, apenas e simplesmente, como meio e não como fim, pois, o homem não é uma coisa e, portanto, não é um objecto que possa ser usado simplesmente como meio, logo:

⁷⁵ *Idem*, 387. (Itálico nosso, excepto a referência latina)

⁷⁶ *Ibidem*.

O homem não pode alienar a sua personalidade enquanto estejam em causa deveres, por conseguinte, enquanto viva; e é uma contradição que tenha a faculdade de se subtrair a toda a obrigação, isto é, a agir livremente, como se não necessitasse de qualquer autorização para esta acção.⁷⁷

Assim sendo.

Destruir o sujeito da moralidade na sua própria pessoa equivale a extirpar do mundo a moralidade na sua própria existência, na medida em que esta depende dele, moralidade que é, no entanto, fim em si mesma; por conseguinte, dispor de si próprio como de um simples meio para um qualquer fim é equivalente a desvirtuar a humanidade na sua própria pessoa (*homo noumenon*), à qual, no entanto, foi confiada a conservação do homem (*homo phaenomenon*).⁷⁸

Em segundo lugar, pelo que diz respeito ao dever necessário ou estrito par com os outros, aquele que pretende fazer uma falsa promessa a outro rapidamente perceberá que quer e que apenas se vai servir do outro, simplesmente, como um meio sem que este contenha, simultaneamente, um fim em si mesmo. Pois, por exemplo no caso de uma promessa enganosa, o beneficiário da promessa não pode, de modo algum compreender o modo de agir daquele que promete, porque se eu sou o beneficiário da promessa não posso enquanto ser razoável abranger e encerrar na minha pessoa o fim daquele que promete.

Esta forma de violação do princípio da humanidade nos outros homens torna-se ainda mais evidente quando recorremos a exemplos que admitem e permitem, de certa forma, que cometamos atentados contra a liberdade e contra a propriedade alheias, porque aquele que viola os direitos dos homens tem, apenas e simplesmente, a intenção de se servir da pessoa dos outros como simples meio sem considerar que os outros, como seres racionais, devem ser sempre pensados, concebidos e assumidos em simultâneo como fins e como possuidores em si mesmos do fim desta mesma acção.

Portanto e segundo John Rawls:

⁷⁷ *Idem*, 422.

⁷⁸ *Idem*, 423.

Se o beneficiário da promessa aplicasse o procedimento do imperativo categórico à máxima segundo a qual o promitente enganoso age, ele a rejeitaria, assim como faria o promitente se seguisse esse procedimento. (...) Assim, se promitente e beneficiário da promessa agissem ambos segundo máximas aprovadas pelo procedimento do imperativo categórico, eles aceitariam e rejeitariam as mesmas máximas, e ambos conteriam nas suas pessoas os fins um do outro.⁷⁹

Ou como diz Kant “(...) como seres racionais, devem ser sempre tratados ao mesmo tempo como fins, isto é, unicamente como seres que devem poder conter também em si o fim desta mesma acção”.⁸⁰

Em terceiro lugar, no que diz respeito ao dever contingente, não basta que a acção não entre em contradição com a humanidade da nossa pessoa é preciso que concorde com ela, pois, existem na humanidade disposições para uma maior e melhor perfeição que estão incluídas e compreendidas no fim que a natureza determina, de modo, a que o que existe de humano exista em nós próprios. Portanto, negligenciar estas disposições poderia decerto ser compatível com a conservação da humanidade como fim em si mesma, mas nunca com a promoção desse fim.

Por fim e em quarto lugar, no que diz respeito ao dever meritório para com os outros, o fim natural de todos os homens é a própria felicidade, sendo que humanidade poderia perfeitamente subsistir mesmo que ninguém contribuísse para a felicidade alheia sem, no entanto, atentar contra a mesma. Todavia, o sujeito é pensado e caracterizado como um fim em si mesmo e, portanto, é importante, diria mesmo necessário, que os seus fins sejam, tanto quanto possível, também os meus fins.

Posto isto, o princípio de que o ser humano constitui, enquanto ser racional, um fim absoluto em si mesmo não pode, de modo algum, ser originado de qualquer experiência. Porquê? Primeiro, por causa da sua universalidade uma vez que se aplica a todos os seres racionais. Segundo, porque a humanidade é pensada e representada como um fim objectivo e não como subjectivo, que deve estabelecer e determinar na sua qualidade de lei, a condição suprema de limitação de todos os fins subjectivos, e finalmente porque resulta da razão pura.

⁷⁹ RAWLS: 220.

⁸⁰ KANT, 1785b: 67.

Assim sendo, o princípio de toda e qualquer lei prática deve residir objectivamente na regra e na forma da universalidade que a torna capaz de ser uma lei, pois, os sujeitos de todos os fins são os seres racionais pensados e caracterizados como fins em si mesmos, ou seja, considerados na sua dignidade própria. Portanto, este princípio não pode ser pensado, concebido, caracterizado e realizado como um meio, mas sempre como um fim em si mesmo, sendo que é, também, nesta dimensão que podem e devem basear-se as relações humanas.

Posto isto, o carácter formal do imperativo da moralidade autoriza a formulação do terceiro princípio prático da vontade, enquanto condição suprema da sua concordância com a razão prática universal, podendo expressar-se da seguinte forma: “A ideia *da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal*”.⁸¹ Segundo este princípio é rejeitada toda e qualquer máxima que não subsista juntamente com a própria legislação universal da vontade. Porquê? Porque a vontade não se encontra, apenas e simplesmente, submetida à lei, mas sim submetida de tal forma que deve ser pensada e concebida também como “*legisladora ela mesma*”⁸², pelo que pode, deste modo, ser pensada como autora da lei a que se submete.

Os imperativos, de acordo com o tipo de fórmulas acima mencionadas, tanto os que exigem a conformidade de leis semelhantes a uma ordem natural, como os que impõe que apenas os seres racionais tenham o privilégio de finalidade – (fins) em si mesmos – excluem do seu princípio de autoridade todo e qualquer interesse como móbil, pois, eram concebidos e representados como categóricos, apenas e simplesmente, porque era necessário explicar o conceito de dever. Mas, uma coisa não pode deixar de se pensar e realizar, a saber: indicar no próprio imperativo, por qualquer determinação nele contida, que a renúncia a todo e qualquer interesse no acto de querer por dever pode e deve ser considerado como traço específico da distinção entre imperativos categóricos e imperativos hipotéticos. Ora, é precisamente o que acontece na terceira fórmula do imperativo, isto é, na concepção da vontade de todo e qualquer ser racional como “*vontade legisladora universal*”.⁸³

⁸¹ KANT, 1785c: 76.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Idem*, p. 77.

Ao ser concebida desta forma é impossível pensar e conceber a ideia de que uma vontade que legisla ela própria, ou seja, como soberana dependa de um interesse particular, pois, uma vontade dependente necessitaria de uma outra lei que limitasse o seu interesse à condição de uma validade como lei universal. Assim sendo, o princípio segundo o qual toda e qualquer vontade humana surge como:

*Uma vontade legisladora universal por meio de todas as suas máximas, se fosse seguramente estabelecido, conviria perfeitamente ao imperativo categórico no sentido de que, exactamente por causa da ideia da legislação universal, ele se não funda em nenhum interesse, e portanto, de entre todos os imperativos possíveis, é o único que pode ser incondicional.*⁸⁴

Posto isto, é importante concluir que não é no resultado da acção ou na possibilidade de através de uma acção se alcançar determinado objectivo que se encontrará o seu valor prático. Pelo contrário, uma vontade é efectivamente boa, quando, apenas e simplesmente, considera o valor do seu querer em si mesmo, isto é, quando o princípio objectivo pelo qual se determina se constitui para ela em valor absoluto. Não é por acaso que todas as outras tentativas, na esperança de descobrir o princípio da moralidade, tenham sido um simples fracasso, pois, idealizava-se e pretendia realizar-se o homem ligado por meio do seu dever a leis, não se colocando, portanto, a hipótese de que ele estava sujeito “só à sua própria legislação, embora esta legislação seja *universal*, e que ele estava somente obrigado a agir conforme a sua própria vontade, mas que, segundo o fim natural, essa vontade era legisladora universal”.⁸⁵

Esta última formulação acentua, assim, a autonomia da vontade como submissa à lei moral, mas também, como legisladora universal, pois, o respeito do dever pela lei reafirma a natureza racional do homem que age, não segundo instintos e pulsões, mas segundo uma vontade autónoma que, subjugada à sua própria lei, realiza um puro querer que simultaneamente é íntimo e possui um valor universal.

⁸⁴ *Idem*, p. 78.

⁸⁵ *Ibidem*.

Assim sendo, qualquer que seja a sua formulação, o imperativo categórico é sempre a condição de realização autónoma da vontade humana, ou seja, do acto livre que apenas à lei racional se submete e obriga.

1.3- A autonomia como o único princípio moral

Conhecer e perceber, de modo correcto e preciso, o que significa a tarefa a que o filósofo se propõe constitui talvez a parte mais árdua do caminho que deve percorrer aquele que se devota ao estudo da filosofia moral kantiana. Pois, compreender o seu pensamento exige um afastamento total de todo e qualquer comportamento empiricamente determinado para o plano exclusivamente racional de todas as leis que advoguem, *a priori*, o valor moral de todas as acções, ou seja, o problema da filosofia moral kantiana não encontra a sua solução na enumeração e narração de máximas de conduta, mas na procura e na determinação do que *a priori* confere, de modo incondicional, valor moral a um princípio da acção.

Assim sendo, apenas na vontade autónoma de um ser racional, sem a mediação sedutora de esperanças dogmáticas, intensas e mesmo fanáticas, que não têm em consideração os limites da razão pensada e concebida, à luz do pensamento de Rawls, como “autoridade soberana”⁸⁶ por oposição à heteronomia da vontade definida como a “**Fonte de Todos os Princípios Ilegítimos da Moralidade**”⁸⁷, pode residir o valor moral e, por consequência a dignidade da acção humana. Porquê? Porque. “*Autonomia* é pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional”⁸⁸.

Portanto, só a partir do conceito de uma vontade autónoma pode o ser racional concluir que a dignidade da sua acção não provém apenas da sua subordinação às máximas, mas do facto de ser, também, legislador da lei a que se

⁸⁶ RAWLS: 261.

⁸⁷ KANT, 1785c: 90.

Mai Lequan define à semelhança de Kant a “heteronomia [...] fonte de todos os princípios morais ilegítimos”. «Hétéronomie [...] source de tous les principes moraux illégitimes». (LEQUAN : 498)

⁸⁸ KANT, 1785c : 83.

subordina, pois, a autonomia da vontade é pensada e definida como “**Princípio Supremo da Moralidade**”.⁸⁹

Posto isto, a vontade autónoma é aquela que legisla para si mesma absolutamente *a priori* cujo princípio é “ não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas, simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal (...)”.⁹⁰

Ao separar, portanto, o uso prático da razão de todo e qualquer cariz pragmático ou técnico, o que consagra a afirmação da autonomia do ser racional em relação à natureza, a filosofia crítica de Kant confere um carácter puramente ideal ao fim visado pela acção moralmente estabelecida e determinada. Pois, enquanto fundamentação da metafísica dos costumes, a filosofia moral de Kant não se situa no plano da existência humana real e concreta mas tão-somente no domínio daquilo que o homem, enquanto ser racional e livre deve ser, isto é, membro de um reino idealmente inteligível onde realiza os fins que a razão coloca a si própria sob a forma da necessidade e da universalidade.

Posto isto, o conceito de ‘legislador universal’ permite ao filósofo de Königsberg a formulação e a enunciação do conceito de ‘Reino dos Fins’ como comunidade “que os seres racionais e livres devem ou podem realizar”.⁹¹ Pois, a lei universal como princípio prático da acção de todo o ser racional admite e permite, por abstracção de diferenças pessoais existentes entre os seres racionais e do conteúdo dos seus fins particulares, pensar e conceber um conjunto sistemático de fins (tanto dos seres racionais como fins em si mesmos, como dos fins pessoais que cada um pode propor a si mesmo), ligados por leis objectivamente válidas para todos os membros de um tal reino.

Esta ligação sistemática de vontades subjectivas só se torna possível quando todos os seus membros se encontram sujeitos e submetidos a leis práticas, ou seja, a leis objectivamente comuns e universais que ordenam que “cada um deles *jamais* se trata a si mesmo ou aos outros *simplesmente como meios*, mas sempre *simultaneamente como fins em si*”.⁹² Pois, ao mesmo tempo que submete a sua própria vontade à lei, o ser racional legisla universalmente quer nele participe

⁸⁹ *Idem*, p. 89.

⁹⁰ *Idem*, p. 90.

⁹¹ VANCOURT : 45.

⁹² KANT, 1785c : 79.

como membro ou como chefe, sendo que este último cargo só poderia ser ocupado por um ser “totalmente independente, sem necessidade nem limitação do seu poder adequado à vontade”.⁹³

Posto isto, o Reino dos Fins apenas será possível pela moralidade, ou seja, pela submissão de todo o princípio do agir à legislação universal, independentemente de qualquer sentimento, impulso ou inclinação, pois, a moralidade é a única condição pela qual um ser racional pode ser pensado, concebido e caracterizado como um fim em si mesmo. Porquê? Porque, só por meio dela pode ser considerado como legislador do e no Reino dos Fins obedecendo, apenas e simplesmente, às leis por si estabelecidas. Assim sendo, o ser racional não pode e não deve praticar qualquer tipo de acção “senão em acordo com uma máxima que se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer só de tal maneira que *a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal*”.⁹⁴

A distinção pensada, elaborada e enunciada por Kant entre imperativos categóricos e imperativos hipotéticos deixa claro que uma acção praticada por dever apenas terá valor moral se fundar e fundamentar a sua necessidade no puro respeito pela lei, pois, todas as outras acções cuja necessidade se encontra e descobre no efeito que provocam, apenas possuem como propósito preencher uma necessidade da natureza ou realizar um interesse particular da vida podendo, por isso, resultar, apenas e simplesmente, na satisfação das inclinações subjectivas ou na promoção da felicidade pessoal.

Posto isto, qualquer acção que não se realize pela necessidade da lei e possua como intenção concretizar um prazer ou realizar um desejo é sempre destituída de valor moral assumindo por isso, apenas e somente, um preço podendo, perfeitamente, ser o seu objecto substituído por qualquer outro que lhe seja equivalente. Neste caso, a acção terá apenas um preço venal – aquilo que diz respeito às inclinações e necessidades gerais do homem ou afectivo – aquilo que pode corresponder a um certo prazer, mesmo sem pressupor uma necessidade, mas jamais terá dignidade que, independentemente dos efeitos que origina, provoca no ser racional um sentimento puro e incondicionado, a saber: o respeito,

⁹³ *Idem*, p. 80.

⁹⁴ *Ibidem*.

um sentimento «*sui generis* (...) um “produto espontâneo da razão em nós”, *que* desempenha (...) o papel de móbil na vida moral»⁹⁵, pois, engrandece-nos, ou seja, realiza-nos como seres racionais que obedecem à lei moral.

O respeito⁹⁶ à lei que o dever contém confirma, assim, a natureza racional do homem que age, não por intuições ou pulsões, mas segundo uma vontade autónoma que, submetida e sujeita à sua própria lei, idealiza e realiza um puro querer conferindo assim dignidade, ou seja, valor incondicionado e supremo, à pessoa humana. Pois, todo o ser humano, *a priori*, possui uma dignidade singular e como tal deve ser respeitado, assumindo-se deste modo como membro por direito e legislador por dever de uma comunidade de homens livres.

Por estas razões, o conceito de ‘dever’ exclui todo e qualquer conteúdo empírico e não pode, de forma nenhuma, ser extraído da experiência, ou seja, de nenhum móbil ou finalidade subjectiva, pelo contrário, o dever expressa sempre a obrigação de agir segundo uma lei objectiva.

Pelo que se expôs, compreende-se o conceito de ‘dever’ como expressão da forma pela qual uma vontade se submete à legislação da moralidade, pois, se o dever tivesse o seu fundamento no medo ou na procura da felicidade, e não apenas no puro respeito pela lei moral, a liberdade de uma vontade seria impossível e também impossível qualquer moralidade. Posto isto, apenas quando a vontade transforma pelo dever a sua máxima em lei, é que se determina conforme a moralidade e pode constituir-se em boa vontade cuja fórmula pode ser expressa da seguinte forma: “*Age segundo máximas que possam simultaneamente ter-se a si mesmas por objecto como leis universais da natureza*”.⁹⁷

⁹⁵ VANCOURT : 34. (Itálico nosso, excepto a referência latina)

⁹⁶ O respeito é certamente um sentimento e, portanto, poderia parecer que o fundamento último das acções morais reside, não num princípio racional, mas numa inclinação. Para evitar uma possível censura, o autor tem especial interesse em precisar este ponto, porque o conceito de respeito presta-se a interpretações erróneas que poderiam por em interdição o carácter formal e *a priori* da sua ética. Recordemos que o fundamento da universalidade dos princípios quer pertençam ao âmbito das ciências da natureza ou ao da ética, encontram-se sempre no seu carácter *a priori* e os sentimentos não são *a priori* estabelecidos e determinados, porque dependem de influências externas, isto é, *a posteriori*. Por isso, Kant tem de precisar que o respeito é um sentimento auto-produzido pela própria razão, ou seja, “aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito, que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama *respeito*, de modo que se deve ver o *efeito* da lei sobre o sujeito e não a sua *causa*.” (KANT, 1785c: 32)

⁹⁷ KANT, 1785c: 85.

Esta é a única condição em função da qual uma vontade nunca entrará em contradição consigo mesma e, portanto, tal imperativo é o imperativo categórico. Porquê? Porque, ao expressar o seu princípio por um imperativo categórico, a vontade realiza-se como autónoma e transforma-se em lei universal, pois, “vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa”.⁹⁸

Assim sendo, apenas na vontade autónoma de um ser racional, enquanto este se representa a si mesmo como legislador dos seus princípios, pode residir o valor moral e, conseqüentemente, a dignidade das acções humanas, pois, independentemente da sua formulação, o imperativo categórico é sempre a condição de realização autónoma da vontade humana, ou seja, do acto livre que apenas à lei racional se submete e obriga.

⁹⁸ *Idem*, p. 98.

II – IMMANUEL KANT, A LIBERDADE COMO CONDIÇÃO DA MORALIDADE

2.1- Sobre a Liberdade no pensamento de Kant

“A liberdade é a causalidade de ser pertencente ao mundo inteligível e condição indispensável da lei moral. É a pedra angular do edifício do sistema da razão.”

Alexandre Fradique Morujão,
«Liberdade». 1991.

Na natureza as relações entre os fenómenos são *à priori* estabelecidas e determinadas pela regra do entendimento, pois, é pelo entendimento que os objectos da intuição sensível são transformados em objectos de pensamento. Posto isto, o reino da natureza é aquele onde tudo é estabelecido e determinado segundo a necessidade e conforme à universalidade da lei, pois, o ser humano encontra-se, enquanto elemento do mundo natural, subjugado às mesmas regras que, no interior e nos limites da experiência, ordenam e regulam todos os fenómenos.

Porém, a crítica demonstrou que a razão possui, também, para além do uso especulativo, um uso prático que não se encontra limitado ao terreno da experiência real ou possível. Assim sendo, sob o que é que incide a legislação da razão prática e quais os seres ou os objectos que são submetidos à síntese prática? O entendimento sempre que exerce o seu poder sobre os fenómenos do interesse especulativo legisla sobre algo diferente de si. A razão legisla sobre os seres racionais e livres dotados de uma vontade cujo poder consiste em fazer derivar as suas acções de princípios. Portanto, enquanto fenómeno o homem age segundo as leis que determinam todo e qualquer objecto da experiência, enquanto ser racional, dotado de uma vontade, possui o poder de derivar as suas acções de princípios, ou seja, dotado de uma razão que, também, é prática o ser racional pode e deve pressupor-se como sujeito a princípios absolutamente distintos dos que regem as representações sensíveis.

Posto isto, a vontade deve assumir-se como razão prática e a lei moral deve possuir, de igual modo, um valor incondicional e obrigatório para todas as suas acções. Porquê? Porque «a lei moral ordena-nos que *ensem* a máxima da nossa

vontade como “princípio de uma legislação universal”». ⁹⁹ Assim sendo, uma vontade boa é aquela que considera, apenas e simplesmente, o valor do seu querer e que se determina exclusivamente pela forma do mesmo, ou seja, só quando se submete a princípios objectivamente necessários e se liberta de todo o interesse e de toda a contingência, pode uma vontade ser considerada com boa em si mesma.

Posto isto, diz-se livre em dois sentidos: livre num sentido negativo, por se determinar independentemente de quaisquer móveis externos, pois, a liberdade é uma propriedade da vontade não permitindo determinar o que ela é em si mesma, ou seja, na sua essência; e ainda livre num sentido positivo por se dar a si mesma como autonomia, ou seja, como propriedade geradora de um efeito, a lei pela qual se determina o seu querer.

Conclui-se, portanto, que a uma vontade boa é forçosamente uma vontade livre, no entanto, não se pode concluir que a vontade seja boa por ser livre, pois, desta forma, estaríamos perante um evidente “círculo vicioso” ¹⁰⁰ que Kant detecta e procura superar introduzindo a ideia de liberdade. Introduzir a ideia de liberdade não apenas e simplesmente “por causa da lei moral” ¹⁰¹, permite a Kant afirmar que a vontade é boa por ser livre e é livre enquanto é boa. Como e porquê? Quando se pergunta qual é natureza de uma vontade suficientemente determinada pela lei, ou seja, independente de toda e qualquer condição sensível ou de uma lei natural dos fenómenos, devemos responder com toda a certeza: é uma vontade livre e, quando perguntamos qual é a lei capaz de determinar uma vontade livre enquanto tal, devemos, igualmente com toda a certeza, responder: é a lei moral, pois, “a implicação recíproca é de tal ordem que razão prática e liberdade talvez se identifiquem”. ¹⁰²

Portanto, a ideia de liberdade não está contida na ideia de boa vontade, muito menos se pode pensar e conceber a ideia de liberdade a partir da experiência, o que lhe retiraria o valor necessário e universal que Kant tanto reclama para a sua ética. Posto isto.

⁹⁹ DELEUZE: 35.

¹⁰⁰ KANT, 1785c: 103.

¹⁰¹ *Idem*, p. 107.

¹⁰² DELEUZE: 36.

A *vontade* é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e *liberdade* seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independente de causas estranhas que a *determinem*; (...) A definição de liberdade que acabamos de propor é *negativa* e portanto infecunda para conhecer a sua essência; mas dela decorre um conceito *positivo* desta mesma liberdade que é tanto mais rico e fecundo.¹⁰³

Assim, tal como a relação de causa e efeito na natureza se estabelece, determina e rege por leis, também o conceito de liberdade «como causalidade de um ser enquanto ele pertence ao mundo inteligível, postulado que “decorre da nossa independência em relação aos sentidos”, manifestada pela própria lei moral”»¹⁰⁴ compreende a necessidade de leis universais e imutáveis, tal como afirma Kant na seguinte passagem:

Como o conceito de causalidade traz consigo o de *leis* segundo as quais, por meio de uma coisa a que chamamos causa, tem de se por outra coisa que se chama efeito, assim a liberdade, se bem que não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, não é por isso desprovida de lei, mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, ainda que de uma espécie particular; pois de outro modo uma vontade livre seria um absurdo.¹⁰⁵

O conceito de ‘dever’ exclui todo e qualquer conteúdo empírico e não pode, de forma nenhuma, ser extraído da experiência, nem possuir o seu fundamento no medo ou na procura da felicidade. Pelo contrário, o dever expressa sempre a obrigação de agir segundo uma lei objectiva, ou seja, segundo o respeito pela lei moral, pois, caso contrário, a liberdade de uma vontade seria impossível e também impossível qualquer moralidade.

Posto isto, a liberdade, sem nunca transpor a impossibilidade de se construir em objecto da experiência, transforma-se naquilo que é: a coluna vertebral do pensamento kantiano. Pois.

¹⁰³ KANT, 1785c: 97.

¹⁰⁴ VANCOURT : 41.

¹⁰⁵ KANT, 1785c: 97.

O conceito de liberdade, na medida em que a sua realidade é demonstrada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui a *pedra angular* de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os outros conceito (os de Deus e da Imortalidade) que, enquanto simples ideias, permanecem neste apoio, conectam-se com este [conceito] e adquirem com ele e através dele consciência e realidade objectiva, isto é, a sua *possibilidade é provada* pelo facto de a liberdade ser efectiva. Mas, a liberdade é também a única entre as ideias da razão especulativa, da qual *sabemos (wissen)* a possibilidade *a priori* sem, no entanto, a discernir, (*einzusehen*), porque ela é a condição da lei moral¹⁰⁶, que conhecemos.¹⁰⁷

Portanto, a razão, enquanto faculdade das ideias, pressupõe a ideia de liberdade como condição de possibilidade de tais ideias. No entanto, é importante deixar clara a diferença existente entre o uso prático da razão e o uso teórico da mesma. Quando considerado o uso teórico da razão, esta deve ser submetida ao tribunal crítico onde perante si própria deverá denunciar, julgar, condenar e destruir todos os erros que cometeu para alcançar, deste modo, o conhecimento absoluto não ultrapassando e respeitando, portanto, os conhecimentos do mundo sensível. Quando considerado o uso prático da razão cujo objectivo não é o conhecimento mas a acção, e tendo em conta que esta se determina a si mesma, não se vê motivo para que seja sujeita ao tribunal crítico e, portanto, obrigada a auto-limitar-se pela natureza empírica, pois, o uso prático da razão deve impedir qualquer influência do mundo natural na determinação da vontade livre e da acção racional. Porquê? Porque “o entendimento julga, mas a razão *raciocina*”,¹⁰⁸ à semelhança do que disse Hume, forte influência sobre Kant, «conheço, não quando verifico: “vi mil vezes o sol nascer”, mas quando julgo: “o sol nascerá amanhã”, “todas as vezes que a água está a 100°, entra *necessariamente* em ebulição...».¹⁰⁹

Assim sendo, a liberdade não é algo que possa ser concebido e conhecido, mas apenas e simplesmente solicitado e postulado metafisicamente como a única

¹⁰⁶ “(...) lei moral é a condição sob a qual podemos primeiramente *tornar-nos conscientes* da liberdade, (...) a liberdade é, certamente, a *ratio essendi* da lei moral, e a lei moral constitui a *ratio cognoscendi* da liberdade. Com efeito, se a lei moral não fosse antes nitidamente pensada na nossa razão, nunca nos consideraríamos autorizados a *admitir* algo como a liberdade (embora esta não implique contradição). Mas, se não houvesse nenhuma liberdade, *de modo algum encontraria* em nós a lei moral.” (KANT, 1788: 12)

¹⁰⁷ KANT, 1788: 12.

¹⁰⁸ DELEUZE: 26.

¹⁰⁹ *Idem*, p. 19.

forma de dar sentido, por um lado, ao uso pratico da razão e, por outro, à moralidade da acção, como “Ideia da razão”.¹¹⁰

Posto isto, quando a vontade se deixa dominar pela heteronomia das motivações empíricas abdica do seu poder de legislar e transforma-se em simples executora de regras, ou seja, quando a vontade determina o seu agir, apenas e simplesmente, segundo a natureza dos objectos do seu querer, “só pode tornar possíveis imperativos hipotéticos: devo fazer alguma coisa *porque quero qualquer outra coisa*”.¹¹¹ Portanto, se tal como acontece na natureza, a vontade estivesse submetida à “heteronomia das causas eficientes”¹¹², jamais se poderia pensar uma vontade como contendo a propriedade da liberdade, ou seja, como livre. Pois.

Se a razão determina infalivelmente a vontade, as acções de um tal ser, que são conhecidas como objectivamente necessárias, são também subjectivamente 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 bom.¹¹³

Portanto, apenas quando a vontade transforma pelo dever a sua máxima em lei é que se determina conforme a moralidade e pode constituir-se em boa vontade, pois, ao expressar o seu princípio por um imperativo categórico, independentemente de todo e qualquer objecto ou matéria, a vontade realiza-se como autónoma e transforma-se em lei universal realizando-se, assim, a expressão máxima da liberdade do ser racional.

Através do conceito de ‘liberdade’ – conceito chave da filosofia kantiana – Kant modifica o próprio rosto da razão humana, transformando-o em imperativo de universalidade actuante, ou seja, em tarefa para si própria. Portanto, a autonomia da vontade não será outra coisa senão a realização da sua liberdade, ou seja, “que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, isto é, a propriedade geradora da vontade de ser lei para si mesma?”¹¹⁴

¹¹⁰ *Idem*, p. 38.

¹¹¹ KANT, 1785c: 90.

¹¹² *Idem*, p. 98.

¹¹³ *Idem*, p. 50.

¹¹⁴ *Idem*, p. 98

2.2- A autonomia como expressão da Liberdade

“Autonomia – é a possibilidade de a vontade ditar si mesma a lei à qual se submete.”

Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. 1785a.

Formal na sua esfera de fundamentação a ética kantiana não é de todo vazia, pois, a novidade em filosofia não surge do nada, pelo contrário, ela resulta de uma criadora combinação de materiais preexistentes reelaborados sob uma perspectiva sintética diferente, o que permitirá a formação de novas interrogações e oportunidades de pensamento. Posto isto, a matéria-prima, numa acepção mais restrita, da meditação moral kantiana é bem conhecida, a saber: o racionalismo de Leibniz e Wolff, o pietismo, a filosofia inglesa coeva e Jean-Jaques Rousseau por intermédio da sua obra.¹¹⁵

Em relação a Rousseau para quem “a filosofia não é em suma nada mais que o conhecimento prático do homem”¹¹⁶ Kant manteve, por exemplo, ao longo da sua existência, uma dívida de admiração e gratidão. Porquê? Porque graças a Rousseau, Kant entendera que a dignidade do homem, construída a partir da sua moralidade, não depende, de forma alguma, das ciências e da arte, as quais, apesar do seu progresso, não nos transformaram necessariamente em homens melhores nem mais felizes. Compreendera, também, que a vida moral não precisa de se apoiar em especulações complexas e que ela pode conduzir-nos a uma metafísica válida, ou seja, a uma metafísica da liberdade e da razão prática. Como? “Afastando a vã subtileza dos argumentos filosóficos, pretendendo consultar apenas a luz interior (ligada à consciência moral)”¹¹⁷.

¹¹⁵ Victor DELBOS, 1926. *La philosophie pratique de Kant*. Paris : P.U.F., 1969, p. 7-59, et Ferdinand ALQUIÉ, *La morale de Kant*. Paris : Centre de Documentation Universitaire-Sorbonne-Paris V, 1978, p. 6-13.

¹¹⁶ VANCOURT : 11.

¹¹⁷ DELBOS, 1926 : 128.

Por tudo isto, Kant reconhece-o como o “Newton do mundo moral”¹¹⁸ e propõe a liberdade como autonomia na esteira do que este formulara cerca de quinze anos antes no seu *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*. Nesta obra Rousseau, pensa, concebe, e define o “homem como um ser que nasceu livre, e por toda a parte ele está a ferros”.¹¹⁹ Posto isto, encontrar, estabelecer e determinar um pacto social capaz de defender e proteger de toda a força comum a pessoa e os seus bens, e pelo qual cada um unindo-se a todos não obedeça senão a si próprio de forma a permanecer tão livre quanto dantes, é o que está em causa nesta obra, cujo propósito é a imolação da liberdade individual e de todos os seus direitos ao poder soberano, bem como toda e qualquer pretensão a eles. Mas, como é que isto é possível? Eis a conhecido fórmula do contrato: “Cada um de nós põe em comum a sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direcção da vontade geral; e nós recebemos em corpo cada membro como parte indivisível do todo”.¹²⁰

No entanto, mesmo depois da criação de uma autoridade soberana, os súbditos continuam tão livres quanto antes, pois, a liberdade natural transformou-se em liberdade civil conquistando, assim, o reconhecimento dos outros que participam da mesma comunidade, não se sacrificando, deste modo, a liberdade do cidadão à obediência do súbdito. Porquê? Porque todo o indivíduo enquanto cidadão detém parte da autoridade do soberano, mas enquanto súbdito, deve obediência às leis do estado.

Portanto, para Rousseau é livre aquele agente que obedece à lei cuja autoria é única e exclusivamente sua, pois, “o mero impulso do apetite é escravatura, ao

¹¹⁸ KANT, 1797 : X.

¹¹⁹ «L’homme est né libre, et partout il est dans les fers.» (CS, I, 1; itálico nosso)

¹²⁰ «Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible d u tout.» (CS, I, 6) Falo, portanto, da «Vontade Geral» pensada e concebida como princípio de soberania e da «Vontade de Todos» que diz respeito à soma das vontades particulares e só derivadamente diz respeito ao interesse que elas elegem. Pois: “Há muitas vezes uma diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; esta só tem em vista o interesse comum, a outra tem em vista o interesse privado e é apenas uma soma de vontades particulares: mas retirem destas mesmas vontades os mais e os menos que se destroem entre si, e restará como soma de diferenças a vontade geral.” Traduzido do original: «Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale ; celle-ci ne regarde qu’à l’intérêt commun, l’autre regarde à l’intérêt privé, et n’est qu’une somme de volontés particulières : mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s’entre-détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale ». (CS, II, 3)

passo que a obediência a uma lei que prescrevamos a nós mesmos é liberdade”.¹²¹ Para Kant, à semelhança de Rousseau, a “autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objecto do querer)”¹²², ou seja, é a “possibilidade de a vontade ditar a si mesma a lei à qual se submete”.¹²³

Porém, apesar desta semelhança de forma, existe uma grande diferença entre o que Kant e Rousseau reclamam. Enquanto Rousseau abstrai a lei que o cidadão prescreve a si próprio dos interesses particulares, Kant justifica a moralidade da lei que o ser racional prescreve a si próprio através do seu carácter *a priori* e formal. O que significa que a escolha da liberdade de Kant expressa, de modo bem restrito, a ideia de a própria racionalidade poder agir por si mesma, por oposição a Rousseau cuja escolha pela liberdade expressa a ideia de o agente poder agir por si mesmo, através da sua racionalidade.

Assim sendo, para Kant a autonomia da vontade é a propriedade que esta possui de se constituir e descobrir como a sua própria lei independente, no seu fundamento, de todo e qualquer objecto empiricamente determinado pelo querer. Posto isto, “não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas, simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal”¹²⁴ pode e deve ser o único princípio da autonomia. Pois, a autonomia como “**Princípio Supremo da Moralidade**”¹²⁵ não é senão a propriedade que a vontade possui de legislar para si mesma através de uma lei que se deve transformar em lei universal, porque em última análise “«a vontade é, em todas as acções, uma lei para si mesma»”.¹²⁶

Esta é precisamente a fórmula do imperativo categórico pensado, concebido e determinado como absolutamente *a priori*, pois, estabelece, por um lado, a síntese entre a vontade e a lei moral que a deve determinar excluindo, assim, a possibilidade de ser demonstrado através de exemplos da experiência e, por outro, o princípio de moralidade pensado como o único que possui qualidade moral, pois, expressa, enquanto forma, independentemente de todo o conteúdo material, o princípio que determina a acção cujo valor reside na razão que ordena e não no

¹²¹ CS, I, 8.

¹²² KANT, 1785c: 89.

¹²³ KANT, 1785a: 142.

¹²⁴ KANT, 1785c: 90.

¹²⁵ *Idem*, p. 89.

¹²⁶ *Idem*, p. 98.

objectivo que pretende alcançar. Assim sendo: “vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa”.¹²⁷

Posto isto, se se pressupõe a autonomia, ou seja, a liberdade da vontade, basta investigar e analisar o seu conteúdo para dele depreender tanto a moralidade como o seu princípio, pois, o conceito de moralidade está inevitavelmente ligado ao conceito de autonomia da vontade podendo mesmo dizer-se que constitui “o seu fundamento”.¹²⁸

No entanto, a necessidade que une o conceito de uma boa vontade, cujo princípio deve ser um imperativo categórico, ao conceito de uma máxima que deve transformar-se em lei universal, não se obtém pela simples análise do seu conteúdo, o que faz do imperativo uma proposição sintética que pode ser enunciada da seguinte forma: “uma vontade absolutamente boa é aquela cuja máxima pode sempre conter-se a si mesma em si, considerada como lei universal”.¹²⁹

Posto isto, como é que é possível uma tal proposição prática sintética *a priori*, e porque é que ela é necessária? Segundo Kant, é o conceito de autonomia, ou seja, o conceito positivo de liberdade que dá origem a um terceiro conceito que permitirá estabelecer, determinar e esclarecer de modo suficiente e satisfatório a unidade *a priori* entre uma boa vontade e a propriedade da máxima de se considerar em si mesma como lei universal, bem como a possibilidade do imperativo categórico.

¹²⁷ *Ibidem*. De um modo geral, “as leis morais são todas a leis da liberdade (« Gesetze der Freiheit»), por diferenciação das leis da natureza («Gesetze der Natur»), cujo fundamento transcendental é o objecto do interesse especulativo da razão. [...] No plano mais estrito da ética, a lei moral constitui o *ratio cognoscendi* da liberdade, a esfera imediata e universalmente compulsiva da presença da liberdade no querer humano, na medida em que a lei é o princípio válido para a conduta de todos os seres racionais.” (KANT, 1785b: 112)

¹²⁸ KANT, 1785a: 120.

¹²⁹ KANT, 1785c: 98.

2.3- A Liberdade como propriedade da vontade

“Todos os homens se conhecem como livres na sua vontade.”

Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. 1785a.

A ideia de liberdade, enquanto propriedade da vontade de todos os seres racionais, pois, coloca *a priori*, como dados da razão, princípios práticos e que sem o pressuposto da liberdade seriam impossíveis, não pode, de forma alguma, como de resto já se demonstrou anteriormente, derivar de nenhum caso da experiência humana, pois, a “liberdade não é um conceito da experiência, nem pode sê-lo”¹³⁰.

Está, pois, em causa um juízo sintético *a priori* “em que o atributo acrescenta alguma coisa ao sujeito, mas de uma maneira estritamente necessária e universal (...). Não sendo analíticos, não se baseiam unicamente no princípio da contradição (...); gozando de uma necessidade absoluta e de uma «estrita universalidade», também não podem derivar unicamente da experiência”.¹³¹ Posto isto, qual é, portanto, a sua fonte e como é que Kant a descobre e alcança? De uma forma muito simples, reconhecendo que a razão pressupõe a ideia de liberdade.

Portanto e como não é possível supor que a razão fosse procurar os seus princípios a outras, que não em si própria, é necessário que esta se considere a si e em si mesma como “autora dos seus princípios”¹³² não estando limitada, por isso, no seu uso às representações sensíveis, ou seja, às representações da experiência. Pois.

Na faculdade de desejar superior, por conseguinte, no interesse prático da razão, é a própria razão que legisla, não deixando a mais ninguém o cuidado de realizar o seu próprio interesse.¹³³

¹³⁰ *Idem*, p. 110.

¹³¹ VANCOURT: 20.

¹³² KANT, 1785c: 100.

¹³³ DELEUZE: 17.

Do que foi dito, apenas ficou estabelecido e determinado o princípio de que a “moral pressupõe a liberdade (no sentido mais estrito) como propriedade da nossa vontade”¹³⁴; no entanto, não ficou, ainda, demonstrado que a liberdade exista realmente em nós, ou seja, nos seres racionais dotados de vontade. Pois, pela ideia de liberdade nos desprendemos de todo e qualquer interesse empírico, mas não podemos, ainda, entender como, quando e porque é que devemos desligar-nos desse interesse e considerarmo-nos como livres na acção, ainda que submetidos a certas e determinadas leis, a fim de encontrarmos na nossa pessoa, de modo exclusivo, um valor que possa compensar-nos da perda de tudo aquilo que atribui um preço à nossa condição humana. Em suma, não podemos ainda compreender como é que isto se torna possível e, por conseguinte, donde provém o poder prescritivo da lei moral, ou seja, “*donde provém que a lei moral obrigue*”.¹³⁵ Porquê? Porque, quando pensamos o conceito de autonomia como consistindo na liberdade e na vontade enquanto legisladora, caímos numa espécie de círculo vicioso que Kant detecta¹³⁶, pois, partimos do conceito de liberdade como causalidade, ou seja, “operação pela qual um ser livre é causa de alguma coisa”¹³⁷ e, em simultâneo, considerarmo-nos obrigados ao princípio da moralidade pela liberdade da nossa vontade.

É verdade que a liberdade e a legislação própria da vontade são uma e a mesma coisa, ou seja, são ambas autonomia, pensadas e caracterizadas como conceitos recíprocos, no entanto, é precisamente por isto que não podem ser usados para explicar o outro e fornecer, por consequência, o seu fundamento. Nesta situação, tudo o que se pode fazer é aproximar e relacionar representações aparentemente diferentes de um só e mesmo objecto e uni-las num único conceito, mas isto não resolve o problema do círculo vicioso, inerente à obra de Kant. Para romper com esse círculo vicioso Kant recorre à distinção estabelecida e determinada pela crítica da razão pura teórica entre fenómeno “objecto

¹³⁴ KANT, 1781: BXXVIII.

¹³⁵ KANT, 1785c: 102.

¹³⁶ “Mostra-se aqui – temos de confessá-lo francamente – uma espécie de círculo vicioso do qual, ao que parece, não há maneira de sair. Consideramo-nos como livres na ordem das causas eficientes, para nos pensarmos submetidos a leis morais na ordem dos fins, e depois pensamo-nos como submetidos a estas leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade.” (KANT, 1785c: 103)

¹³⁷ DELEUZE: 37.

indeterminado de uma intuição empírica”¹³⁸ e númeno “a coisa em si, incognoscível e indeterminada”¹³⁹, e dela extrai a distinção entre um mundo sensível e um mundo inteligível, sendo que “o primeiro dos quais pode variar muito segundo a diferença de sensibilidade dos diversos espectadores, enquanto o segundo, que lhe serve de base, permanece sempre idêntico”.¹⁴⁰

Pela sua singular natureza de ser racional e sensível, o homem encontra-se ligado tanto ao mundo dos fenómenos como ao mundo inteligível. No entanto, este encontra em si mesmo uma faculdade pela qual se distingue de todas as outras coisas até dele próprio, a saber: “a razão”.¹⁴¹ Esta como pura actividade própria encontra-se acima do entendimento, faculdade do conhecimento que produz, pela sua actividade, outros conceitos que servem para submeter as representações sensíveis a regras e uni-las por este meio numa consciência, e manifesta, naquilo a que chamamos ideias, uma pura espontaneidade que se eleva por meio da mesma acima daquilo que a sensibilidade pode fornecer-lhe cumprindo, deste modo, a sua principal função, ou seja, distinguir do outro o mundo sensível e o mundo inteligível colocando, deste modo, limites ao próprio entendimento. Pois.

Kant identifica o incondicionado com a ideia de vontade livre como atributo do sujeito moral e pensa-a em termos de uma espontaneidade (*spontaneitas*) das causas, subtraindo a acção moral à esfera do determinismo da causalidade da natureza (*Causalität aus Natur*) e inscrevendo-a num outro domínio, o da causalidade da liberdade (*Causalität aus Freiheit*).¹⁴²

Eis a razão pela qual um ser racional, consciente de si mesmo, ou seja, “como inteligência”¹⁴³, pelo que pode ser pensado e concebido com númeno e não apenas como um mero fenómeno, deve olhar para si mesmo como pertencendo não ao mundo sensível, mas ao mundo inteligível, onde se transforma no seu verdadeiro «eu» cujas leis se lhe dirigem imediata e categoricamente, de tal modo

¹³⁸ KANT, 1785a: 142.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ KANT, 1785c: 104.

¹⁴¹ *Idem*, p. 105.

¹⁴² KANT, 197:XXVII.

¹⁴³ KANT, 1785c: 106.

“Enquanto inteligências ou seres racionais, devemos pensar-nos como membros de um mundo inteligível ou supra-sensível, dotados de uma causalidade livre.” (DELEUZE: 37)

que aquilo para que o atraem inclinações e tendências, ou seja, toda a natureza do mundo sensível não pode, de forma alguma, afectar e prejudicar as leis da sua vontade.

No entanto, esta condição de pertencer a dois mundos distintos, ou seja, ao mundo fenomenal ou “reino da natureza”¹⁴⁴ por um lado e ao mundo numenal, designado por Kant como “o *corpus mysticum* dos seres racionais”¹⁴⁵ por outro, coloca a existência humana sob uma dupla legislação: enquanto seres sensíveis, os homens encontram-se, tal como todos os fenómenos, submetidos às leis da natureza, ou seja, à “(heteronomia)”¹⁴⁶ dos objectos de desejo e às suas inclinações, “na qualidade de membros legisladores (...), pois na verdade recebemos da sensibilidade a lei que nos determina”.¹⁴⁷ Enquanto ser racional, dotado de inteligência, o homem reconhece-se como pertencendo ao mundo inteligível e submetido às leis que são em tudo independentes da natureza, ou seja, às leis que “não são empíricas, mas fundadas somente na razão”.¹⁴⁸ Pois “contrariamente ao que se passa quanto aos fenómenos, o númeno apresenta ao pensamento a identidade do legislador e do sujeito”.¹⁴⁹ Posto isto, os mesmos seres racionais são súbditos e legisladores em simultâneo, pois, o legislador faz parte da natureza sobre a qual este legisla, não podendo, portanto, separar-se as duas realidades.

“Ao introduzir-se assim pelo *pensamento* num mundo inteligível, a razão prática não ultrapassa em nada os seus limites”¹⁵⁰ e enquanto ser inteligente, o ser humano reconhece a sua vontade como causalidade livre, ou seja, como a capacidade de começar por si mesmo um estado. Posto isto, a autonomia é pensada, sob a ideia de liberdade, como causa eficiente da sua acção no mundo e, por isso, absolutamente independente da heteronomia das causas eficientes do mundo sensível.

Deste modo, e sob o conceito de ‘autonomia’ de um ser que pela razão se apreende como ser para si e como um ser capaz de se determinar a si mesmo, une-

¹⁴⁴ VANCOURT: 44.

¹⁴⁵ *Ibidem.*

¹⁴⁶ KANT, 1785c: 106.

¹⁴⁷ DELEUZE : 39. (Itálico nosso)

¹⁴⁸ KANT, 1785c: 106.

¹⁴⁹ DELEUZE : 39.

¹⁵⁰ KANT, 1785c: 114.

se a ideia de liberdade ao princípio de submissão à lei moral rompendo-se, assim, o círculo vicioso que parecia concluir “da passagem da liberdade à autonomia e desta à lei moral”.¹⁵¹

No entanto, não é ainda possível, se é que tal definição e explicação pode ser possível, definir e explicar a essência do puramente inteligível e, consequentemente, a liberdade da vontade enquanto realidade efectiva.

Qualquer tentativa para conhecer a essência do puramente inteligível e, por consequência, a liberdade da vontade enquanto realidade efectiva conduziria a razão prática para fora dos seus limites tornando, assim, o seu uso ilegítimo. Porquê? Porque, a liberdade é uma simples ideia cuja realidade objectiva não pode, de forma alguma, ser posta em evidência pelas leis da natureza e uma vez que não se lhe pode associar qualquer tipo de exemplo, jamais poderá ser presentida, concebida e compreendida. Pois.

Ela vale somente como pressuposto necessário da razão num ser que julga ter consciência duma vontade, isto é, duma faculdade bem diferente da simples faculdade de desejar (a saber, a faculdade de se determinar a agir como inteligência, por conseguinte segundo leis da razão independentemente de instintos naturais). Ora, onde cessa a determinação segundo leis naturais, cessa também toda a *explicação*, e nada mais resta senão a *defesa*, isto é, a repulsa das objecções daqueles que pretendem ter visto mais fundo na essência das coisas e por isso atrevidamente declaram a liberdade impossível. (...) A impossibilidade subjectiva de *explicar* a liberdade da vontade é idêntica à impossibilidade de descobrir e tornar concebível um *interesse* que o homem possa tomar pelas leis morais; e, no entanto, é um facto que ele toma realmente interesse por elas (...).¹⁵²

Posto isto, o interesse pela acção moral que se encontra e descobre no ser racional é concebível e admissível, apenas e simplesmente, pela liberdade como ideia da razão, independente de qualquer representação na experiência e simultaneamente liberta de toda e qualquer inclinação natural.

A partir, portanto, do pressuposto, necessário à moralidade, de que a ideia de liberdade só é concebível quando separada de toda e qualquer materialidade, nada mais resta a Kant do que pensar a razão como:

¹⁵¹ *Idem*, p. 107.

¹⁵² *Idem*, p. 116 e 117.

Lei prática da validade universal das máximas e, em conformidade com ela, pensar a razão em relação com um mundo puro inteligível como causa possível eficiente, isto é, como causa determinante da vontade.¹⁵³

Portanto, à pergunta: “como é possível um imperativo categórico?”¹⁵⁴ pode responder-se, sem dúvida, através da ideia de liberdade e, para além disso, através da necessidade deste pressuposto, o que para a certeza da validade deste imperativo e, por consequência, também, para a lei da moralidade é suficiente e satisfatório.

Posto isto, “pressupondo a liberdade da vontade de uma inteligência, a consequência necessária é a *autonomia* dessa vontade como a condição formal que é a única sob que ela pode e deve ser determinada”.¹⁵⁵

Se se compreende que o verdadeiro destino do homem é realizar-se não como fenómeno da natureza mas como um ser em si mesmo pertencente ao reino da liberdade e, simultaneamente, se se reconhece que “*o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, e portanto também das suas leis*”¹⁵⁶, compreende-se, então, que um ser racional deverá considerar as leis da razão como imperativo categórico cuja possibilidade se demonstra pela ideia da liberdade, e agir segundo essas leis como um dever que este, própria e necessariamente, deseja como membro de um mundo inteligível concebido por si como membro de um mundo sensível. Posto isto, é pela ideia de liberdade, como propriedade necessária de todo o ser racional e pela qual o ser humano se torna membro do mundo inteligível, que Kant demonstra a possibilidade do imperativo categórico.

Daqui decorre, porém, a certeza de que o ser racional enquanto membro do mundo inteligível age sempre conforme a autonomia da vontade, mas como ele é simultaneamente membro de um mundo sensível é preciso que as suas acções sejam sempre conformes à autonomia da vontade. Este ‘dever’ categórico representa assim uma proposição sintética *a priori*, porque acima da minha vontade afectada por desejos sensíveis sobrevém a ideia dessa mesma vontade e enquanto parte do mundo inteligível, onde a vontade é pensada e concebida

¹⁵³ *Idem*, p 120.

¹⁵⁴ *Idem*, p. 118.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ *Idem*, p 108.

segundo a razão, torna possível proposições sintéticas *a priori*, sobre as quais assenta todo o conhecimento de uma natureza.

Posto isto, se por um lado, Kant estabelece e determina como impossível o conhecimento da natureza do puro interesse, uma vez que isto ultrapassa todo e qualquer limite da razão humana, por outro, ao conceber a liberdade e a moralidade como um ideal da razão, torna válida a crença num Reino dos Fins, isto é, numa comunidade de seres racionais e autónomos, “ao qual podemos pertencer como membros logo que nos conduzamos cuidadosamente segundo máximas da liberdade como se elas fossem leis da natureza, ou seja, produzir em nós um vivo interesse pela lei moral”.¹⁵⁷

2.4 - O Reino dos Fins como comunidade dos homens livres*

“O Reino dos Fins funda-se na liberdade da pessoa humana e no dever que tem de se realizar a si mesma em toda a sua integridade.”

Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. 1785a.

A unidade da liberdade e da moralidade, fundada e justificada no conceito de vontade autónoma, confirma o ser racional como um fim em si mesmo, ou seja, como um ser «“sagrado”, (...), digno de respeito»¹⁵⁸, cuja vontade deve submeter-se, de forma total e incondicional, à máxima legislada pelo mesmo.

Posto isto, a universalidade da lei prática formulada e expressa na primeira fórmula do imperativo cuja máxima é: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”¹⁵⁹ quando pensada, concebida e caracterizada como indissoluvelmente ligada ao princípio da moralidade que estabelece e determina que um ser racional “*existe* como fim em si

¹⁵⁷ *Idem*, p 121.

* KANT, 1785a: 47.

¹⁵⁸ VANCOURT: 45.

¹⁵⁹ KANT, 1785c: 62.

mesmo, e *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade”¹⁶⁰, permite a Kant formular, estabelecer e determinar o conceito de ‘Reinos dos Fins’ como comunidade de seres morais, ou seja, racionais e livres.

Portanto, através do conceito de ‘Reinos dos Fins’ onde cada membro pensaria, conceberia e caracterizaria a sua pessoa e a pessoa dos seus semelhantes sempre e simultaneamente como fins em si mesmos e nunca e simplesmente como meios, Kant planeia e esboça a sua concepção ideal de comunidade onde a união e a relação entre os seus membros se organiza, constitui e estabelece pela submissão de cada indivíduo à universalidade da lei moral produzindo e realizando, assim, o ideal de uma paz constante e perpétua entre os homens.

No entanto, enquanto comunidade de pessoas morais, o Reino dos Fins só é possível pela idealização e realização da autonomia de cada vontade humana, ou seja, somente se pode constituir membro dessa sociedade ideal de homens livres aquele cuja vontade se encontra obrigada a obedecer apenas às leis que a si próprio estabelece e determina não se encontrando, portanto, submetido a nenhuma vontade alheia. Pois, “o ser racional tem de considerar-se sempre como legislador num reino dos fins possível pela liberdade da vontade, quer seja como membro quer seja como chefe”.¹⁶¹

Em suma, esta sociedade moral idealizada, concebida e caracterizada por Kant como Reino dos Fins funda-se: “*na liberdade da pessoa humana e no dever que tem de se realizar a si mesma em toda a sua integridade*”¹⁶², independentemente de qualquer contingência e circunstância.

Pelo o que se expôs, compreende-se, então, que o «mundo moral constitui assim o “reino do fins”». ¹⁶³ Como? Pela submissão de todo e qualquer princípio do agir à legislação universal, isto é, por uma acção orientada e determinada apenas e somente pelo dever.

Posto isto, pelo exercício da sua personalidade, independentemente de qualquer outro valor que não seja a sua própria consciência do dever e do respeito

¹⁶⁰ *Idem*, p. 71.

¹⁶¹ *Idem*, p. 80.

¹⁶² KANT, 1785a: 47.

¹⁶³ VANCOURT : 45.

à lei racional, o homem adquire o valor supremo da dignidade, pois, a “autonomia é o único princípio da moral”.¹⁶⁴

Assim sendo, a partir do conceito de uma vontade autónoma podemos, então, compreender que a dignidade da acção, enquanto natureza racional, independentemente de qualquer outro fim ou vantagem a atingir por seu intermédio, não advém simplesmente da sua submissão às máximas, mas do facto de o ser humano ser também legislador da lei a que se submete e obriga.

Posto isto, e em função do precedente, todo o ser humano possui *a priori* uma dignidade singular e como tal deve ser respeitado, assumindo-se, deste modo, como membro por direito e legislador por dever de uma comunidade de homens livres, isto é, de um Reino dos Fins, sendo que isto é tudo, o que com justiça, “se pode exigir de uma filosofia que aspira a atingir, nos princípios, os limites da razão humana”.¹⁶⁵

¹⁶⁴ KANT, 1785c: 90.

¹⁶⁵ *Idem*, p 122.

**III – HANNAH ARENDT. A LIBERDADE E A SUA RELAÇÃO COM A
VONTADE E COM A POLÍTICA**

3.1 - Hannah Arendt. Da questão da raça ao reino da Liberdade

De Hannah Arendt ninguém pode limitar-se a dizer que “nasceu, trabalhou e morreu”.¹⁶⁶ Pelo contrário, nascida em 1906 em Hanôver beneficiara, durante a infância e a adolescência, de uma educação liberal e sem preconceito, facto de que ficará eternamente agradecida à mãe.

Em 1910, três anos antes da morte de seu pai, instala-se em Königsberg, cidade natal de Immanuel Kant, e de onde eram naturais os seus pais. Em 1928 ao fim de vários anos inteiramente dedicados ao estudo adquire o grau de Doutoramento na Universidade Heidelberg sob a direcção de Karl Jaspers. No ano seguinte desposa Günther Stern, e a partir de 1933 até 1940 encontra-se em exílio na França, onde facilita desde 1935 a imigração de crianças judias para a Palestina, no quadro da *Aliyah* da juventude, de que era secretária-geral.

No início da guerra é internada no campo de Gurs, como os «estrangeiros de origem alemã», conseguindo fugir ao fim de cinco semanas. Desposa, em segundas núpcias, Heinrich Blücher professor de Filosofia, e um ano depois encontra-se em exílio nos Estados Unidos, onde se torna colaboradora do jornal *Aufbau*.

Em 1947 ou seja, dois anos antes da morte de sua mãe, torna-se membro da direcção das edições Schocken, em Nova Iorque, e de 1948 a 1952 dirige a organização para a reconstrução da cultura judaica na qual colaborava desde 1944.

É na transição de 1949 para 1950 que Hannah Arendt regressa pela primeira vez à Europa, e em 1951 torna-se cidadã americana, é o fim da sua existência de dezoito anos de apátrida. Dois anos depois encontra-se a leccionar Filosofia e Ciências Políticas nas Universidades de Berkeley, Princeton, Columbia, Brooklyn College e Aberdeen, até 1958. Cinco anos depois, em 1963, ingressa na Universidade de Chicago onde exerce o cargo de Professora. De 1968 a 1975, ano da sua morte, ensina Filosofia Política na New School for Social Research em Nova Iorque.

¹⁶⁶ Sylvie COURTINE-DÉNAMY, *Hannah Arendt*. Trad.: Ludovina Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 1994, p.11.

Morre a quarto de Dezembro em 1975, depois de receber vários prémios: o Prémio de Lessing da cidade de Hamburgo em 1959, o Prémio Sigmund Freud em 1967 e o Prémio Sonning do Reino da Dinamarca em 1975, pelo seu contributo para a cultura europeia.¹⁶⁷

Não nos propomos aqui, de modo algum, traçar a biografia de Hannah Arendt mas antes delimitar uma identidade de múltiplas e complexas facetas. Posto isto, Hannah Arendt, filósofa que em tempos sombrios teve, com efeito, que suportar e aguentar o exílio, a emigração, o multilinguismo, a pertença ao grupo dos judeus, cedo expulsos da Alemanha e, finalmente, a mudança de nacionalidade, soube alumiar como nenhum outro a escuridão procurando compreender a realidade em que se encontrou circunscrita.

Enquanto jovem não se interessava nem pela política, nem pela história, pois, a filosofia impunha-se desde os seus catorze anos, afirmando mesmo que “se não puder estudar filosofia, estou, por assim dizer, perdida”.¹⁶⁸ No entanto, foi obrigada pela urgência dos acontecimentos e da história, a ocupar-se das questões do mundo.

Para Hannah Arendt a filosofia política nasce de um acontecimento político, a saber: do processo e da condenação de Sócrates. Desde então, filosofia e política não deixaram de se afastar alimentando mesmo, uma contra a outra, uma certa e determinada hostilidade crescente e marcante, privilegiando, assim, a tradição ocidental o *bios théoretikos* relativamente ao *bios politikos*, analisando e interpretando, posteriormente, a ligação entre governantes e governados no limite das puras relações de denominação e violência.

Consciente da existência de uma tensão fértil entre a filosofia e a política, ou seja, conhecedora do abismo que a modernidade abriu entre o homem como ser que pensa (*vita contemplativa*) e o homem que age (*vita activa*) Hannah Arendt, que viveu num mundo moderno e que do mundo moderno reteve, de modo único, as experiências políticas, soube, como poucos, que jamais alguém paga com gosto o preço da *liberdade* que ela tanto amou.

Posto isto, para Hannah Arendt, a liberdade, enquanto velho truísmo sobre o qual se dispõe a reflectir, é a *raison d'être* da política. No entanto, ao analisar o

¹⁶⁷ Cf. Sylvie COURTINE-DENAMY: 415.

¹⁶⁸ *Idem*, p. 138.

que pode em concreto ser a liberdade, num dos textos sobre o pensamento político da obra *Entre O Passado E O Futuro*, dá conta de que são duas as concepções de liberdade e não apenas uma que podem e devem ser consideradas e analisadas, o que solicita uma maior atenção e justifica uma cuidada reflexão.

3.2- Sobre a Liberdade como fundamento da política

Num artigo de 1960, «*Revolution and Public Happiness*»¹⁶⁹ escrevia Hannah Arendt: “Nenhuma outra palavra, senão talvez a liberdade, será necessária com tal urgência nos próximos anos”, pois, o problema da liberdade é uma das últimas grandes questões metafísicas – “como o ser, o nada, a alma, a natureza, o tempo, a eternidade, etc”¹⁷⁰ – a tornar-se em objecto de investigação filosófica.

Posto isto, “o que é a liberdade?”¹⁷¹ Colocar uma questão como esta parece aparentemente uma tarefa sem esperança, pois, é como se toda e qualquer contradição ou antinomia do passado se encontrassem aqui de vigia prontas a lançar o pensamento em tal dilema de impedimento lógico. No entanto, para Hannah Arendt pensar e conceber a liberdade ou o seu contrário é como pensar e conceber “um círculo quadrado”.¹⁷²

Posto isto, como é que pode ser resolvida, na sua forma mais simples, esta tarefa aparentemente sem esperança? Tal tarefa pode ser resolvida pela contradição entre, por um lado, a nossa consciência e o nosso conhecimento, que nos dizem sermos livres e portanto responsáveis e, por outro, pela nossa experiência diária no mundo exterior, segundo a qual nos orientamos, ou seja, pelo princípio de causalidade. Pois.

Em todos assuntos práticos e especialmente nos assuntos políticos, tomamos a liberdade como uma verdade auto-evidente, e é sobre este pressuposto

¹⁶⁹ Hannah ARENDT, 1960, «*Revolution and public happiness*» (Commentary, 30, n. ° 5, November de 1960, p 414), *apud* Sylvie COURTINE-DÉNAMY: 348.

¹⁷⁰ Hannah ARENDT, 1961: 157.

¹⁷¹ *Idem*, p. 155.

¹⁷² *Ibidem*.

axiomático que se promulgam as leis nas comunidades humanas, e se tomam decisões e se aplicam sentenças.¹⁷³

Todavia, o homem em qualquer campo de trabalho científico ou teórico procede de igual modo, isto é, de acordo com a verdade não menos evidente do *nihil ex nihilo*, o que é o mesmo que dizer, procede de acordo com o pressuposto de que “«até as nossas próprias vidas estão, em última análise, sujeitas à causalidade»”¹⁷⁴ e se possuímos dentro de nós um eu livre, este não se manifesta através do e no mundo dos fenómenos, não podendo, por isto, ser objecto de uma observação teórica.

Portanto, podemos pensar e conceber a liberdade como uma miragem no momento em que a psicologia penetra no que, aparentemente, é o seu domínio mais íntimo. Porquê? Porque “«o papel que a força desempenha na natureza, enquanto causa do movimento, tem a sua contrapartida mental na motivação enquanto causa do comportamento»”.¹⁷⁵ É verdade que a prova da causalidade, ou seja, a previsão do efeito, não pode ser aplicada aos assuntos humanos, contudo esta imprevisão prática não é um argumento a favor da liberdade, pelo contrario, significa apenas que o Homem não está em posição de conhecer todas as causas, primeiro pelo facto de existir um vasto número de factores envolvidos e segundo pelo facto de as motivações humanas, ao contrário das forças naturais, permanecerem ocultas a todos os olhares intrínsecos e extrínsecos.

Para Kant a liberdade não é mais verificável e perceptível pelo sentido interior ou no domínio da experiência íntima, do que pelos sentidos com que pensamos, concebemos, conhecemos e compreendemos o mundo. Posto isto, independentemente de ser ou não operativa na natureza ou no universo, a causalidade é pensada e definida como uma categoria mental que serve, essencialmente, para preparar, organizar e ordenar os dados sensoriais, independentemente da sua natureza permitindo, assim, a experiência. Assim sendo, quando praticamos uma determinada acção, convictos de que o nosso ‘eu’ agiu de forma livre, esta parece cair sob o domínio de dois tipos de causalidade: a

¹⁷³ *Ibidem.*

¹⁷⁴ *Ibidem.*

¹⁷⁵ Max PLANCK, «Causation and Free Will», in *The New Science*, Nova Iorque, 1959, *apud*, Hannah ARENDT, 1961: 156.

causalidade da motivação anterior e o princípio de causalidade que rege o mundo exterior.

Kant colocou a liberdade a salvo deste duplo ataque ao distinguir a razão pura da razão pura prática. Esta solução, diz Hannah Arendt¹⁷⁶, contrapondo os impulsos da vontade ao entendimento da razão, é bastante engenhosa e pode até ser suficiente para estabelecer uma lei moral cuja coerência lógica não pode ser inferior à das leis naturais. Pois, assim, tal como a relação de causa e efeito na natureza se estabelece, determina e rege por leis, também o conceito de liberdade enquanto causalidade, apesar de totalmente distinto das leis naturais, compreende a necessidade das leis universais e imutáveis, tal como afirma Kant na seguinte passagem:

Como o conceito de causalidade traz consigo o de *leis* segundo as quais, por meio de uma coisa a que chamamos causa, tem de se por outra coisa que se chama efeito, assim a liberdade, se bem que não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, não é por isso desprovida de lei, mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, ainda que de uma espécie particular; pois de outro modo uma vontade livre seria um absurdo.¹⁷⁷

No entanto, pouco contribui para anular e suprimir a maior e mais perigosa das dificuldades, a saber: fazer com que a liberdade desapareça pelo pensamento, para além de parecer estranho que a faculdade volitiva, tenha de ser o refúgio da liberdade.

Para Hannah Arendt, no campo político o problema da liberdade é fundamental e nenhuma teoria política pode permanecer desinteressada do facto de que este problema conduziu “«ao escuro bosque onde a filosofia se perdeu»”.¹⁷⁸ Todavia, o campo onde a liberdade sempre foi pensada e concebida,

¹⁷⁶ Hannah ARENDT, 1961: 157.

¹⁷⁷ KANT, 1785c: 97.

¹⁷⁸ PLANCK, 1959, *apud*, Hannah ARENDT, 1961: 157.

Para Hannah Arendt tal obscuridade pode ser justificada à luz da seguinte explicação: «“o fenómeno da liberdade não aparece na esfera do pensamento e, portanto nem a liberdade nem o seu contrário são experimentadas no diálogo entre eu e eu-mesmo, ou seja, no decurso do qual emergem as grandes questões filosóficas e metafísicas; e que a tradição filosófica, (...), distorceu, em vez de clarificar, a própria ideia de liberdade tal como é dada na experiência humana, ao transpô-la do seu âmbito original, a esfera da política e dos assuntos humanos em geral, para um

não como um problema mas, como um facto da vida de todos os dias foi o campo político. Porquê? Porque segundo Hannah Arendt, “a acção e a política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida são as únicas coisas que não conseguimos sequer conceber sem pelo menos assumir que a liberdade existe (...)”¹⁷⁹, pois, sem ela a vida política não faria sentido, constituindo, desta forma, a razão pela qual os homens vivem juntos no seio de organizações políticas. Assim sendo: “A *raison d’être* da política é a liberdade, e o seu campo de experiências é a acção”.¹⁸⁰

A liberdade que assumimos como garantida em toda a teoria política é precisamente o contrário da “«liberdade interior»”¹⁸¹ pensada e definida como um espaço íntimo onde o homem se refugia da coerção exterior e se sente livre. Historicamente a liberdade é um fenómeno tardio, e é o resultado de um afastamento do mundo onde as experiências mundanas foram convertidas em experiências internas do próprio ‘eu’, pois pressupõem sempre uma fuga do mundo, onde a liberdade era negada, para a interioridade, espaço interior onde o ‘eu’ se abriga do mundo e a que ninguém tinha acesso. Portanto.

A interioridade com espaço de liberdade absoluta dentro de nós mesmos – e não o coração ou a mente - foi descoberta na baixa Antiguidade por aqueles que, não possuindo no mundo um lugar próprio, se viam privados dessa condição mundana que, desde a alta Antiguidade até ao meados do século XIX, foi sempre por todos considerada como um pré-requisito para a liberdade.¹⁸²

Em contrapartida, a liberdade como experiência foi sempre pensada e definida como o pressuposto da política e isso, desde a Antiguidade: desdobrava-se mesmo num segundo pressuposto, o da libertação da necessidade da esfera da vida familiar, que o chefe de família deveria cumprir, por exemplo, por meio da forma indirecta da posse e do domínio de escravos, para poder aceder ao domínio público, local da acção e da palavra entre pares. Pois, “a acção e o discurso são os

domínio interior, a vontade, onde estaria aberta à introspecção.” (Itálicos nossos).» (Hannah ARENDT, 1961:157)

¹⁷⁹ Hannah ARENDT, 1961: 158.

¹⁸⁰ *Ibidem.*

¹⁸¹ *Ibidem.*

¹⁸² *Ibidem.*

modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objectos físicos, mas enquanto homens”¹⁸³.

Etimologicamente falando, a política designa o espaço da polis e a sua *raison d'être* experimenta-se na acção que nunca é solitária, mas plural e não é regida por uma relação de dominantes-dominados pelo simples facto de se exercer entre iguais. Posto isto.

Parece seguro dizermos que o homem nunca saberia nada sobre liberdade interior se antes não tivesse experimentado a liberdade enquanto realidade mundana e tangível. (...) *Pois*, antes de se ter tornado um atributo do pensamento ou uma característica da vontade, a liberdade era entendida como a situação do homem livre, que lhe permitia mover-se, sair de casa, dirigir-se para o mundo e reunir-se com outras pessoas, falar com elas.¹⁸⁴

A liberdade pode, perfeitamente, residir no coração dos homens como desejo ou como vontade mas o coração, como todos sabemos, é um local obscuro e incógnito e o que quer que aconteça no seu interior dificilmente pode ser pensado e considerado como um facto demonstrável. Assim sendo, “a liberdade enquanto facto demonstrável coincide com a política, e as duas estão intimamente relacionadas”¹⁸⁵.

No entanto, à luz dos acontecimentos políticos passados e actuais, é exactamente esta coincidência entre política e liberdade que não podemos adoptar como garantia. Por exemplo, o enorme progresso das técnicas de aniquilamento na era moderna, a invenção da bomba atómica, a ascensão e a experiência dos governos totalitários, leva-nos a pôr em dúvida não só essa coincidência, mas até a própria compatibilidade entre ambas, pois, a liberdade desapareceu da esfera pública sempre que as chamadas considerações políticas se impuseram a tudo o resto. Posto isto, somos tentados, actualmente, a pensar que a liberdade começa onde acaba a política, pois, não estará certo o liberal que afirma “«Quanto menos política, mais liberdade»? Não é verdade que quanto menor for o espaço ocupado

¹⁸³ Hannah ARENDT, 1958. *A Condição Humana*. Trad.: Roberto Raposo. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2001, p.236.

¹⁸⁴ Hannah ARENDT, 1961: 160. (Itálicos nossos)

¹⁸⁵ *Idem*, p. 161.

pela política, maior é o campo deixado à liberdade?”¹⁸⁶ Ou por outras palavras: “Não será verdade, como todos de algum modo acreditamos, que a política só é compatível com a liberdade porque, e na medida em que, garante a possibilidade de nos libertarmos *da* política?”¹⁸⁷

Apesar da premência das experiências passadas, e que nos arrastam para a direcção de um divórcio entre liberdade e política, deparamo-nos com o seguinte velho truísmo, a saber: “a liberdade é a *raison d’être* da política.”¹⁸⁸ Porquê? Porque segundo Hannah Arendt¹⁸⁹, a liberdade na sua relação com a política não pode ser pensada, concebida e caracterizada como um facto da vontade. Pois, não estamos perante um *liberum arbitrium*, ou seja, perante uma liberdade de escolha, que avalia e decide entre duas coisas dadas, uma boa e outra má, preestabelecida por causas que só necessitam de ser introduzidas, interiorizadas e admitidas para desencadear todo e qualquer procedimento. Pelo contrário, estamos sim, em vez disso, perante a liberdade e não perante a obrigação, de trazer à existência algo que não existia antes, ou seja, algo que não era dado e, portanto, não era possível nem tão-pouco como objecto de conhecimento ou de imaginação.

Assim sendo, para ser livre a acção deve estar liberta de qualquer ‘fim’ e de qualquer ‘objectivo’, ou seja, deve transcende-los, pois, a liberdade só se revela no momento único da acção, isto é, nem antes, nem depois. Posto isto.

A acção, na medida em que é livre, não pode sofrer a orientação do intelecto nem o ditame da vontade, [apesar de precisar de ambas quando estabelece para si própria um objectivo particular] mas jorra de algo completamente diferente, a que (...) chamarei princípio. *Pois*, os princípios não operam a partir do interior do indivíduo, (...) mas inspiram, por assim dizer, a partir de fora;¹⁹⁰

A referência remonta a Montesquieu e à sua distinção entre as diversas formas de governo, pois, a acção tem a sua origem no exterior de si mesma, ou seja, num princípio que inspira e que se manifesta pela realização do próprio acto.

¹⁸⁶ *Ibidem.*

¹⁸⁷ *Ibidem.*

¹⁸⁸ *Idem*, p. 167.

¹⁸⁹ *Idem*, p. 163.

¹⁹⁰ *Idem*, p. 164 (Itálico nosso)

Posto isto, o princípio inspirador de uma acção contrariamente ao seu objectivo “pode ser repetido muitas e muitas vezes, é inexaurível” e, contrariamente ao seu fim, “a validade de um princípio é universal não estando ligada a particularismos individuais ou de grupo”.¹⁹¹ Tais princípios variam conforme as épocas e podem ser a “honra, ou a glória, o amor da igualdade (...), a distinção ou a excelência – (...) – mas também o medo ou a desconfiança ou o ódio”¹⁹², segundo a convicção fundamental que um homem ou um grupo de homens pode partilhar.

Posto isto, a liberdade ou o seu contrário surgem no mundo quando estes princípios são actualizados, pois, o aparecimento da liberdade, tal como a actualização e manifestação dos seus princípios, coincide e concorda com a realização do acto. Assim sendo, “os homens *são* livres – o que é diferente de apenas possuírem aptidão para a liberdade – enquanto agem, nem antes nem depois; pois *ser* livre e agir são uma e a mesma coisa”.¹⁹³

A liberdade como pertencente à acção é talvez mais bem ilustrada e afamada pelo conceito de *virtú* de Maquiavel, e que Hannah Arendt apresenta da seguinte forma:

Excelência com a qual o homem responde às oportunidades que o mundo abre perante ele sob a forma de *fortuna*. O significado que melhor a traduz é o de «virtuosismo», ou seja, uma excelência normalmente atribuída no terreno das artes interpretativas (...), onde o mérito está na própria execução, e não no produto final capaz de sobreviver à acção que o trouxe à existência e independentizar-se dela.¹⁹⁴

Partindo do pressuposto de que todo o agir contém e compreende um elemento de virtuosismo, a política foi muitas vezes pensada e definida como uma arte. Tal definição é apenas uma metáfora, que pode transformar-se em algo falso se cairmos no erro de pensarmos e concebermos o estado ou a governação como uma forma de arte capaz de produzir algo palpável e que substantive de tal modo o pensamento que as coisas produzidas alcançam uma existência própria. Neste

¹⁹¹ *Ibidem.*

¹⁹² *Ibidem.*

¹⁹³ *Ibidem.*

¹⁹⁴ *Ibidem.*

sentido, “a política é o exacto oposto de uma arte”¹⁹⁵, pois, a continuidade das instituições políticas depende, apenas e simplesmente, da acção humana.

Apesar desta oposição entre política e arte existe uma forte afinidade entre as artes interpretativas e a política. Porquê? Porque, os artistas que vivem da interpretação necessitam de uma audiência para exibirem o seu virtuosismo. Do mesmo modo, quem age necessita da presença de outros aos quais se mostrará. A *pólis* grega é disto exemplo, pois, oferecia e garantia aos homens um espaço onde a liberdade podia surgir, ser vista e faz-se ver.

No que diz respeito à relação da liberdade com a política deve dizer-se que as comunidades políticas da Antiguidade foram pensadas e fundadas para servir, expressamente, homens livres. Posto isto, se entender-mos a política no sentido da *pólis* grega, a sua *raison d’être* seria pensada, estabelecida e determinada como um espaço onde a liberdade, como virtuosismo, poderia e deveria aparecer. Pois.

Esta é a esfera onde a liberdade é entendida como realidade terrena, concretizada em palavras que podem ser ouvidas, em feitos que podem ser visto, e em acontecimentos que podem ser discutidos, recordados e convertidos em narrações, antes de serem por fim incorporados no conjunto das grandes narrativas da história humana.¹⁹⁶

No entanto, qualquer tentativa para fazer derivar o conceito de liberdade de experiências ocorridas na esfera política é algo estranho e surpreendente, pois, todas as conjecturas e teorias realizadas são neste sentido dominadas pela ideia de que a liberdade é um atributo da vontade e do pensamento, muito mais do que da acção. Esta ideia não deriva, apenas e simplesmente, do facto de que cada acção deve ser precedida de um acto cognitivo ou de uma ordem da vontade mas também e, principalmente, da ideia de que “«a liberdade perfeita é incompatível com a existência da sociedade»”¹⁹⁷ e que na sua perfeição ela só pode ser admitida fora da esfera dos assuntos humanos, ou seja, como diria Kant liberta de toda e

¹⁹⁵ *Idem*, p. 165.

¹⁹⁶ *Idem*, p. 166.

¹⁹⁷ *Idem*, p. 167.

qualquer determinação empírica, pois, a “liberdade não é um conceito da experiência, nem pode sê-lo”.¹⁹⁸

Para Hannah Arendt¹⁹⁹ pensar não é perigoso, pelo contrário, agir é que pode ser e, portanto, é necessário restringir a acção, pois, a política, segundo este ponto de vista, deve preocupar-se mais com a preservação da vida de cada um e com a protecção e segurança dos interesses pessoais, do que com o mundo. Posto isto, a liberdade política deve pressupor a primeira das virtudes, a coragem²⁰⁰, de abandonar a esfera privada e os assuntos humanos, para enfrentar os outros e o mundo, realizando desta forma o expoente máximo da sua liberdade. Esta não se identifica com a temeridade do aventureiro que arrisca alegremente a sua vida mas é, como a definiu Churchill, “«a primeira das qualidades humanas, pois é garante de todas as outras».”²⁰¹

Assim sendo, a liberdade deve ser pensada e definida como a razão de ser da política e não o seu objectivo, pois, sem a liberdade a vida política como tal seria desprovida de qualquer sentido.

É obvio que existe uma noção de interdependência entre liberdade e política, seja porque a liberdade é a razão de ser da política, seja porque a política garante, enquanto compatível com a liberdade, a possibilidade de nos libertarmos de si mesma. No entanto, compreender e definir a liberdade surge como uma das maiores dificuldade, pois, o simples regresso à tradição não nos pode servir de ajuda. Porém, a nossa tradição filosófica, afirma Hannah Arendt²⁰², é quase unânime em declarar que a liberdade começa quando os homens abandonam a esfera da vida política e se dedicam à inter-relação com o seu eu quer sob a forma

¹⁹⁸ KANT, 1785c: 110.

¹⁹⁹ Hannah ARENDT, 1961: 168.

²⁰⁰ Para Hannah Arendt, “o herói revelado pela história não precisa de ter qualidades heróicas; originalmente, isto é, em Homero, a palavra «herói» era apenas um modo de designar qualquer homem livre que tivesse participado da aventura troiana e do qual se podia contar uma historia. A conotação de coragem, que hoje reputamos qualidade indispensável a um herói, já está, de facto, presente na mera disposição de agir e falar, de inserir-se no mundo e começar uma história própria. E esta coragem não está necessariamente, nem principalmente, associada à disposição de arcar com as consequências; o próprio acto do homem que abandona o seu esconderijo para mostrar quem é, para revelar e exhibir a sua individualidade, já denota coragem e até mesmo ousadia. Essa coragem original, sem a qual a acção, o discurso e, segundo os gregos, a liberdade seriam impossíveis, não é menor – pode até ser maior – quando o «herói» é um covarde.” (Hannah ARENDT, 1958:236)

²⁰¹ Hannah ARENDT, 1961: 168.

²⁰² *Idem*, p. 168.

de diálogo quer sob a forma de conflito interior, ou seja, entre o que eu quero e o que eu faço.

Posto isto, a liberdade, conceito exclusivamente político da Grécia e da Roma antigas, era pensada e definida como a “quinta-essência da cidade-estado e da cidadania”.²⁰³ No entanto, era uma ideia que, quase por definição, não pertencia ao quadro da filosofia grega. Só quando os primeiros cristãos descobriram uma espécie de liberdade que não tinha qualquer tipo de relação com a política, é que o conceito de liberdade pôde fazer parte da história da filosofia. A liberdade tornou-se, então, num dos principais problemas filosóficos. Porquê? Porque passou a ser pensada e concebida como algo que ocorre na relação entre eu e eu mesmo, longe das relações estabelecidas entre os homens, sendo que a experiência da liberdade passou a ser vivida em perfeita solidão, onde homem nenhum podia impedir a “intensa luta da minha morada interior, luta que eu intensamente desencadeara com a minha alma no nosso quarto, que é o meu coração”²⁰⁴, ou seja, o ardente combate que tem lugar na morada interior da alma e na escura câmara do coração de cada um.

Montesquieu distingue claramente a liberdade filosófica da liberdade política, pois, a única liberdade que a filosofia exige e prescreve “é o exercício da vontade”²⁰⁵, independentemente das circunstâncias e da aquisição dos fins que a vontade estabeleceu, já a liberdade política “consiste em que cada um possa fazer o que deve querer.”²⁰⁶ Portanto, para Montesquieu querer e poder devem coincidir.

Historicamente, os homens só descobriram a vontade por ocasião da sua impotência, consequência de um divórcio entre o eu-quero e o eu-posso. Pois.

²⁰³ *Idem*, p. 169.

²⁰⁴ Santo AGOSTINHO, *Confissões*. Tradução e notas de Arnaldo do Espírito *et al*, introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas. Notas de âmbito filosófico de Manuel Barbosa da Costa Freitas & José Maria Silva Rosa. 2.^a edição. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, livro VIII, cap. 8.

²⁰⁵ « L'exercice de la volonté ». (MONTESQUIEU, *Esprit des Lois*, XII, 2 e XI, 3, *apud* Hannah ARENDT, 1961: 172)

²⁰⁶ « La liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on veut ». Hannah ARENDT, 1961: 172.

Os filósofos se mostraram pela primeira vez interessados na questão da liberdade numa altura em que esta já não era experimentada no agir e no associar-se com os outros, mas no querer e na relação do eu consigo mesmo; resumindo, numa altura em que a liberdade se havia convertido em livre-arbitrio.²⁰⁷

Ora querer solitariamente tem por efeito paralisar a acção, pois, esse querer é sempre “*velle e nolle*”²⁰⁸, ou seja, um querer e não querer ao mesmo tempo, conflito que era desconhecido para a filosofia antiga, embora conhecesse o ‘dois em um’ do homem solitário, isto é, a relação entre nós e nós próprios pensada e concebida como o dualismo da condição existencial ao qual se veio juntar, por exemplo, o dualismo platónico da alma e do corpo.

Para Santo Agostinho este conflito é justificado pelo facto de existir no interior da vontade o efeito de paralisia e o efeito de encerramento, pois, o efeito paralisante que esta parece, aparentemente, desempenhar sobre si mesma é tanto mais surpreendente por fazer parte da sua essência o mandar e ser obedecida. Daí que pareça uma monstruosidade que o homem possa mandar em si mesmo e não ser obedecido. Esta monstruosidade só pode ser explicada pela presença simultânea de um eu-quero e não-quero. Porquê? Porque:

Manda somente na medida em que quer, e aquilo que manda não se faz, na medida em que não quer, porque a vontade manda que haja vontade, não outra, mas ela mesma. Por isso não manda por inteiro; logo aquela coisa que manda não existe. Pois, se fosse inteira, não mandaria que existisse, porque já existiria. Portanto, não é uma monstruosidade em parte querer, mas é uma doença do espírito, porque ele, carregado com o peso do hábito, não se ergue completamente, apoiado na verdade. E, assim, existem duas vontades, porque uma delas não é completa, e está presente numa aquilo que falta à outra.²⁰⁹

Posto isto, “só onde o eu-quero e o eu-posso coincidem é que a liberdade pode acontecer”.²¹⁰ Os escritores políticos do século XVIII foram muito influenciados por esta definição da liberdade política, como o testemunha Thomas Paine que afirma que “«para ser livre, basta [ao homem] querer sê-lo»”²¹¹, ou

²⁰⁷ Hannah ARENDT, 1961: 174.

²⁰⁸ *Idem*, p. 170.

²⁰⁹ AGOSTINHO, *livro VIII*, cap. 9.

²¹⁰ Hannah ARENDT, 1961 : 172.

²¹¹ *Idem*, p. 175.

Lafayette que afirma que “«para que uma nação seja livre, basta que queira sê-lo»”²¹².

Por conseguinte, o ideal da liberdade, devido à deslocação filosófica da acção para a força da vontade, deixou de ser Virtuosismo e converteu-se em soberania, o ideal de um livre-arbitrio, independente dos outros seres humanos e, em última análise, capaz de prevalecer contra eles cujo representante mais ilustre é Rousseau. Este fez derivar directamente a soberania da vontade, “concebendo assim o poder político à imagem exacta da vontade-poder individual”²¹³, onde “«cada cidadão devia pensar apenas os seus próprios pensamentos»”²¹⁴ e onde “«os cidadãos não comunicariam uns com os outros»”²¹⁵.

Perante estas afirmações, Hannah Arendt revela os absurdos a que Rousseau foi levado e objecta-lhe a necessidade, em política, de uniões, de direitos e deveres, de leis e de organizações que resultem da faculdade de prometer e cumprir promessa, pois, pensar e conceber um Estado onde os cidadãos não comuniquem entre eles, nada mais é do que pensar e conceber um regime tirânico.

Politicamente, Rousseau colocou, deste modo, em evidência a consequência mais nociva e perniciosa que resulta da equiparação filosófica entre vontade e livre-arbitrio, ou seja, entre liberdade e soberania. Posto isto, “se os homens querem ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar”²¹⁶.

Tendo em conta que todo o problema da liberdade se constrói e descobre no quadro das tradições cristãs por um lado, e de uma tradição filosófica anti-política por outro, é difícil pensar e conceber “uma liberdade que não é um atributo da vontade, mas antes um acessório do fazer e do agir”²¹⁷. É por isto que Hannah Arendt retorna à Antiguidade e às suas tradições políticas e pré-filosófica, pois, nunca mais desde então, uma liberdade, pensada e concebida unicamente pelo processo de acção, voltou a ser abordada e discutida com tão exemplar nitidez, como o testemunham as seguintes expressões gregas: *ἀρχεῖν* e *πράττειν*.²¹⁸ Querem ambas dizer ‘agir’, a primeira, no sentido de começar, conduzir e

²¹² « Pour qu’une nation soit libre, il suffit qu’elle veuille l’être. » (Hannah ARENDT 1961: 175)

²¹³ Sylvie COURTINE-DÉNAMY: 270.

²¹⁴ Hannah ARENDT, 1961: 175.

²¹⁵ *Ibidem*.

²¹⁶ *Idem*, p. 176.

²¹⁷ *Ibidem*.

²¹⁸ *Idem*, p. 177.

governar, a segunda, no sentido de lavar algo a bom fim. Da mesma forma, *agere*, em latim quer dizer pôr em movimento e *gerere* significa conter e manter os *res gestae* ou seja, os efeitos e os eventos históricos.

Em ambos os casos, a acção acontece em duas etapas diferentes: a primeira é um começo pelo qual algo que é pensado, começado, conduzido e governado é trazido à existência, pois, a palavra grega *ἀρχεῖν* “testemunha uma experiência em que ser livre e ter a capacidade de começar algo coincidem”.²¹⁹ Em segundo lugar desencadear coisas novas e trazer as mesmas à existência é uma tarefa que só está ao alcance de quem já é governante, liberto das necessidades da vida e entregue ao exercício da cidadania na *pólis*. Em ambas as situações deixavam de governar para passarem a ser governantes entre outros, movendo-se, agora entre iguais, e a quem solicitavam ajuda para desencadear algo de novo, “pois só com ajuda dos demais podia o *ἀρχων*, o governante, iniciador e líder agir de facto, *πράττειν*, levar a cabo o que quer que tivesse iniciado”.²²⁰

Também em latim ser livre e começar algo coincidem, embora de forma diferente. A liberdade romana, garantida pela fundação da cidade, era uma herança transmitida pelos fundadores de Roma ao povo romano. Pois.

A sua liberdade estava unida a esse começo estabelecido pelos seus antepassados com a fundação da cidade, de cujos assuntos deviam ocupar-se os descendentes, cujas consequências deviam suportar e cuja fundação deviam aumentar. Tudo isto constitui a *res gestae* da república romana.²²¹

Paradoxalmente, porque o cristianismo dos primeiros tempos manifestava tendências anti-políticas, foi Santo Agostinho que, no seu *De Civitate Dei*, formulou e organizou as implicações filosóficas da ideia de política antiga de liberdade. Para ele a liberdade não é uma disposição interior dos homens, mas uma característica da existência humana no mundo, pois, o homem não possui verdadeiramente a liberdade, pelo contrário, a sua vinda ao mundo é que coincide com o aparecimento da liberdade no mundo, porque, foi criado depois de o universo existir. Portanto, se o homem é livre, é porque é, ele próprio, início:

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ *Ibidem*.

²²¹ *Idem*, p. 178.

“*Initium ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit*”²²² e é início porque é livre, pois, o homem só foi criado por Deus com o objectivo de introduzir a faculdade do início, a saber: “a liberdade”.²²³

Para concluir, Hannah Arendt observa que os períodos de liberdade são sempre curtos na história da humanidade, pelo facto da vida humana e, portanto, a própria vida política serem sempre submetidas ao automatismo dos processos naturais, cósmicos ou históricos e, segundo os quais nenhum acto ou acontecimento isolados podem libertar ou salvar um homem, uma acção, ou mesmo a humanidade.

O que aparentemente permanece intacto nas épocas de petrificação e reservada destruição é a própria faculdade de liberdade, enquanto pura capacidade de iniciar algo que inspira, estimula e encaminha as actividades humanas e estabelece e determina a causa oculta a partir da qual se pensa e produz o que é belo e grande. Pois, a liberdade continua presente mesmo quando a vida pública se petrifica e a acção política se revela incapaz de interromper os processos automáticos, e por isto é que a liberdade pode ser facilmente confundida com um fenómeno essencialmente não político. Porquê? Porque.

Em tais circunstâncias, a liberdade não é experimentada como um modo de ser, como uma «virtude» e virtuosismo próprios, mas como um supremo dom que só os homens, entre todas as criaturas terrenas, parecem ter recebido, dom esse do qual encontramos sinais em quase todas as acções humanas e que, não obstante, só se desenvolve plenamente quando a acção cria o seu próprio espaço mundano onde a liberdade pode sair do seu esconderijo, por assim dizer, e fazer a sua aparição.²²⁴

Posto isto, todo e qualquer acto, pensado, concebido e analisado não na perspectiva do agente mas a partir do processo capaz de interromper qualquer tipo de automatismo constitui um milagre, ou seja, algo de inesperado. Neste sentido, pode-se dizer que todo o acto humano é um milagre, isto é, “«improbabilidade infinita»”²²⁵, pelo facto de poder interromper o automatismo do processo.

²²² Santo AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, livro III, cap. 20, *apud* Hannah ARENDT, 1961: 179.

²²³ Hannah ARENDT, 1961: 179.

²²⁴ *Idem*, p.180.

²²⁵ *Idem*, p.181.

Por milagre, Hannah Arendt, entendia não o sentido religioso, nem o sentido supersticioso, mas o advento de recém-chegados, que iniciarão novos projectos e que trabalharão com toda a improbabilidade. Pois, “toda a nossa existência repousa, no fim de contas, num encadeamento de milagres, por assim dizer – o nascimento da terra, o desenvolvimento da vida orgânica, a evolução da humanidade a partir de outras espécies”.²²⁶

Em suma, contrariamente à nossa tradição de pensamento que identifica a liberdade com o livre-arbitrio, ou seja, com a capacidade de escolher entre o Bem e o Mal, a liberdade define-se em última instância, como bem o vira Kant, pela espontaneidade, pois, o homem é enquanto ser actuante um *initium* capaz de realizar no seio da esfera política e não só, o incalculável, ou seja, o imprevisível.

Assim sendo, a diferença fundamental entre a infinita probabilidade que estabelece e determina a realidade da nossa vida na terra e o carácter milagroso próprio dos acontecimentos que constituem e determinam a realidade histórica, está em que na competência dos assuntos humanos nós conhecemos o autor dos milagres. Pois “são os homens quem os operam; os homens, que por terem recebido a dupla dádiva da liberdade e da acção são capazes de estabelecer uma realidade própria, só deles”.²²⁷

²²⁶ *Ibidem.*

²²⁷ *Idem*, p.182.

Considerações Finais

Leitura da filosofia moral de Kant

Perguntar sobre o que é o Homem é, segundo Kant, a questão última de toda a filosofia e é nela que se compreende a unidade do imenso projecto de crítica aos princípios e pretensões da metafísica tradicional.

Empenhado por constituir e estabelecer os limites e usos da razão humana a filosofia de Kant ficou marcada por um dualismo que, apesar de todas as suas tentativas para lhe (re)instaurar a unidade, nunca foi realmente superado. Assim, as dicotomias entre o **fenómeno** e o **númeno**, entre o **inteligível** e o **sensível**, entre a **liberdade** e a **natureza** e entre a **razão** e as **paixões** delimitaram indelevelmente a reflexão kantiana sobre a essência e a finalidade do ser humano. Pois, a filosofia prática de Kant constrói-se a partir destas dicotomias e determina, como condição categórica que o Homem, para se realizar em toda a sua plenitude de ser moral e livre, deve pensar-se e considerar-se, apenas e somente, como um ser puramente racional, ou seja, como membro de um mundo, única e exclusivamente, inteligível.

Pensada e considerada em toda a sua dimensão, esta definição de Homem como ser numérico contém a necessidade de rejeitar e excluir do conteúdo do seu conceito tudo aquilo que não seja a mais absoluta expressão da racionalidade, pois, a razão é aquilo que pode e deve separar o homem de toda a natureza e até de si próprio.

Assim sendo, a autonomia e a dignidade do ser racional passam pela recusa de todo e qualquer compromisso com a vida, concedendo à decisão pela liberdade um carácter artificial. Pois, o homem kantiano é aquele que nos limites estreitos da sua condição humana se decide pela intangível sublimidade do Absoluto, ou seja, do Bem. Mas porque é que a liberdade adquire um carácter artificial? Porque a ideia de liberdade, segundo Kant, enquanto propriedade da vontade de todos os seres racionais não pode, de forma alguma, derivar de nenhum caso da

experiência humana, pois, a “liberdade não é um conceito da experiência, nem pode sê-lo”.²²⁸

Portanto, todo e qualquer desejo ou paixão que, por intermédio dos sentidos e da natureza, afastam o ser humano do que é puro e inteligível pode e deve, precisamente por isto, ser negado e subjugado ao poder absoluto da lei racional, ou seja, ao tribunal crítico da razão prática onde a vontade é elevada ao poder, cuja tarefa é suprimir na identidade racional as contradições geradas no interior da existência empírica e determinada do indivíduo.

Como resposta aos problemas do pensamento de Kant propomo-nos expor de forma cuidada o pensamento de Hannah Arendt enquanto leitora do mesmo sem, no entanto, abrir mão do pressuposto da liberdade como fundamento da razão prática.

Para Hannah Arendt, é enquanto actor, ser que age, que o homem prova a sua liberdade, pois ser homem e ser livre são exactamente a mesma coisa. Porquê? Porque, “Deus criou os homens para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade”.²²⁹

Portanto, é neste e perante este agir que o homem se reconhece e se revela como ser livre, e não num mundo puramente inteligível. No entanto, Hannah Arendt defende, à semelhança de Kant, que para ser livre é importante que o homem se liberte de toda e qualquer necessidade da vida. Mas a liberdade não decorre autonomamente deste acto de libertação. Pelo contrário, a liberdade requer também um mundo politicamente organizado onde os homens livres se podiam integrar através da palavra e da acção.

Por exemplo, desde o declínio das cidades-estado antigas, a *vita activa* transformou-se em actividade dos homens movidos, apenas e simplesmente, pela necessidade e, tendo em conta esta transformação, libertar-se das necessidades da vida terrena era apenas possível na e pela *vita contemplativa*. No entanto e como consequência desta transformação, toda e qualquer acção pública e política perde o seu valor, em detrimento da contemplação.

²²⁸ KANT, 1785c: 110.

²²⁹ Hannah ARENDT, 1961: 179.

Na obra *A Condição Humana*, Hannah Arendt estabelece e determina três actividades essenciais da *vita activa*, a saber: “o labor, o trabalho e a acção”²³⁰, onde da primeira para a última, existe uma gradual e progressiva automatização e superiorização do ser humano face à ao domínio biológico. Por labor Hannah Arendt entende as actividades básicas do ser humano enquanto ser biológico, cujo objectivo é a realização e satisfação das necessidades vitais fundamentais. Em segundo lugar, por trabalho, a autora compreende a actividade geral do humano, ou seja, a ‘mundanidade’ pela qual este em vez de se submeter à natureza pode e deve dominá-la permitindo-lhe, deste forma, passar da condição de *animal laborans* à condição de *homo faber*. Por fim, em terceiro lugar, Hannah Arendt pensa e concebe a acção como a forma pela qual o ser humano transcende a sua condição de trabalhador para se impor como cidadão, ou seja, como *homo sapiens*. É neste momento que a palavra ‘liberdade’ alcança uma forma concreta, pois, para Hannah Arendt é enquanto agente, isto é, enquanto actor que o ser humano prova e demonstra a sua liberdade, quer seja como ser livre e por isso pode e deve agir quer seja como ser que age porque é livre. Assim sendo, a acção está para o trabalho e o labor como domínio da liberdade para o da necessidade, pelo que não pode separar-se completa e totalmente a realidade mundana da realidade inteligível.

Para Kant, o indivíduo deve libertar-se totalmente de toda e qualquer determinação empírica embora considere a “espontaneidade absoluta ou faculdade de iniciar um processo causal”²³¹ como a condição de possibilidade da liberdade. Porquê? Porque para Kant a pessoa, a mais elevada disposição humana, só se realiza quando rejeita todos os desejos prescritos pela nossa animalidade e recusa todos os interesses e desejos pensados e concebidos na e pela nossa própria humanidade. Sendo assim, apenas quando nos consideramos como seres em si, cujo valor e finalidade se encontram e descobrem exclusivamente em nós, poderemos alcançar o fim para o qual fomos pensados, concebidos e criados.

Mas não são apenas os desejos, os apetites ou as ambições da natureza biológica e animal que se encontram e descobrem proibidos ao ser moral kantiano é também toda a esperança, bem como todo o objectivo concreto que resulta de

²³⁰ Hannah ARENDT, 1958: 19.

²³¹ KANT, 1797: XXVII.

uma acção real e material que lhe estão vedados. Para Hannah Arendt, pelo contrário, o indivíduo realiza-se no mundo e pelo mundo, mesmo sendo necessário, segundo a mesma, que o homem se liberte das necessidades da vida, pois, a liberdade carece de uma realidade mundana onde possa emergir, quer seja como pressuposto da política quer seja como atributo da vontade liberta de motivações, ou seja, do efeito de previsibilidade dos seus objectivos pensados e considerados como factores determinantes de toda e qualquer acção, onde o fazer e o agir podem e devem ser capazes de os transcender.

Ao desviar-se diria mesmo ao abandonar o empírico e ao resvalar para a pureza dos princípios, a filosofia ética de Kant perdeu-se da experiência humana, pois, a procura de um fundamento para a actividade dos homens, na pureza formal do mundo inteligível, conduziu o filósofo para bem longe da vida. Posto isto, a razão prática tornou-se em razão traumatizada e artificial. Porquê? Porque, ao separar o homem de si mesmo separou-o também dos outros homens. Assim sendo, o ideal ético Kantiano condena o ser humano à solidão de uma liberdade puramente ideal, pois, ao esforçar-se para libertar o homem da necessidade empírica e ao conduzi-lo para o reino da liberdade, Kant cria um abismo insuperável entre a realização da sua essência e a realidade da sua existência.

Para Hannah Arendt, pelo contrário, o terreno onde a liberdade sempre foi conhecida como um facto da vida de todos os dias foi o espaço público onde a acção e a política são as únicas coisas, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, que não podemos pensar muito menos conceber sem pelo menos assumirmos que a liberdade existe como motivo pelo qual os homens vivem juntos no seio de organizações políticas. Posto isto, “a *raison d’être* da política é a liberdade e esta é primacialmente experimentada na acção”.²³²

Por oposição à liberdade interior, refúgio intocado e seguro do ser, onde os homens após terem perdido a liberdade dentro do espaço público se refugiavam para escapar à coerção exterior e se sentirem livres, a liberdade como experiência foi sempre pensada e definida como pressuposto da política onde o ser humano se encontra no outro pela acção e pela palavra, dentro de um espaço público

²³² Hannah ARENDT, 1961: 163.

politicamente organizado e livre. Pois, somente desta forma o Homem encontra a sua verdadeira liberdade. Porquê? Porque, para que a liberdade do Homem seja completa este necessita do espaço público onde possa fazer emergir o seu pensamento plural.

Portanto, para Hannah Arendt o homem nunca poderia saber o que é a liberdade interior se antes não tivesse conhecido e experimentado a liberdade enquanto realidade mundana e tangível. Pois, “antes de se ter tornado um atributo do pensamento ou uma característica da vontade, a liberdade era entendida como a situação do homem livre, que lhe permitia mover-se, sair de casa, dirigir-se para o mundo e reunir-se com outras pessoas, falar com elas”.²³³

Posto isto, a acção na medida em que é livre não pode e não deve sofrer a influência do intelecto, nem o ditame da vontade, embora necessite de ambas para realizar qualquer objectivo particular, mas brota de algo completamente diferente, a saber: de um princípio. Portanto, a liberdade surge no mundo quando se actualizam certos e determinados princípios, como por exemplo: a gloria, a honra ou o medo, porque a liberdade, tal como a manifestação dos princípios, coincide com a realização do acto. Assim sendo, “os homens *são* livres – o que é muito diferente de apenas possuírem aptidão para a liberdade – enquanto agem, nem antes nem depois; pois *ser* livre e agir são uma e a mesma coisa”.²³⁴

Enquanto projecto filosófico, o humanismo kantiano substitui o ideal de humanidade por uma ilusão antropológica e isto porque ao retirar valor ao resultado da acção esvaziou o próprio sentido do agir. Posto isto, como ser kantiano e continuar a viver? Ou. Como é que é possível reconhecer e aceitar o preço da vida, se da vida se deve eliminar todo o interesse e toda a contingência?

Para Hannah Arendt é pela a acção que o ser humano, necessariamente, sai de dentro da sua individualidade e do seu mundo íntimo e passa ao mundo público e político. É, portanto, pela a acção que, no espaço público e na política, o homem deixa de ser um simples animal e transcende a sua existência para a formação da sua realidade e criação do seu próprio destino transformando, deste modo, o mundo em que se encontra inserido, juntamente com outros e nunca como um ser solitário e contemplativo dentro de si, ou seja, absorvido dentro dos seus próprios

²³³ *Idem*, p. 160.

²³⁴ *Idem*, p. 164.

pensamentos, pois, é no espaço público e pelo discurso que o Homem se diferencia revelando-se a si mesmo e perante os outros como um ser único e formador.

Qualquer tentativa para fazer derivar o conceito de liberdade de experiências ocorridas na esfera política soa a algo estranho e surpreendente, pois, a liberdade é pensada como um atributo da vontade e do pensamento muito mais do que da acção. Assim, compreender e definir a liberdade, conceito fortemente marcado por ideologias e interesses que distorceram em muito a sua essência, é certamente uma das maiores dificuldades com que nos deparamos desde a antiguidade.

Segundo a tradição filosófica a liberdade começa quando os homens abandonam a esfera da vida política e se dedicam à vida contemplativa, isto é, à inter-relação com o seu próprio eu, consumidos dentro dos seus próprios pensamentos, como símbolo de liberdade e pureza do pensamento, ou seja, entre o que eu quero e o que eu faço. A liberdade transformou-se então, deste modo, num dos principais problemas filosóficos, pois, passou a ser pensada e concebida como algo que ocorre na relação entre eu e eu mesmo longe das relações estabelecidas entre os homens, ou seja, no sentido agostiniano, de um antagonismo dentro da própria vontade, de um querer e um não querer ao mesmo tempo, o que é o mesmo que dizer entre querer e não fazer, sendo a vontade poderosa e impotente, pois, é ao mesmo tempo quem dá as ordens e quem não as obedece.

Posto isto, a liberdade não pode ser obtida na solidão e não se resume ao ‘eu-queiro’, porque querer solitariamente, ou seja, querer e não querer ao mesmo tempo tem por efeito paralisar a acção, por isso, a liberdade necessita também de um ‘eu-posso’. Assim sendo, “só onde o eu-queiro e o eu-posso coincidem é que a liberdade pode acontecer.”²³⁵

Deste modo, para Hannah Arendt a liberdade não comporta apenas a noção filosófica de ir e vir ou de agir conforme a sua própria vontade, pelo contrário, a liberdade é muito mais um acessório do fazer e do agir do que um atributo da vontade.

Contrariamente ao âmbito doméstico onde reinava e predominava o despotismo e a desigualdade, do espaço privado destinado à satisfação das

²³⁵ *Idem*, p. 172.

necessidades da vida, onde era legítima e justificada a violência e o natural domínio de uns sobre outros, por exemplo do marido sobre a esposa, do pai sobre os filhos e do dono sobre os escravos, a *pólis* grega surge como um espaço onde a distinção entre governantes e governados não fazia sentido. Porquê? Porque, todos aqueles que obtiveram de forma igual a libertação das necessidades da vida podiam e deviam tornar-se livres, ou seja, participar e construir um mundo comum através de actos e palavras.

Deste modo, percebe-se que a liberdade não era obtida no relacionamento do eu consigo mesmo, mas na interacção com seus semelhantes pressupondo tanto a presença de outros ‘eus’, quanto a existência de um espaço público organizado que permitiria a todos os homens livres ‘aparecer’, isto é, agir e ser visto.

Compreende-se então, desta forma, que para Hannah Arendt não é enclausurando-se em si mesmo, utilizando unicamente a capacidade de pensar ou de querer, que o Homem é livre, pelo contrário, a liberdade existe onde a condição plural do homem não seja desconsiderada.

Posto isto, começar e recomeçar como forma de espontaneidade é a expressão máxima da liberdade humana. Porquê? Porque, a espontaneidade enquanto capacidade de começar e recomeçar inspira, estimula e encaminha as actividades humanas, ou seja, faz surgir o inesperado, o imprevisível, pois, a acção política não se concretiza no isolamento, pelo contrário, é sempre uma acção em conjunto configurando, deste modo, um acordo entre iguais.

Pensar e definir a acção como início, isto é, como manifestação do espírito agonístico dos gregos ensina-nos que a acção política também procura a libertação das necessidades da vida terrena e a distinção, isto é, o reconhecimento da própria singularidade possível, segundo Hannah Arendt, pela coragem. É, portanto, pela coragem de agir, ou seja, de ‘aparecer’ e fazer-se ver no espaço público que o Homem revela, compreende e confirma a sua própria identidade. Pois, sem esta dimensão compartilhada, sem este ‘sexto sentido’, este *sensus communis*, não seria possível ao Homem saber-se real, isto é, se existia realmente ou se não passava de um sonho.

Portanto, só respeitando este potencial se pode pensar e conceber o homem como ser humano, ou seja, como senhor e formador do seu próprio destino, à semelhança do que pretendia Kant para quem a autonomia é a possibilidade de a

vontade ditar a si mesma a lei à qual pode e deve submeter-se. No entanto, ao separar de modo radical e total a razão da vida Kant alienou o Homem de si mesmo, ou seja, separou a sua finalidade da sua existência e transformou-o na pura forma vazia do ser em si que recusa reconhecer-se na sua própria vida, isto é, nas contradições da sua existência empírica e determinada sentenciando-se, deste modo, a uma liberdade inútil.

Posto isto, para Hannah Arendt a maravilhosa experiência da liberdade resulta precisamente do fato de que não existem limites aos homens num espaço público organizado, pois, nada é fixo e determinado. Porquê? Porque, o ser humano inserido que está numa teia de relações, ou seja, num ambiente de discurso altamente mutável e perene, diferentemente de todos os outros animais da natureza, possui o dom de colectivamente ou não iniciar algo novo e alterar o mundo em que vive a partir do espaço público. Isto é, “os homens, que por terem recebido a dupla dádiva da liberdade e da acção são capazes de estabelecer uma realidade própria, só deles”²³⁶, quer seja como ditame da vontade quer seja como propósito da política.

Cumpre-nos concluir, que “a vida moral, que supõe razão e liberdade e se julga segundo as intenções do sujeito, é questão pessoal; e todo o ser humano, sejam quais forem as épocas e as sociedades em que vive, é, sob este aspecto, responsável pelo seu destino”.²³⁷ Assim sendo, a liberdade quer como ideal a perseguir quer como direito a preservar foi, é e deverá ser sempre pensada e concebida como apanágio de todo e qualquer ser racional quer seja segundo a concepção de Immanuel Kant quer seja segundo a concepção de Hannah Arendt.

²³⁶ *Idem*, p. 182.

²³⁷ VANCOURT: 53.

Bibliografia

AGOSTINHO, Santo, *De Civitate Dei*, apud Hannah **ARENDT** 1961. *Entre o Passado e o Futuro. Oito exercícios sobre o pensamento político*. Trad.: José Manuel Silva, Olga Pombo & Manuel Alberto. Lisboa: Relógio D` Água Editores, 2006.

AGOSTINHO, Santo, *Confissões*. Tradução e notas de Arnaldo do Espírito *et al.* Introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas. Notas de âmbito filosófico de Manuel Barbosa da Costa Freitas & José Maria Silva Rosa. 2.^a edição. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

ALQUIÉ Ferdinand, *La morale de Kant*. Paris : Centre de Documentation Universitaire-Sorbonne-Paris V, 1978.

ARENDT, Hannah, 1958. *A Condição Humana*. Trad.: Roberto Raposo. Lisboa: Relógio D` Água Editores, 2001.

ARENDT, Hannah, 1960. «*Revolution and public happiness*» (Commentary, 30, n.º 5, November de 1960), apud Sylvie **COURTINE-DÉNAMY**, *Hannah Arendt*. Trad.: Ludovina Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

ARENDT, Hannah, 1961. *Entre o Passado e o Futuro. Oito exercícios sobre o pensamento político*. Trad.: José Manuel Silva, Olga Pombo & Manuel Alberto. Lisboa: Relógio D` Água Editores, 2006.

COURTINE-DÉNAMY, Sylvie, *Hannah Arendt*. Trad.: Ludovina Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

DELBOS, Victor, 1926. *La philosophie pratique de Kant*. Paris : P.U.F., 1969.

DELEUZE, Gilles, 1963. *A Filosofia Crítica De Kant*. Trad.: Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 1994.

LEQUAN, Mai, *La philosophie morale de Kant*. Paris : Éditions du Seuil, 2001.

HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrech und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Berlim, 1821, apud Immanuel **KANT**, 1797. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, apresentação e notas de José Lamego. Lisboa : F. C. G. 2005 : XXVIII

KANT, Immanuel, 1764. *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der Theologie und Moral*, Akademie Textusgabe, *apud* Immanuel

KANT, 1797. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, apresentação e notas de José Lamego. Lisboa : F. C. G. 2005 : IX.

KANT, Immanuel, 1781. *Crítica da Razão Pura*. Trad.: Manuela P. Santos & Alexandre F. Morujao. 6.^a edição. Lisboa: F. C. G. 2008.

KANT, Immanuel, 1785a. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Introdução e análise de Marcello Fernandes e Nazaré Barros. Lisboa: Coleção LER OS FILÓSOFOS, 2006.

KANT, Immanuel, 1785b. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Introdução de Viriato Soromenho- Marques & tradução de Paulo Quintela. Porto: Porto Editora, 1995.

KANT, Immanuel, 1785c. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad.: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2008.

KANT, Immanuel, 1788. *Crítica da Razão Prática*. Trad.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001.

KANT, Immanuel, 1797. *Metafísica dos costumes*. Tradução, apresentação e notas de José Lamego. Lisboa: F. C. G. 2005.

MONTESQUIEU, *Esprit des Lois*, *apud* Hannah **ARENDT**, 1961. *Entre o Passado e o Futuro. Oito exercícios sobre o pensamento político*. Trad.: José Manuel Silva, Olga Pombo & Manuel Alberto. Lisboa: Relógio D' Água Editores, 2006.

MORUJÃO, Alexandre Fradique, «Imperativo», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 2.º Vol., Lisboa, Verbo, 1991.

_____ «Kant», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 3.º Vol., Lisboa, Verbo, 1991.

_____ «Liberdade», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 3.º Vol., Lisboa, Verbo, 1991.

NITSCH, Frederick August, *A general and introductory view of Professor Kant's principles concerning Man, the World and the Deity*, (reimpressão da edição de Londres- 1796). Ed. R. Welleck. New York-London: Garland Publishing, Inc., 1976, *apud* Immanuel **KANT**, 1785c. *Fundamentação da*

Metafísica dos Costumes. Introdução de Viriato Soromenho- Marques & tradução de Paulo Quintela. Porto: Porto Editora, 1995.

SOROMENHO- MARQUES, Viriato, 1990. *Razão e progresso na filosofia de Kant* (dissertação de doutoramento), apresentada à Universidade de Lisboa. Lisboa: 1990, *apud* Immanuel **KANT**, 1785c. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Introdução de Viriato Soromenho- Marques & tradução de Paulo Quintela. Porto: Porto Editora, 1995.

PLANCK, Max, «Causation and Free Will», in *The New Science*, Nova Iorque, 1959, *apud*, Hannah **ARENDT**, 1961. *Entre o Passado e o Futuro. Oito exercícios sobre o pensamento político*. Trad.: José Manuel Silva, Olga Pombo & Manuel Alberto. Lisboa: Relógio D' Água Editores, 2006.

RAWLS, Jonh, *História da Filosofia Moral*. Trad. : Ana Guiomar Cotrim. São Paulo : Martins Fontes, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jaques, 1762. *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique* in *Œuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade, 1964.

VANCOURT, Raymond, *Kant*. Trad.: António Pinto Ribeiro. Lisboa : Edições 70, [s.d.].